சிவஞான போத மாபாடியப் பொருள் நிலை விளக்கம்



சிவஞான போத மாபாடியப்
பொருள்நிலை விளக்கம்

சிவஞான போத மாபாடியப் பொருள்நிலை விளக்கம்

ஆசிரியர்

மகாவித்துவான் சி. அருணைவடிவேலு முதலியார்



தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்
தஞ்சாவூர்

ISBN: 81-7090-191-X

தமிழ்ப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு: 150
திருவள்ளுவர் ஆண்டு 2022 மார்கழி - திசம்பர் 1991

நூல் : **சிவஞான போத மாபாடியப் பொருள்நிலை விளக்கம்**

ஆசிரியர் : மகாவித்துவான் **சி. அருணைவடிவேலு முதலியார்**

பதிப்பு : முதற்பதிப்பு 1991

விலை : **உரூ. 200**

அச்சு : கே.பி.டி. இண்டஸ்ட்ரீஸ், அண்ணாமலை நகர்-608002

முனைவர் சி. பாலசுப்பிரமணியன்
துணைவேந்தர்

தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்
தஞ்சாவூர் 613005

அணிந்துரை

''ஒக்க நெடுநாள் இவ்வுலகில் உயர்ந்த சைவப்பெருந்தன்மை, தொக்க நிலைமை நெறி போற்றி'' என்ற சேக்கிழாரின் வாக்கிற்கேற்பத் தொன்மைச் சைவ சமயமானது ஒரு தனிச் சமயமன்று. அது சமயங்கடந்த சமரசம் - சன்மார்க்கம். எல்லாச் சமய உண்மைகளையும் அதில் காணலாம். அறிவியல் அடிப்படையில் - ஆழ்ந்த அருளறிவினால் கண்ட முடிந்த முடிவான மெய்ப்பொருள் உண்மைகளைக் கொண்டது. பிற சமயங்களால் தீர்க்கமுடியாத ஐயங்களையெல்லாம் தீர்த்து உயிருக்கு உறுதி தேடிக்கொள்ளும் முறைகளைச் செம்மையாக அறிவிக்கும் சாத்திரங்களையும் தோத்திரங்களையும் உடையது சைவ நெறி.

சைவ நெறி ஒரு தமிழ்நெறி. உலகத்திலேயே மிகச்சிறந்த பண்பட்ட பழைய மொழியான தமிழ்மொழியில் சைவ சித்தாந்தத் தத்துவங்கள் ஏறக்குறைய எட்டு நூற்றாண்டுகட்கு முன்பே சைவ அருளாசிரியர்களால் சீரிய முறையில் விளக்கப்பட்டன. இவைகளே மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் எனப்பட்டன. அச் சாத்திரங்கள் பதினான்கினுள் அடிப்படையாக உள்ளது சிவஞானபோதம் என்னும் ஒப்பற்ற ஞானநூலாகும்.

சிவஞான போதத்தின் பொருளை விரிவாகவும் தெளிவாகவும் விளக்கும் வழிநூல் சார்புநூல்களும் பிற நூல்களும் பல உள. இருப்பினும் இருநூறு ஆண்டுகட்கு முன் திருவாவடுதுறை ஆதீனத்து முனிவர்களுள் முதன்மையானவராக எண்ணத்தக்கவருமான தவமுனிவர் திராவிட மாபாடியகாரர் திரு மாதவச் சிவஞான யோகிகள், சிவஞான போதத்திற்குச் சுருக்கமாகவும் விரிவாகவும் செய்த சிற்றுரை பேருரைகளே தலைசிறந்த உரையாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. பேருரையே 'மாபாடியம்' எனப்படுகிறது. மாபாடியம் நல்ல செந்தமிழ் நடையில் அமைந்தது. சித்தாந்தக் கருத்துகளோடு மெய்யியலின் பலதுறைப் பொருள்களையும் விளக்கும் தத்துவக் கருவூலமாய்த் திகழ்கின்றது. ஆனால், சிவஞான மாபாடியம் செந்தமிழில் இயன்றதெனினும் அதன் நடை இக்காலத்தார் அறிவிற்கும் இயையும் முறையில் எளிமையாய்த் தோன்றவேண்டும் என்னும் வேணவா தமிழ் உலகில் வெளிப்பட்டது. இவ்வவாவை நிறைவேற்றும் ஒரு முயற்சியாகவே மகாவித்துவான்

திரு சி. அருணைவடிவேலு முதலியார் அவர்களின் **'சிவஞானபோத மாபாடியப் பொருள் நிலை விளக்கம்'** என்னும் இந்நூல் தமிழுக்கென்றே அமைந்த தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்தால் வெளியிடப்பெறுகின்றது.

மகாவித்துவான் சி. அருணைவடிவேலு முதலியார் அவர்கள் தமிழ்மொழி, வடமொழி இரண்டிலும் வல்லுநர். வாழுகின்ற சைவப் பேரறிஞர்களுள் முதன்மையானவர். தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்தின் தத்துவ மையம் 'கல்வியிற் கரையிலாக் காஞ்சி'யில் தொடங்கப்பட்ட நாள்முதல் சைவத்துறைச் சிறப்புநிலைப் பேராசிரியராகப் பணிபுரிந்து பல ஆய்வுகளை மேற்கொண்டவர். 1-6-1983 லிருந்து 31-1-1985 வரை தத்துவ மையத்தில் இவர் மேற்கொண்ட ஆய்வின் விளைபயனே இந்நூலாகும்.

இவரின் இந்நூல் 'சைவ உலகிற்கும் தமிழ்மொழிக்கும் அளிக்கப்பட்டிருக்கும் மிகப்பெரிய கொடை' என்பது வழக்கமாகக் கூறப்படுவதோர் மதிப்புரை போன்றதன்று. ஏனெனில், மரபு முறைமையில் செந்தமிழில் எழுதப்பட்டிருக்கும் இந்நூலில் இலக்கணம் விளக்கப்பட்டிருக்கிறது; தருக்கம் எளியமுறையில் எழுதப்பட்டிருக்கிறது; வடமொழியும் எடுத்துக்காட்டப்பட்டிருக்கிறது. சைவ சித்தாந்தப் பொருள்கள் ஏனைய தத்துவக் கருத்துகளின் பொருள்களோடு ஒப்பாய்வு செய்யப்பட்டு விளக்கப்பட்டு இருக்கின்றன. விளக்கப்படும் கருத்துகளுக்கு ஏற்படக்கூடிய தடைகள் யாவை எனவும் அத் தடைகளுக்குரிய விடைகள் இவையெனவும் கூறப்பட்டிருக்கும் முறையே இந்நூலாசிரியரின் பேரறிவை விளக்கக்கூடியதாகும்.

திராவிட மாபாடியகாரரின் சிவஞானபோத மாபாடியத்தின் பொருள் நிலையை, மரபு முறையில் மிக எளிய முறையில் விரிவாக யாவரும் புரிந்துகொள்ளும் வகையில் அறிவு நிலையில் நின்று எழுதி அரிய சமயத் தொண்டுடன் தமிழ்த் தொண்டினையும் ஆற்றியிருக்கும் மகாவித்துவான் சி. அருணைவடிவேலு முதலியார் அவர்களுக்குத் தமிழ் உலகும் சைவ உலகும் கடன்பட்டதாகும். தமிழ்நெறியாம் சைவநெறிக்கும் தமிழ்மொழிக்கும் இந்நூல் பல்கலைக்கழகத்தால் வளம்சேர்க்க அளிக்கப்படும் காணிக்கை எனப் பெருமிதம் அடைகின்றேன்.

சி. பாலசுப்பிரமணியன்

பொருளடக்கம்

மாபாடியம் உடையார் திரு மாதவச் சிவஞான யோகிகள் வரலாற்றுச் சுருக்கம்

காலம்-

சைவ சித்தாந்தத்திற்குத் தலைமணி நூலாம் சிவஞான போதத்திற்குச் சிற்றுரையேயன்றிப் பேருரையாகிய மாபாடியத்தையும் செய்தருளிய **மாதவச் சிவஞான யோகிகள்**, தமது அருள் வாழ்க்கையில் அருஞ் செயல்கள் பலவற்றைச் செய்து, 'கி.பி. 1786-ஆம் ஆண்டுச் சித்திரைத் திங்களில் வீடு பேறு எய்தினார்' என்பது செய்யுட் சான்றுகளால் அறியப்படுகின்றது.

இவர் இயற்றிய **செங்கழுநீர் விநாயகர் பிள்ளைத் தமிழின்** சிறப்புப் பாயிரம், அந்நூல் சாலிவாகன சகம்-1694 -கர ஆண்டு மாசித் திங்களில் அரங்கேற்றப் பெற்றது' எனவும், ''மன்னுவிசு வாவருடம் மேடமதி'' என்னும் தனி வெண்பா, அவர் வீடெய்தியது 'மேற்குறித்த கர ஆண்டிற்குப் பின் வந்த விசுவாவசு ஆண்டு, சித்திரைத் திங்கள் எனவும் குறிப்பிடுகின்றன. எனவே, பிள்ளைத் தமிழ் அரங்கேற்றம் பெற்ற சகாத்தம்-1694 உடன் 14 ஆண்டு கூட்ட யோகிகள் வீடு பெற்றது சக ஆண்டு -1708 – என்பது தெளிவு. ஆகவே, இதற்கு நேரான கி.பி. ஆண்டு-1786 ஆகின்றது.

புதுமைத் திறம் -

'யோகிகள் மிக இளமையாகிய 32-ஆம் அகவையிலே வீடு பெற்றார்' – எனச் செவி வழிச் செய்தி வழங்குகின்றது. இவரது பெரும் புலமை கருதி இவர், **'வட நூற் கடலும் தென்னூற்கடலும் நிலைகண்டுணர்ந்த மாதவச் சிவஞான யோகிகள்'** எனப் போற்றப் பெற்றார். இதனாலே இவரது பல துறைப் புலமையும் இனிது விளங்கும். அக்கால முறைப்படி 'பா இயல் வன்மை, உரையியல் வன்மை' என்னும் இருதிற வன்மைகளையும் இவர் மிகப் பெற்றிருந்தமையை இவர் இயற்றிய பல பா நடை நூல்களும் உரைநடை நூல்களும் நமக்கு மிகத் தெளிவாகப் புலப்படுத்துகின்றன.

இவையேயன்றி, மொழி பெயர்ப்பு வன்மை, அரும் பெரும் பொருள்களைப் பற்றி ஆராயும் நுணுகிய ஆராய்ச்சி வன்மை, பிறர்கோள் மறுத்துத் தம் கோளை நிலை நிறுத்தும் மறுப்புரை வன்மை என்பவற்றையும் இவர் நன்கு பெற்றிருந்தமை அவ்வத்துறையில் இவர் செய்துள்ள பாநடை உரைநடைகளால் நன்கு தெளிவாகின்றது.

இவரது புலமைத்திறம் பற்றி இவரை ஆசிரியராக அடைந்து தாங்களும் புலவர்களாக விளங்கினோர் பலர். அவர்களுள் தணிகைப் புராணம் முதலிய பல

புராணங்களையும், பிற நூல்களையும் இயற்றிய **திருத்தணிகைக் கச்சியப்ப முனிவர்** குறிப்பிடத் தக்கவர்.

ஆசிரியர் சிவஞான யோகிகள் தமது யாத்திரையில் **திருப்பாதிரிப்புலியூரில்** தங்கியிருந்த பொழுது அங்கு ஈற்றடி மட்டும் கொடுக்கப்பட்டிருந்த ஓர் அரிய பாடலை மற்றொருவர் பொருட்டு இலக்கண நெறியோடு, அரும்பெருஞ் சித்தாந்தக் கருத்தமைந்த அழகிய பாடலாகச் செய்து தந்து, அதற்குப் பரிசாக வைக்கப்பட்ட நூறு பொன் அடங்கிய பொற்கிழியை அவருக்குப் பெற்றுத் தந்தார். அப்பாடல் வருமாறு:—

வரையே றவிட்டமுதஞ் சேந்தனிட உண்டனை; வல்
லினமென் றாலும்
உரையே றவிட்டமுத லாகுமோ! எனைச்சித்தென்
றுரைக்கி லென்னாம்!
நரையே றவிட்டமுத னாளவனாக் கொண்டுநறும்
புலிசை மேவும்
கரையேற விட்டமுதல் வாஉன்னை யன்றியுமோர்
கதியுண் டாமோ!

இவர் இயற்றிய சில நூல்கள்:-

தோத்திர நூல்களாக இவர் இயற்றிய **பதிகம், அந்தாதி, பிள்ளைத்தமிழ்** ஆகியவை பல.

காஞ்சிப் புராணம் சிறந்த மொழிபெயர்ப்பு இலக்கியம். **தருக்க சங்கிரகம்** முதலிய மொழிபெயர்ப்புக்களும் உண்டு.

தொல்காப்பியப் பாயிர விருத்தி, முதற்சூத்திர விருத்தி இவை ஆராய்ச்சிக் கருவூலங்கள். சங்கரநமச்சிவாயப் புலவர் செய்த **நன்னூல் விருத்தியுரை** இவரால் திருத்தம் செய்யப்பெற்றது.

சிவஞான போதச் சிற்றுரை, பேருரை, சிவஞான சித்தியார் பொழிப்புரை இவை உரைகள்.

இலக்கண விளக்கச் சூறாவளி, சிவசமவாத உரை மறுப்பு, சித்தாந்த மரபு கண்டன கண்டனம் முதலியவை மறுப்பு நூல்கள்.

வாழ்க்கைக் குறிப்பு:

தமிழ் நாட்டில் திருநெல்வேலி மாவட்டத்தில் பாவநாசத்தை அடுத்துள்ள 'விக்கிரமசிங்கபுரம்' என்னும் ஊரில் சைவ வேளாண் மரபில், 'ஆனந்தக் கூத்தர், மயிலம்மை' – என்னும் பெற்றோர்க்குப் புதல்வராக யோகிகள் தோன்றி,

'முக்களாலிங்கர்' - எனப் பெயரிடப் பெற்று வளர்ந்து, பள்ளி சென்று படித்துவரும் பருவத்தினராய் இருந்தார்.

'இவரது குடும்பம் அகத்திய முனிவரது அருள்பெற்ற குடும்பம்' - என்பது மரபு. இவர் இயற்றிய காஞ்சிப் புராணத்துள் அகத்திய முனிவர்க்கு வணக்கம் பாடியிருப்பது, அப்புராணத்துள் அகத்தியேச்சுர வரலாற்றில் உள்ள துதிகள் முதலியவற்றால் இதனை நாம் ஒருவாறு ஊகிக்கலாம்.

பள்ளி சென்று வரும் முக்களாலிங்கர் ஒரு நாள் அங்கு வந்த **திருவாவடுதுறை ஆதீன முனிவர்** சிலரைக் கண்டு வணங்கித் தாமே அவர்களைத் தம் இல்லத்திற்கு அழைத்துச் சென்று, அன்னையாரிடம் வேண்டி, அவர்கட்கு அமுது படைக்கச் செய்தார். தந்தையார் வீட்டில் இல்லாதிருந்தும் தாயார் தம் வேண்டுகோளை ஏற்றுச் செய்தமை பற்றி மகிழ்ச்சியுற்ற முக்களாலிங்கர்,

"அருந்ததிஎன் அம்மை அடியவர்கட் கென்றும்
திருந்த அமுதளிக்கும் செல்வி - பொருந்தவே
ஆனந்தக் கூத்தர் அகம்மகிழத் தொண்டுசெயும்
மனந் தவாத **மயில்**"

என்னும் வெண்பாவைப் பாடிப் புகழ்ந்தார். பின்பு வந்த தந்தையாரும் நிகழ்ந்தவற்றை அறிந்து, பெரிதும் மகிழ்ச்சியுற்றார்.

பின்னர் **முக்களாலிங்கர்** திருவாவடுதுறைக்கே சென்று துறவு நிலையையே அடைய விரும்பும் தமது பெரு விருப்பத்தைத் தெரிவிக்க, பெற்றோர் மனம் மிக வருந்தினராயினும், தவிர்க்க முடியாத நிலையில் தம் மகனார்க்கு விடை கொடுத்து அனுப்பினார்கள்.

முக்களாலிங்கர் முனிவர்களுடன் திருவாவடுதுறை ஆதீனத்தை அடைந்து உயர் கல்வி பயின்று, **முறைப்படி துறவு பெற்று**, ஆதீன முனிபுங்கவராய் விளங்கி, தலயாத்திரையும் செய்தார். சுசீந்தரத்தில் திருவாவடுதுறையின் ஆதீனக் கிளை மடத்தில் சில்லாண்டுகள் இவர் தங்கியிருந்தார்.

தொண்டை நாட்டு யாத்திரையில் காஞ்சிபுரத்தைப் பல்லாண்டுகள் உறைவிடமாகக்கொண்டு வாழ்ந்தார். அப்பொழுதே காஞ்சிப் புராணம் முதலிய இலக்கியங்கள் பல இவரால் செய்யப்பெற்றன.

ஒருமுறை இவர் தம் சமையற்காரன், 'இன்று என்ன கறி சமைப்பது' என்று கேட்டபொழுது இவர் பொதுவாகப் பேசுகின்ற பேச்சிலேயே,

"சற்றே துவையல் அரை; தம்பி, ஒரு பச்சடிவை;
வற்றல்ஏ தேனும் வறுத்துவை—குற்றமிலை;
காயமிட்டுக் கீரைகடை; கம்மென வேமிளகு
காயரைத்து வைப்பாய் கறி"

என்னும் வெண்பாவைக் கூறினார் என்பர்.

காஞ்சிபுரத்தில் இவரை ஆதரித்தவர் **'மணியப்ப முதலியார்'** என்பவர். அவர் இவருக்குக் கட்டித் தந்த மடம் ஒன்று நந்தவனம், குளம் முதலியவற்றுடன் திகழ்ந்தது. **கச்சியப்ப முனிவர் சமாதி இந்த நந்தவனத்தில் உள்ளது.** பிள்ளையார் பாளையம் பகுதியில் திருவாவடுதுறை ஆதீனத்திற்கு உரியனவாய் உள்ள அந்த இடங்கள் இப்பொழுது வேண்டுவார் வேண்டியபடி பயன்படுத்திக்கொள்ளச் சீரழிந்து காணப்படுகின்றன.

'மாபாடியம் எழுத இடமாய் இருந்தது இந்த மடம்' என்றே கூறுவர். காஞ்சிப் புராண இரண்டாம் காண்டத்தில் குறிக்கப்பட்ட **'கடம்பர் கோயில்'**– (திருமாகறலை அடுத்துச் சேயாற்றின் தென் கரையில் உள்ளது) என்னும் இடத்தில் தங்கித்தான் யோகிகள் சிவஞான போத ஆறாம் சூத்திர பாடியத்தைச் செய்தார் என்று முன்னோர் கூறுவர்.

பல்லாண்டுகட்குப் பிறகு யோகிகள் திருவாவடுதுறை ஆதீனத்திற்கே சென்று வாழ்ந்து, மேற்குறித்த விசுவாவசு ஆண்டு, சித்திரைத் திங்கள், ஆயிலிய நாள் பகல் நேரத்தில் இறைவன் திருவடி நிழலை அடைந்தார். துறைசை ஆதீனத்தில் உரிய இடத்தில் யோகிகளது சமாதி உள்ளது.

யோகிகள் மிகச் சில ஆண்டுகளே இவ்வுலகில் வாழ்ந்ததாகக் கூறுகின்றனர். அஃது எவ்வாறாயினும், அவர் எய்திருந்த புலமையும், அதன் பயனாகத் தமிழ் உலகிற்கு அவர் செய்து சென்ற அறிவாக்கச் செயல்களும் ஒரு மகன் தனது வாழ்நாட்குள் எய்துதற்கு அரியதும், செய்தற்கு அரியனவும் ஆகும். அவற்றைப் பயன்படுத்திக் கொள்ள வேண்டுவதுதான் இன்றுள்ள நமது கடமை.

ஆசிரியர் முன்னுரை

ஒரு மொழியின் வளங்களாவன அதன்கண் உள்ள இயல், இசை, நாடகம் பற்றிய இலக்கியங்கள், அவைகளின் இயல்பை வரையறுக்கும் இலக்கணங்கள், மக்களின் நலத்திற்குக் காரணமான ஒழுக்கத்தை உணர்த்தும் நூல்கள் ஆகிய இவைமட்டுமன்று, பொருளியல்புகளை அலசி ஆராயும் **மெய்யியல்** பற்றிய நூல்களுமாகும்.

மெய்யியல் பழங்காலத்தில் இந்திய நாட்டு மொழிகளில் **'வடமொழி'**-எனப்படும் **ஆரியம்** ஒன்றற்கே உரித்தாயிற்று, அதற்குக் காரணம் அக்காலத்தில் அம்மொழியில் உள்ள வேதம் இந்திய நாட்டுச் சமயப் பொது நூலாய் இருந்ததேயாகும்.

'சமயம், தத்துவம்' - என இக்காலத்தார் கூறிவருகின்ற முறையை வைத்து நோக்கினால், வேதத்தின் முற்பகுதி சமயமாகவும், பிற்பகுதி தத்துவமாகவும் அமையும். முற்பகுதியே சிறப்பாக "**வேதம்**" என்றும், பிற்பகுதி "**வேதாந்தம்**" என்றும் பெயர் பெற்றன.

வேத ஆராய்ச்சியும் ஒரு தத்துவமாகச் சொல்லப்பட்ட போதிலும் பெரும்பான்மை வேதாந்த ஆராய்ச்சியே தத்துவமாக விளங்குகின்றது. பிற்காலத்தில் வேதாந்த ஆராய்ச்சி இந்திய நாட்டில் பலவகையில் பெருகிற்று.

இவற்றிற்கு இடையில் "**தந்திரங்கள்**" அல்லது "**ஆகமங்கள்**" என்னும் நூல்கள் தோன்றின. அவை கொள்கையில் வேறுபட்ட போதிலும், மொழியில் ஆரியமாகவே அமைந்தன.

வேதம் பெரும்பான்மையும் இந்திய நாட்டின் பொதுச் சமய நூலாய் விளங்கிற்று. ஆகமங்கள் அவ்வாறின்றி, அவ்வச்சமயங்கட்கே உரிய சிறப்பு நூல்களாயின.

இத்தகைய ஆகமங்களில் சைவ சமயத்தின் சிறப்பு நூல்களாவன **சைவாகமங்கள்**. இவை போல வைணவ ஆகமங்களும், பிறஆகமங்களும் உண்டு.

இவையெல்லாம் வடமொழிப் பகுதியேவாம்.

இந்திய நாட்டுச் சமயங்கள் பலவாயினும் இன்றைய தமிழ்நாட்டுச் சமயங்களாய் விளங்குவன **சைவம், வைணவம்** என்னும் இரண்டுமேயாம். இந்த இரு சமயங்களும் இவை பற்றிய ஆகமங்களின் வழியாகவே பிரிந்தன என்றாலும், இவை இன்று தமிழகத்தில் நிலைபெற்று விளங்குதல், தமிழிலே தோன்றிய **திருமுறை திவ்வியப் பிரபந்தங்களினாலேயாகும்**.

வடமொழிப் பயிற்சி அற்றபோதிலும் தமிழர்கட்கு இவை வேதமாய் விளங்குதலால், அவர்களது சமயம் மறையாது விளங்கி நிற்கின்றது.

இந்நிலைமையில் முற்காலத்தில் வடமொழியளவில் நின்ற **மெய்யியல்** தமிழில் இடம்பெற்று விளங்கிய சிறப்பு சைவ சமயத்திற்கு உள்ளது. வடமொழியில் உள்ள சைவாகமத் தத்துவங்கள் ஏறக்குறைய 8 நூற்றாண்டுகட்கு முன்பிருந்தே தமிழில் **சிறந்த அருளாசிரியர்களால்** மிக நல்ல வகையில், நுண்ணிய பல நூல்களால் விளக்கப்பட்டன. அத்தகைய நூல்கள் பலவற்றிலும் தலையாய **நூல் மெய்கண்ட தேவர் அருளிச் செய்த சிவஞான போத நூலாகும்.**

இதன் பொருளை மிக விரிவாகவும், தெளிவாகவும், விளக்கும் **வழிநூல் சார்புநூல்களும்**, பிறநூல்களும் உள்ளன.

சிவஞான போதத்திற்குப் பழையனவும், புதியனவும் ஆகிய உரைகள் பல உள. எனினும் இருநூறு ஆண்டுகட்குமுன் திருவாடுதுறை ஆதீனத்து முனிபுங்கவராய் விளங்கிய **மாதவச் சிவஞான யோகிகள்** சுருக்கமாகவும், விரிவாகவும் செய்த **சிற்றுரை பேருரைகளே** இதற்கு உரையாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. பேருரை **'மாபாடியம்'** எனப் போற்றப்படுகின்றது.

இவ்யோகிகள் தமிழ்மொழி, வடமொழி இருமொழியும், நன்குணர்ந்தவர் **தருக்கம், வியாகரணம்** முதலியவற்றில் வல்லுநர். பாட்டும், உரையும் மிக உயர்வாகச் செய்யும் ஆற்றலும் படைத்தவர். சிவஞான போதத்திற்கு இவர் செய்த மாபாடியம் இனிய, நல்ல செந்தமிழ் நடையில் அமைந்துள்ளது. சைவ சித்தாந்தப் பொருள்களை மட்டும் அல்லாமல், தத்துவத்தின் பல துறைப் பொருள்களையும் விளக்கும் தத்துவக் கருவூலமாய் இஃது உள்ளது. கருத்து வேறுபாடுகள் சில இருக்கலாம்; அஃது எல்லாரிடத்திலும் காணப்படுவதே.

'சிவஞான மாபாடியம் நல்ல செந்தமிழாய் இருந்தபோதிலும், அதன் நடை இக்காலத்தார்க்கு எளிதில் பின்பற்றக் கூடியதாகத் தோன்றவில்லை; அதனால், அதனை நடைபெயர்த்தல் செய்யின் நலமாகும்' என்னும் கருத்துப் பலரிடையே உண்டு. ஆகவே, **தமிழுக்கென்றே அமைந்த தஞ்சைப் பல்கலைக் கழகத்தார்க்கு** இக் கருத்துத் தோன்றியதில் வியப்பில்லை.

தமிழ்ப் பல்கலைக் கழகத்தின் **தத்துவமையம்,** தொன்று தொட்டே தமிழகத்தில் பல சமய தத்துவங்கட்கு இருப்பிடமாய் விளங்கும் **கச்சியம் பதியில்** நிறுவப் பட்டது. இப்பல்கலைக்கழகத்தின் முதல் துணை வேந்தராய் இருந்து ஆக்கப்பணிகள் பலவற்றை ஆற்றிய **டாக்டர் வ.அய். சுப்பிரமணியன் அவர்கள்,** தருமையாதீனத்தின் சார்பில் நான் செய்திருந்த சில சைவப் பணிகளை அறிந்து அறிவித்ததன்மேல், தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்தார் காஞ்சிபுரம் தத்துவ மையத்தில் **சைவத் துறைச்**

சிறப்பு நிலைப் பேராசிரியப் பணியை எனக்குஅளித்து, மேற்குறித்த நடைபெயர்ப் புப் பணியை நிறைவேற்றும்படி பணித்தார்கள்.

இம்மையத்தின் முதல் இயக்குநர் **டாக்டர் வ. தேவசேனாபதி** அவர்கள். எனது பணி நன்கு நிறைவேறுவதில் அவர்களுக்கு இருந்த ஆர்வமும், அவர்கள் செய்த ஊக்குவிப்பும் மிகப் பெரியன.

அவர்களை அடுத்து வந்த இயக்குநர் **டாக்டர் கூ.ரா.நஞ்சுண்டன் அவர்கள்.** அவர்களும் அத்தகைய ஊக்கம் கொண்டிருந்ததுடன், எனது பணிக்கு அறிவுத்துறை யில் செய்த உதவிகளும் பல.

பல்கலைக் கழகத்தார் பணித்த பணியை என்னால் இயன்ற அளவு, 1.6. 1983ல் தொடங்கி, 31 .1.1985ல் முடித்தேன்.

பின்பு துணைவேந்தர் அவர்களது விருப்பத்தின்படி பல்கலைக்கழகத்தார் பணித்த **சைவ சித்தாந்தக் கலைச்சொல் அகராதிப் பணியைத்** தொடங்கிச் செய்து, ஒரு வாறு முடித்த நிலையில், 28.2.1987 நாளுடன் எனது பணிக் காலம் முடிக்கப் பெற்றது.

எனினும், அன்றைய துணைவேந்தர் **டாக்டர் அகத்தியலிங்கம் அவர்களது** கருத்தின்படி இத்தத்துவ மையத்தில் மீண்டும் நான் திருமுறைக் கட்டளையில் சிறப்பு நிலைப் பேராசிரியனாகப் பணியாற்றும் வாய்ப்பினைப் பல்கலைக்கழகத்தார் வழங்கி னார்கள். அதன்படி நான் 1.2.1989 முதல் இதுகாறும் **'திருமுறைத் திருநெறி'** என்னும் பொருள் பற்றி, அதனை இரு பகுதிகளாகப் பிரித்து ஆய்வு செய்து வருகின்றேன்.

தத்துவ மையம், சில பல காரணங்களால் தஞ்சைக்கே மாற்றப்பட்ட நிலை மையில், எனது பலவீனம் காரணமாக இன்றைய துணைவேந்தர் **டாக்டர் சி. பாலசுப்பிரமணியன்** அவர்கள் அன்பு கூர்ந்து பெரும்பாலும் முடியும் நிலையில் உள்ள பணியைச் சென்னையில் இல்லத்திலிருந்தே முடிக்கும்படி ஆணை வழங்கி னார்கள், அதன்படி அப்பணியையும் முடிக்கும் நிலைமையில் உள்ளேன்.

முதற்கண் தொடங்கிச் செய்து முடித்த எனது இச் **'சிவஞான போத மாபாடியப் பொருள்நிலை'** நூல் வடிவம் பெற்று வருவதைக் காணப் பலர் ஆர்வம் கொண்டிருப்பதை நான், நேரிலும் அஞ்சல் வழியிலும் அறிவேன். ஏறக்குறைய 6 ஆண்டுகட்கு முன்பு எழுதி முடிக்கப்பெற்ற இந்நூல், திருவருளால் இன்றைய துணை வேந்தர் அவர்களது முன்னிலையில் அச்சாகி வெளிவருவதில் முதற்கண் நான் மகிழ்ச்சியடைவதோடு பலரும் பெருமகிழ்ச்சியுடையராவர்.

இந்நடைபெயர்ப்பில் மொழிதான் என்னுடையதேயன்றிக் **கருத்துக்கள் அனைத்தும் மாதவச் சிவஞான யோகிகளுடையதே**, எனினும், எனக்குத் தோன்றிய ஒரு சில கருத்து வேறுபாடுகளை நான் '**குறிப்பு**' என்ற தலைப்பில் ஆங்காங்குக் கொடுத்திருக்கின்றேன்.

எனது பணியை நோக்கும் அறிஞர்கள் இதில் குறைகளையும் காணுதல் கூடும். அவைகளைப் பல்கலைக்கழகத்தார்க்கு அன்புடன் தெரிவிப்பார்களாயின், அவர்கள் ஏற்பன செய்யலாம்.

எனது பணிசிறிதாயினும் மேற்கொள்ளபட்ட பொருள் மிகமிகப் பெரிது, அதனை இனிது நிறைவேறத் துணைபுரிந்த திருவருளை நான் நினைந்து வாழ்த்துகின்றேன்.

தொடக்கத்தில் இருந்து இதுகாறும் எனக்கு அன்பும், ஆதரவும் காட்டி வந்த, காட்டிவரும் பல்கலைக் கழகத்தார்க்கும், இயக்குநர்கட்கும் எனது உளமார்ந்த நன்றி உரியது, வணக்கம்.

இங்ஙனம்,

மகாவித்துவான் சி.அருணைவடிவேலு முதலியார்.

சிவஞான போத மாபாடியப் பொருள் நிலை விளக்கம்
தோற்றுவாய்

இறை வணக்கப் பாடல்கள்:-

இம்மாபாடியம் உடையாராகிய திருமாதவச் சிவஞான யோகிகள் இதனைத் தொடங்குங்கால் தாம் செய்யும் கடவுள் வணக்கமாக முதற்கண், "**வாழ்க அந்தணர் வானவர் ஆனினம்**" என்னும் திருப்பாசுர முதற் பாடலையும்,* அதன்பின் திருவாசகத்தின் முதற்பாட்டாகிய, "**நமச்சிவாய வாஅழ்க நாதன்றாள் வாழ்க**" எனத் தொடங்கும் சிவபுராணத்தின் ஒன்று முதல் இருபது முடிய உள்ள அடிகளையும், அதன் பின்னர், "**அகரமுதல**" என்னும் திருக்குறள் முதற் பாட்டினையும் சொல்லி, அதன்பின் தில்லைக் கற்பக விநாயகரை, "**பொற் பொதுக் குடபால்**" எனத்தொடங்கும் ஒரு குறட்பாவைத் தாமே செய்து வாழ்த்தி, இறுதியில் தங்கள் குருமரபு வாழ்த்தாக, "**கயிலாய பரம்பரையில்**" எனத்தொடங்கும் விருத்தத்தைச் செய்து முடித்துப் பின்னரே தொடங்கினார் என்பது இம்மாபாடியப் புத்தகங்களிலிருந்து தெரிய வருகின்றது.

இவ் வணக்கப் பாடல் ஒவ்வொன்றின் பின்னும் "திருச்சிற்றம்பலம்" என்பதை மும்மூன்று முறை சொல்லினார் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

சிறப்புப் பாயிரம்

சிறப்புப் பாயிர இடம்:-

நூல்கள் பலவும் முதற்கண் சிறப்புப் பாயிரத்தைப் பெற்றிருத்தல் தெளிவு சிறப்புப் பாயிரம் நூற்கு முன்னே அமைந்திருத்தலே பெரும்பான்மை. எனினும், பிற்கால நூல்கள் பலவற்றில் சிறப்புப் பாயிரம் நூற்குப்பின்னர் இருத்தலையும் காண்கின்றோம். "நூற்கு முன் உள்ள சிறப்புப் பாயிரங்கள் நூல் வெளி வந்த பொழுதே உடன் வெளிவந்தது" எனவும், "நூற்குப் பின் உள்ள சிறப்புப் பாயிரங்கள் நூல் வெளி வந்து உலாவத் தொடங்கிய காலத்திற்குப் பின்னர்ச் செய்து சேர்க்கப்பட்டன" எனவும் நாம் ஒருவாறு கருத முடியும்.

இந்நூற் சிறப்புப் பாயிரம்:-

இச்சிவஞான போதத்திற்கு, முன்னே ஒரு சிறப்புப் பாயிரமும், பின்னே ஒரு சிறப்புப் பாயிரமும் ஆக இரண்டு சிறப்புப் பாயிரங்கள் உள்ளன. அவற்றுள் பின்னர் உள்ள பாயிரமே முன்னர்ச் செய்யப்பட்டதாகவும், முன்னர் உள்ள பாயிரம் பின்னர்ச் செய்யப்பட்டதாகவும் பாடியம் உடையார் குறிப்பிடுகின்றார். அதனால், "இரண்டு

*திருமுறை - 3,54.1

சிறப்புப் பாயிரங்களுமே நூல் தோன்றிய காலத்திற்கு மிகப் பிற்பட்ட காலத்தில் தோன்றியன'' என நாம் கருதலாம்.

இப்பாயிரங்களைச் செய்தவர்களது பெயர் அறியப்படாமை:-

நூல்களின் உண்மை வரலாற்றையும், மற்றும் நூலின் அமைப்பு,பொருளமைதி முதலியவற்றையும் சிறு குறிப்பாகவேனும் அறிவிக்கும் சான்றுகளாக முற்காலத்தில் அமைந்தவை அவற்றின் சிறப்புப் பாயிரங்களே. எனினும், ''அப்பாயிரங்கள் நூலாசிரியரையும், அவர் நூல் செய்து வெளியிட்ட வரலாற்றையும் நேரில் கண்டறிந்தவர் செய்தனவாகவே இருத்தல்வேண்டும்'' என்பது இலக்கண நூல்களில் மறை முகமாக வலியுறுத்தப்படுகின்றது. அது பற்றி நூல்கட்கு உரை வகுக்கின்றவர்கள், அந்நூலின் சிறப்புப் பாயிரம் செய்தவரது பெயரைக் குறிப்பிடும் முறையில் அவரது தகுதியையும் உடன் கூறுவார்கள். இவையெல்லாம் யோகிகளால் நன்கறியப்பட்டனவாயினும், இவர் தாம் இச்சிவஞான போத நூற்குச் செய்த ''சிற்றுரை, பேருரை'' என்னும் இரண்டு உரைகளிலும் ஓரிடத்திலாயினும், 'இந்நூலின் சிறப்புப் பாயிரத்தைச் செய்தவர் இந்நூலாசிரியர்தம் மாணாக்கர் அருணந்தி தேவர்' எனப் பாண்டிப்பெருமாள் உரைத்திருக்கவும் அவரைப் பற்றி ஒன்றும் குறிப்பிடவில்லை. 'அதற்குக் காரணம், அவற்றைச் செய்தோர் பிற்காலத்தில் நாடறியப் படாத வேறு ஒருவராய் இருந்து மறைந்தமை' என்றே கருதவேண்டியுள்ளது.

முதற்கண் உள்ள பாயிரநிலை:-

மேற்குறித்த சிறப்புப் பாயிரம் இரண்டனுள் பின்னர் உள்ளது நேரிசைவெண்பாவாக, முன்னர் உள்ளது நேரிசை ஆசிரியப் பாவால் அமைந்துள்ளது. அதனது சொல் நடையையும் பொருள் அமைதியையும் நோக்கின், 'அதனைச் செய்தவர் சிறந்த நல்லிசைப் புலவராகிய ஒருவரே' என்பது தெரிய வருகின்றது. நூல் வரலாறு பற்றி அவர் கேள்விப் பட்டவாறே அப்பாயிரத்துள் அவர் கூறியிருக்கலாம். அதனால் இன்றைய ஆராய்ச்சியில் அவ்வரலாறு வேறுபட்டதாகவும் அறியப்படலாம். அங்ஙனம் அறியப்படுதற்கு மாறாக அஃது அமைந்திருத்தல் அவருடைய குற்றமாகாது; காலச் சூழ்நிலை பற்றியதேயாகும். நூற்குப் பின்னுள்ள சிறப்புப் பாயிர வெண்பாவிற்கும் இந்நிலை பொருந்தும்.

நூலது வரலாறு:-

இந்த இரண்டு சிறப்புப் பாயிரங்களும் தமிழ் நூலாகிய சிவஞான போதத்தை வடமொழியில் காணப்படுகின்ற சிவஞான போதத்தின் மொழி பெயர்ப்பாகக் கூறியுள்ளன. அதனால் யோகிகளும் அவ்வாறே கொண்டார். அக்கருத்தை இக்காலத்து அறிஞர்களாய் விளங்கிய **ஆசிரியர் மறைமலையடிகளார், திரு. கா. சுப்பிரமணிய பிள்ளையவர்கள், எம்.ஏ.,எம் எல்.,** சித்தாந்த மகா சமாச முன்னாட் செயலர் **திரு மா. பாலசுப்பிரமணிய முதலியார் அவர்கள், பி.ஏ.பி.எல்.,** ஆகியோர் தக்க பல காரணங்களைக் காட்டி மறுத்து, 'சிவஞான போதம் தமிழ் முதல் நூலே' என்

பதை நன்கு தெரிவித்துள்ளார்கள். இக்கருத்தை முதலில் பொதுவாக வெளியிட்டு வந்தவர் **பேராசிரியர் சுந்தரம் பிள்ளையவர்களாவார்கள்**. எனவே, 'தமிழ்ச் சிவஞான போதமே முதல் நூல்' எனவும், 'வடமொழிச் சிவஞான போதம் இதன் மொழி பெயர்ப்பே' எனவும் போந்த கருத்துக்களே இன்று அறிஞர்களிடையே ஒருபடித்தாய் நிலைபெற்றுள்ளன.

சிறப்புப் பாயிரப் பாடியம்

'தமிழ்ச் சிவஞான போதம், வடமொழிச் சிவஞான போதத்தின் மொழி பெயர்ப்பு' எனக் கூறுகின்ற இந்த ஒன்றைத் தவிர, முதற்கண் ஆசிரியப் பாவால் அமைத்துள்ள சிறப்புப் பாயிரம் மிக அரிய பெரிய பொருள்களை மிக நுணுக்கமாகக் கூறியுள்ளது. அது பற்றி யோகிகள் இதற்கே சிற்றுரை பேருரைகளைச் செய்துள் ளார். 'அவற்றுள் பேருரையாகிய மாபாடியத்துள் சிறப்புப் பாயிரப் பாடியத்தை முற்ற உணர்ந்தாலே சைவ சித்தாந்தத்தை உணர்ந்ததாகும்' என்று சொல்லிவிடலாம். அத்துணைச் சிறப்பாக அதன் பாடியத்தை யோகிகள் செய்துள்ளார். சில இடத்தில் 'அவருக்கு' என்று உள்ள சில கருத்துக்களில் நாம் வேறுபடலாம்; ஆயினும், பொதுவில் – சிறப்புப் பாயிரம் என்ன? நூல் முழுவதிலுமே அவரது பாடியம் ஒப்புயர் வற்றுத்தான் விளங்குகின்றது.

சிறப்புப் பாயிர முன்னுரை

பாயிரத்தின் இன்றியமையாமை:-

பாடியம் உடையார் இந்நூலின் சிறப்புப் பாயிரத்திற்கு முதற்கண் பாடியம் செய்யப் புகுந்து, அப்பாயிரத்தின் பாடத்தை எடுத்தோதுதற்கு முன்னே **முன்னுரை** கூறினார். அதன்கண் அவர் நூல்கட்கு முதற்கண் சிறப்புப் பாயிரம் கூறுவதன் இன்றியமையாமையையே விளக்கினார். அஃதாவது, ஒரு நூலைக் கற்கப் புகுவார்க்கு முதற்கண், அந்நூல் பற்றிச் சிலவற்றை அறிதல் வேண்டும் என்னும் அவா உண்டா தல் இயல்பு. அந்த அவாவினை இங்கு அவர் **'ஆசங்கை'** எனக் குறித்தார். 'சங்கை– ஐயம். சங்கித்தல்–ஐயுறுதல்'. வடசொல்லடியாகத் தமிழில் பவவகை வினைச் சொற்களும், தொழிற் பெயர்களும் வரும்.

'சங்கை' என்பதனோடு, 'ஆ' என்னும் உபசர்க்கம் சேர்த்து 'ஆசங்கை' எனவும் வரும். இதனின்றும் **'ஆசங்கித்தல்'** என்பதும், மற்றும் வினைச் சொற்களும் தோன்றும். எல்லாவற்றிற்கும் பொருள் ஒன்றே. உபசர்க்கமாவது துணைச் சொல். இது தமிழில் இடைச் சொல் உரிச் சொற்களாய் வரும்.

இந்தச் சிறப்புப் பாயிரத்தைப் பாண்டிப் பெருமாள், **விநாயகர் துதி உரையை முடித்து**, அதன்பின்னர் ஒதி, இலக்கண நூல் உரைகளிற் போலப் பொதுப் பாயிரமும் கூறிப் பின்னர் உரை எழுதினார்.

(குறிப்பு:— அவா உண்டாகும் நிலைமையை, 'அவாய் நிலை' என்றலே முறை. யோகிகளும் அவ்வாறே பல இடங்களில் குறிப்பார். ஆயினும் அவாய் நிலையும் சில இடங்களில் ஐயத்தின்பாற்படுத்து, 'ஐயம்' எனப்படுகின்றது. இவ்விடத்துக் குறிக்கப்பட்டது அவாய் நிலையே).

சிறப்புப் பாயிரப் பொருள்

நூலைக் கற்கப் புகும் பொழுது நூலைப் பற்றி முதற்கண் அறிய அவாவப் படுவனவற்றை இரண்டு பழைய* நூற்பாக்கள் தெரிவிக்கின்றன.

அவற்றின்படி அவை:-

(1) ஆக்கியோன்பெயர், (2) வழி, (3) எல்லை, (4) நூற்பெயர், (5) யாப்பு, (6) நுதலிய பொருள், (7) கேட்போர், (8) பயன். இவை ஒரு நூற்பாவில் சொல்லப் பட்டன(1)

(9) காலம், (10) களன், (11) காரணம், இவை மற்றொரு நூற்பாவில் சொல்லப்பட்டன.(2) இவை பற்றித் தொல்காப்பியம் முதலிய இலக்கண நூல்களின் உரைகளில் விரிவாகச் சொல்லப்படும். யோகிகள் இலக்கணத்திற்காக, 'தொல்காப் பியப் பாயிர விருத்தி, தொல்காப்பிய முதற் சூத்திர விருத்தி'- என்னும் இரு உரை களைச் செய்துள்ளார். அவற்றுள் பாயிர விருத்தியில் மேற்கண்டவை பற்றி விளக்கி யுள்ளார்.

யோகிகள் தாம் செய்த விருத்தியுரைகளை இப்பாடியத்துள்ளும் சில இடங் களில் சுட்டுவார்.

'மேற்காட்டிய பதினொன்றில் இரண்டாம் நூற்பாவில் கூறப்பட்ட மூன்றும் அத்துணைச் சிறப்பில்லாதன' என்பது யோகிகள் கருத்து. அதனை அவர் தமது பாயிர விருத்தியுள் கூறினார். ஆகவே, முதலிற் காட்டிய எட்டையும் உள்ளத்துட் கொண்டே, இங்கு நிகழக்கூடிய ஐயங்கள் இவை' என்பதற்காக அவற்றைச் சிறப்புப் பற்றிக் கீழ்வரும் முறையிற் கூறினார்.

1) பயன், (இந்நூல் பற்றி ஒழுகுதலால் வரும் பயன்)
2) கேட்போர், (இந்நூலைக் கேட்கத் தகுதியுடையவர்)
3) நுதலிய பொருள், (இந்நூல் தான் சொல்லக்கருதிய பொருள்)

---

1 ஆக்கியோன் பெயரே வழியே எல்லை
நூற்பெயர் யாப்பே நுதலிய பொருளே
கேட்போர் பயனோ(டு) ஆஎண் பொருளும்
வாய்ப்பக் காட்டல் பாயிரத் தியல்பே.

2 காலம் களனே காரணம் என்(று) இம்
மூவகை ஏற்றி மொழிநரும் உளரே.

4) யாப்பு, (இயைபு - 'இதற்கு முன் இன்ன நூலைக் கற்று, அதற்குப் பின் இதனைக் கற்க' என்பது. இப்பொருள் வடமொழியில் 'ஆனந்தரியம்' எனப்படும். 'அனந்தரம்' என்பதினின்றும் வருவது இது. அனந்தரம்-பின்)

5) நூற் பெயர்,

6) எல்லை, ('நூல் எந்த நாட்டிற்குச் சிறப்பாக உரியது' என்பது)

7) வழி, ('இந்நூல் எந் நூலை முதலாகக் கொண்டு தோன்றிற்று' என்பது)

8) ஆக்கியோன் பெயர், (நூலைச் செய்த ஆசிரியனது பெயர்)

இவற்றுள் 'கேட்போர், யாப்பு' என்னும் இரண்டிற்கும் யோகிகள் தாம் கொண்ட பொருளின்படியே இங்குக் குறித்தார். அவை பற்றிய தடை விடைகளை இவரது பாயிர விருத்தியில் காணுதல் வேண்டும். இங்கும் சிறிது குறித்துள்ளார்.

இந்த எட்டினையும் முதற்கண் முன்னுரையில் வினாவாகத் தோற்றுவாய் செய்து, விரிவுரையின் இடையில் அவ்வினாக்கட்கு உரிய விடைகள் இச் சிறப்புப் பாயிரத்தில் எவ்வாறு அமைந்துள்ளன என்பதையும் முடித்துக் காட்டினார்.

இச்சிறப்புப் பாயிரப் பாடம்

சிறப்புப் பாயிரத்திற்கு முன்னுரை கூறிய பின் அதன் பாடம் வருமாற்றைக் கீழ்க்காணுமாறு காட்டினார்.

மலர்தலை யுலகின் மாயிருள் துமியப்
பலர்புகழ் ஞாயிறு படரி னல்லதைக்
காண்டல் செல்லாக் கண்போல் ஈண்டிய
பெரும்பெயர்க் கடவுளின் கண்டுகண் ணிருள்தீர்ந்(து)
அருந்துயர்க் குரம்பையின் ஆன்மா நாடி
மயர்வற நந்தி முனிகணத் தளித்த
உயர்சிவ ஞான போதம் உரைத்தோன்
பெண்ணைப் புனல்சூழ் வெண்ணைச் சுவேதவனன்
பொய்கண் டகன்ற மெய்கண்ட தேவன்
பவநனி வன்பதை கடந்த
தவர்அடி புனைந்த தலைமை யோனே.

(யோகிகள் இப்பாடத்தில் சந்திகள் யாவும் அவ்வாறே அமைந்திருக்கக் காட்டியிருப்பாராயினும், யாழ்ப்பாணம் ஆறுமுக நாவலர் பதிப்பு ஒன்றைத் தவிர ஏனைய பதிப்புக்களில் சில பல சந்திகள் பிரித்தே பதிப்பிக்கப்பட்டுள்ளன. இங்கும் சில சந்திகளைப் பிரித்தெழுதும் முறையே கைக்கொள்ளப்படுகின்றது.)

பாடங்களை முழுதும் காட்டிய பின் **''எனவரும்''** என வாக்கியத்தை முடித்தல் பண்டைய வழக்கு. யோகிகளும் தமது சிற்றுரை பேருரைகளில் அவ்வாறு செய்துள்ளார்.

உரைவகை

இவ்வாறு பாடத்தை ஓதி. ''எனவரும்'' எனக் காட்டியபின்,
''இதன் பிண்டப் பொழிப்பு உரைத்துக் கொள்க''

எனக் கூறினார். 'பொழிப்புரை இரண்டு வகைப்படும்' என்பதை நூல் உரையுட் கூறுவர். அவற்றுள் **'பிண்டப் பொழிப்பு'** என்பது, பாடத்தில் உள்ள சொற்களை மீட்டும் கூறாமல், பாடத்தின் பொருள் முழுவதையும் ஒரே தொகுப்பாகத்தொகுத்துரைத்தல்.

கண்ணழித்துரை:-

இவ்வாறன்றிப் பாடத்தில் பல வாக்கியங்கள் இருக்குமாயின் அவற்றுள் ஒவ்வொன்றையும் தனித்தனி கூறி, அதுவதற்கு அங்கங்கே பொருள் கூறிச் செல்லுதல் **'கண்ணழித்துரை'** எனப்படும். கண் அழித்தல்—பொருத்துவாயை நீக்குதல்.

பிற்காலத்தில் ஒவ்வொரு சொல்லையும் தனித்தனி வைத்து, அதுவதற்குப் பொருள் கூறும் முறை கைக் கொள்ளப்பட்டது. அது, **'பதவுரை'** எனப் பெயர் பெற்றது. பாடத்தில் உள்ள பதங்களைத் தனித்தனியாகப் பிரித்துக் காட்டுதலை, **'பதச் சேதம்'** என்பர் வடமொழியாளர். தொல்காப்பியர் **''சொற் சிதர்த்தல்''*** என்றார்.

அகல உரை:

யோகிகள் சிற்றுரையில் மட்டும் பதவுரை கூறினார். பாடியத்துள் அகல உரை மட்டுமே கூறினார். அது பற்றி, இதன் பிண்டப் பொழிப்பைப் பாடியத்தைச் சொல்பவரும், கேட்பவருமே உரைத்துக் கொள்ளுமாறு கூறி விடுத்தார். அகல உரையே **'விருத்தியுரை'** எனப் பிற்காலத்தில் சொல்லப்பட்டது. விளக்க உரையும், **'விசேட உரை'** எனப்படும் சிறப்புரையும் தடைவிடைகளாய் வரும் ஆராய்ச்சியுரையும் அகல உரையின் பகுதிகளாகும்.

---

* தொல். எழுத்து –புணரியல்—''சொற்சிதர் மருங்கின் வழி வந்து விளங்காது''

கொண்டு கூட்டு

கண்ணழித்துரை அல்லது பதவுரை கூறுமிடத்து மூல பாடத்தில் உள்ள சொற்களைப் பொருளுக்கு ஏற்றபடி கொண்டு கூட்டி உரைக்கும் வழக்கம் பிற் காலத்தில் தோன்றிற்று. தொடக்கக் காலத்தில் பாடத்தில் உள்ள சொற் கிடக்கை முறையை மாற்றாமல் அங்ஙனம் கிடந்தவாறே வைத்துப் பொருள் உரைக்கும் வழக்கம் இருந்தது. புறநானூற்றின் பழைய உரை, புறப்பொருள் வெண்பா மாலை யின் பழைய உரை, முதலியன இவ்வாறு அமைந்திருத்தலைக் காணலாம். ஆயினும் யோகிகள் பாடத்தில் உள்ள சொற்களை 'இவ்விவ்வாறு கொண்டு கூட்டிப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்' என்பதைக் கூறியே சொல்வார். அவ்வகையில் இப்பாயிரத்தில் அவர் கொண்ட கொண்டு கூட்டு:

''மலர்தலை உலகின்...கண்போல்
அருந்துயர்க் குரம்பையின் ஆன்மா நாடிக்
கண்ணிருள் தீர்ந்து'
ஈண்டிய பெரும் பெயர்க் கடவுளின் கண்டு
மயர்வற நந்தி...தலைமை யோன்''

என்பது.

காரணம்—1

நூல் இறுதியில் காணப்படும் சிறப்புப் பாயிரமே நூலோடு உடன் தோன்றி யது போலவும், இப்பாயிரம் அதன் பின்னரே செய்யப்பட்டது போலவும் யோகிகள் கருதினார். அவர் அவ்வாறு கருதியதற்குக் காரணம் யாது என்பது இன்று நாம் அறியக்கூடியதாய் இல்லை. ஒருகால் அவர் கண்ட சிவஞான போதநூல் ஏட்டில், அல்லது உரை ஏட்டில் நூல் இறுதியில் உள்ள அந்தப் பாயிரம் மட்டுமே எழுதப்பட் டிருக்கலாம். அல்லது செவி வழிச் செய்தியாக, 'அந்தப் பாயிரமே முற்பட்டது'எனச் சொல்லப்பட்டிருக்கலாம். எவ்வாற்றாலோ யோகிகள், 'அந்தப் பாயிரம் மட்டுமே பழமையாக இருந்தது' என்னும் முடிவைக் கொண்டிருந்தார் என்பது.

''இப்பாயிரப் பொருள், நூல் இறுதியின்
'எந்தை சனற் குமரன்' என்னும் வெண்பாவாற்
பெறப்படுதலின், ஈண்டுங் கூறுதல், கூறியது
கூறலாம் பிற வெனின், - ஆகாது''

என இதன் பேருரைத் தொடக்கத்திலே தடை நிகழ்த்தி, அதற்குரிய விடையைக் கூறியிருத்தலால் நன்கு தெரிகின்றது.

இத்தடைக்கு அவர் கூறிய முதலாவது விடை:— 'இந்நூலைக் கற்கப் புகு வார்க்கு இந்நூல் பற்றி முன்னுரையிற் காட்டிய ஐயங்கள் முதற்கண்ணே நிகழு மாதலின், அவ்வையத்தை அப்பொழுதே நீக்குதற் பொருட்டு நூல் இறுதியில்

முன்பே கூறப்பட்டிருப்பதை எடுத்து முதலிலே இப்பாயிரத்தின் ஆசிரியர் கூறியதல்லது, இந்நூற்குச் சிறப்புப் பாயிரம் இல்லாமை கருதி அதனைச் செய்ய விரும்பிக் கூறினாரல்லர். ஆகவே, 'இதற்கு யான் சிறப்புப் பாயிரம் செய்வேன்' எனக் கருதி அவர் செய்தாலன்றோ இது கூறியது கூறலாகும்' - என்பது.

ஓரிடத்தில் முன்பு சொல்லப்பட்டதனைப் பிறிதோரிடத்து ஓர் இன்றியமையாமை கருதி ஒருவர் எடுத்துக் கூறுதலை, "**தந்துரைத்தல்**" என்பர் ஆகலின், அது 'கூறியது கூறல்' என்னும் குற்றம் உடையதாதற்கு இல்லை.

'பாயிரம்' நூல் இறுதியில் சொல்லப்பட்டிருப்பின் அதனை மேற் குறித்த காரணம் பற்றி முதற்கண்ணே தந்துரைக்கும் வழக்கம் உண்டு' என்பதற்கு எடுத்துக் காட்டாக, '**மிருகேந்திரம்**' என்னும் உபாகமத்தின் இறுதியில் சொல்லப்பட்ட அந்த ஆகமத்தின் வரலாற்றை அவ்வாகமத்திற்கு உரை செய்த '**நாராயண கண்ட ஆசிரியர்**' என்பவர் அந்த ஆகமத்தின் முதலிலேயே தந்துரைத்தமையைக் கூறினார்.

காரணம்-2

இனி இரண்டாவது விடை:—

'இச்சிவஞான போதநூல், பொருளைப் பொதுவகையாற் கூறும் பொதுவதிகாரமும், உண்மை வகையாற் கூறும் உண்மையதிகாரமும் என இரண்டதிகாரமாகப் பகுத்துச் செய்யப்பட்டது. இச்செய்தி நூல் இறுதியில் உள்ள பாயிரத்துள் சொல்லப்படாமையால், அதனைச் சொல்ல வேண்டிய இன்றியமையாமை பற்றி அதனைச் சொல்லவே இப்பாயிர ஆசிரியர் இப்பாயிரத்தைச் செய்யப் புகுந்தார். அங்ஙனம் புகுந்து செய்யும் பொழுது 'அதனை மட்டுமே கூறின் நிரம்பாது' என்று, சிறப்புப் பாயிரத்துள் கூற வேண்டுவன யாவற்றையும் கூறினார். ஆகவே அவர் கூற்றுத் தலையாயதொரு பயன் பற்றி எழுந்ததாகலின், அது யாதொரு பயனுமின்றிக் கூறியது கூறினமை யாகாது'—என்பது.

ஓரிடத்தில் சொல்லப்பட்டதனையே மற்றொரிடத்தில் யாதொரு பயனும் இன்றிச் சொல்லப்படுவதே 'கூறியது கூறல்' என்னும் குற்றமாகச் சொல்லப்படும். அவ்வாறன்றி முன்பு ஓரிடத்தில் சொல்லியதை யாதானும் ஒரு பயன் கருதி மீட்டும் மற்றோரிடத்தில் சொல்லுதலை '**அனுவாதம்**' என்னும் குணமாகக் கொள்வர். அனுவாதம்-பின்னர்க் கூறுதல். இதனை '**வழிமொழிதல்**' எனவும், '**பெயர்த்துரை**' எனவும் கூறுவர். அனுவாதத்திற்கு முன்பு சொல்லப்பட்டது. '**புரோ வாதம்**' எனப்படும். புரோ வாதம்—முன்பு சொல்லியது. "எந்தை சனற் குமரன்" என்னும் பாயிரத்தைப் புரோவாதமாகவும், இப்பாயிரத்தை அனுவாதமாகவும் யோகிகள் குறித்தார்.

இதன் பிண்டப் பொழிப்பு

சிற்றுரையில் கூறப்பட்ட பதவுரையைக் கொண்டு இப்பாயிரத்தின் பிண்டப் பொழிப்பை உரைத்துக் கொள்ளுதல் எளிதாகும். அவ்வாறு உரைத்துக் கொள்க.

சிறப்புரைப் பொருள்

''**மா இருள்**'' என்றதனால் 'நிலவுலகம் முழுவதையும் ஒருங்கே மூடிக் கொள்ளும் பெருநிலையை உடையது இருள்' என்பது குறிப்பால் உணர்த்தப்பட்டது. மா- பெருமை

''மாயிருள்'' என்றதை, 'மா இருள்' என்று பிரிக்காமல், 'மாய் இருள்' என பிரித்து, 'மாயும் தன்மையை உடைய இருள்' எனவும் பொருள் கொள்ளலாம்.

'இவ்விருள் உலகத்தில் காணப்படும் புற இருள் ஆதலாலும், இது விளக்கு, நிலா, வெயில் முதலியவைகளால் விரைவில் மறைதலால்-மாய் இருள் எனப்பட்டது என்றும், 'இருள் இவ்வாறு மறைதல் யாவராலும் நன்கறியப்பட்டதாயினும் இது' போல எளிதில் மாயாத அக இருள் ஒன்று உண்டாதலின், அதனினின்றும் இதனைப் பிரித்துக் காட்டுவதற்கு இந்த மாய்தல் தன்மை எடுத்துக் கூறப்பட்டது, என்றும் விளக்க உரை கூறலாம்.

இந்த இருளின் இயல்பு முதலியன இரண்டாம் சூத்திர பாடியத்துள் 'கண்ணிந்திரியம்' என்னும் தலைப்பின் கீழ் விளக்கப்படும்.

உவமச் சிறப்பு: -

''**பலர் புகழ் ஞாயிறு**'' என்றதனால், ஞாயிறு பல சமயத்தாராலும் புகழப்படுதல் விளங்கும். ஞாயிறு – சூரியன்.

'நிலவுலகம் முழுதும் பரந்த இருளை வானத்தின்கண் ஒரு பக்கத்தில் எழுந்து போக்குகின்ற ஞாயிறு போன்றது இச் சிவஞான போத நூல்' என, இந்நூற்கு ஞாயிறு உவமையாகக் கூறப்பட்டது. அதனால், 'சிவஞான போதநூல் பல சிவாகமங்களுள் ஓர் ஆகமத்தின்கண் தோன்றி, தன்னைக் கற்றுணரும் மாணாக்கரது பெரிய அக இருளைப் போக்குவது' என்பது குறிப்பால் அறிவுறுத்தப்பட்டது.

('இத்தமிழ்ச் சிவஞான போதம் வடமொழிச் சிவஞான போதத்தின் மொழிபெயர்ப்பு என்பது இப்பாடியம் உடையார் கூறுவது' என்பது மேலே குறிக்கப்பட்டது.)

இன்னும் உலகத்து இருள் பிறவற்றால் முற்ற நீங்காது; ஞாயிற்றினாலே முற்ற நீங்கும். ஆகவே, 'அத்தகைய ஞாயிறு போன்றது இந்நூல்' எனக் கூறியதனால் அக இருளாகிய அஞ்ஞானம் பிற சமய தத்துவ நூல்களால் முற்ற நீங்காது; இந்நூலினாலே முற்ற நீங்குவதாகும்' என்பதும் குறிப்பினால் அறிவிக்கப்பட்டதாம்.

ஞாயிற்றின் தோற்றத்தால் விளையும் பயன் இரண்டு: ஒன்று முதற் கண் இருள் நீங்குதல்; மற்றொன்று, கண் பொருள்களைக் காணுதலும், பின் அவற்றை மனம் முதலிய உட்கருவிகள் 'இஃது இன்ன பொருள்' எனத் துணிதலும் ஆகும்.

நிருவிகற்பக் காட்சி

கண் முதலிய பொறிகள் உருவம் முதலிய புலன்களை 'இஃது ஓர் உருவம், இஃது ஓர் ஓசை' என்றாற் போலப் பொதுவாகவே உணரும். அவ்வாறு பொதுவாக உணர்தல் **'நிருவிகற்பக் காட்சி'** எனப்படுகின்றது.

சவிகற்பக் காட்சி

கண் முதலிய பொறிகள் மேற் கூறியவாறு பொதுவாகக் கண்ட புலன்களை மனம் முதலிய உட்கருவிகளே ஆராய்ந்து, 'இஃது இன்ன உருவம், இஃது இன்ன ஓசை' என்றாற்போலச் சிறப்பாக அறுதியிட்டு உணரும். ஒரு நிலையாக அறுதியிட்டு உணரும் உணர்வு **துணிபுணர்வும்,** 'அதுவோ, இதுவோ, வேறொன்றோ' என்றாற் போலப் பல நிலையாக உணர்தல் **ஐய உணர்வும்** ஆகும். ஐய உணர்வு, துணி புணர்வு, இரண்டும் மனம்முதலிய உட்கருவிகளால் ஆவனவேயல்லது, கண்முதலிய வெளிக் கருவிகளால் ஆவன அல்ல. ஐய உணர்விற்குப் பின் நிகழ்வதாகிய துணி புணர்வே **'சவிகற்பக் காட்சி'** எனப்படுகின்றது.

எனவே, இருள் நீங்கிய பின் இந்த 'நிருவிகற்பக் காட்சி, சவிகற்பக் காட்சி' என்னும் இருவகைக் காட்சிகளும் நிகழ்தல் ஞாயிற்றின் தோற்றத்தால் கண்கள் அடையும் இரண்டாவது பயனாகும். நிருவிகற்பக் காட்சி நிலைத்து நின்றால்தான் சவிகற்பக் காட்சி உண்டாகும்.

நிருவிகற்ப சவிகற்பங்களின் விளக்கம்

'விகற்பம்' – என்னும் வடசொல்லிற்கு **'வேற்றுமை'** என்பது பொருளாகும். ஆகவே, 'நிருவிகற்பம்' என்பதற்கு, 'வேற்றுமையின்மை' என்பது பொருளாகும். வேற்றுமையாவன, சவிகற்பக் காட்சியில் தோன்றுகின்ற பெயர் முதலியன. குடத்தைக் காண்கின்ற ஒருவன் 'இது குடம்' என்று முடிவாக உணரும் பொழுது, 'அது குடம் அல்லாத வேறு எந்தப் பொருளும் அன்று' என்பதையும் உடன் உணர்கின்றான். ஆகவே, அது பொழுது அவன் குடத்தின்கண் குடம் அல்லாத பிற பொருள்களோடு குடத்திற்கு உள்ள வேற்றுமைகளை உணர்தலாற்றான் எதிரில் உள்ள பொருளை, 'குடம்' என்று உணர முடிகின்றது. எனவே, எந்தப் பொருளையும் 'இஃது இன்ன பொருள்தான்' என்று அறுதியிட்டு உணர்தல், அப்பொருளின்கண் பிற, பொருளோடு அதற்கு உள்ள வேற்றுமையை உணர்வதாலேயே நிகழ்தல் தெளிவாகும். இந்த வேற்றுமையை உணராத பொழுது எல்லாப் பொருளும் ஒரு பொருளாகத்தான் தோன்றும். அவ்வாறு தோன்றுதல் பொதுக்காட்சியே. **இப்பொதுக் காட்சியே** 'நிருவிகற்பக் காட்சி' அஃதாவது, 'வேற்றுமையில்லாத காட்சி' எனப்படுகிறது.

இனி ஒரு பொருளை, 'இஃது இன்ன பொருள்தான்' என்று துணிவாக உணரும் பொழுது அதன் பெயர் முதலிய வேற்றுமைகள் உணரப்படுவதால் அத்துணிவுக் காட்சி' 'சவிகற்பக் காட்சி' அஃதாவது, 'வேற்றுமைகளை உடைய காட்சி' எனப்படுகின்றது. சவிகற்பம்—வேற்றுமையோடு கூடியது. எனவே இது **சிறப்புக் காட்சியாகும்.**

சவிகற்பக் காட்சிக்கு ஏதுவாவன:

சவிகற்பக் காட்சியாகிய சிறப்புக் காட்சிக்கு ஏதுவாகப் பொருள்களிடத்து உள்ள வேற்றுமைகள் ஐந்தாகச் சொல்லப்படுகின்றன. அவை:

பெயர், சாதி, குணம், கன்மம், பொருள் என்பன.* பெயர்—சாத்தன், கொற்றன் என்றாற் போல்வன. 'குடம், ஆடை' என்றாற் போல்வனவும் பெயர்களே. 2) சாதி—அந்தணன், அரசன், வணிகன் என்றாற் போல்வன. 'குடம், ஆடை, அணிகலம்' என்றாற் போல்வனவும் சாதியே. (3) குணம்-பண்பு. அது பற்றி, 'கரியன், செய்யன், நெடியன், குறியன்' என்றாற் போல்வன வரும். (4) கன்மம்-தொழில். அது பற்றி கடுநடையன் மென்னடையன் என்றாற்போல்வன வரும். (5) 'பொருள்' என்பது இங்கு உடைமையை. அது பற்றி 'குழையன்' (குழையை அணிந்துள்ளவன்) 'வெள்ளாடையன்' என்றாற் போல்வன வரும். இவற்றால் பொருள்தோறும் உள்ள இந்த வேறுபட்ட பகுதிகளே இங்கு, 'விகற்பம்' எனப்படுகின்றன. ஆகவே, இவ்வேற்றுமைகளில் ஒன்றையும் காணாத காட்சி நிருவிகற்பக் காட்சியும், இவ்வேற்றுமைகள் அனைத்தையும் காணும் காட்சி சவிகற்பக் காட்சியும் ஆகின்றன.

நூலது பயன்:-

உவமை பற்றி அறியப்படுகின்ற இருள் நீக்கம், நிருவிகற்பக் காட்சி, சவிகற்பக் காட்சி என்பவற்றாலே உவமிக்கப்படும் பொருளாகிய இந்நூலினது தன்மையும் குறிப்பால் உணர்த்தப்பட்டது. அஃதாவது, இந்நூலைக் கேட்கும் கேள்வியாலே **அகஇருள்** அல்லது **ஆணவ மலம்** நீங்குதலும், அங்ஙனம் நீங்குதலாலே பொருள்களது இயல்பை முன்னர் ஆராய்ச்சியளவிலே பொதுவாக உணர்தலும், பின்னர் அதனை அனுபவத்தில் உண்மையாக உணர்தலுமாம்.

நூலின் அளவு:

இனி மற்றொரு கருத்தும் இவ்வுவமையாலே பெறப்படுகின்றது. அஃதாவது, 'இந்நூல் (சிவஞான போதம்) பன்னிரண்டு நூற்பாக்களாலே ஆயது' என்பது. அது 'துவாதசாதித்தர் உளர்' என்னும் மரபினாலாம். துவாதசம் - பன்னிரண்டு. ஆதித்தர் சூரியர். 'ஒவ்வொரு மாதத்திலும் ஒவ்வொரு சூரியனாகப் பன்னிரண்டு மாதங்களிலும் தோன்றுகின்ற சூரியர் பன்னிருவர்' என்பது புராண வழக்கு. ஆகவே, இப்பாயிரத்துள் 'ஞாயிறு' என்றதைச் சாதி யொருமையாக வைத்து நோக்கினால் 'ஞாயிறு பன்னிரண்டு' என்னும் பொருள் தோன்றும். அதனால் 'இந்நூல் பொதுவில் ஒன்றாயினும், இதன் உட்பிரிவு பன்னிரண்டு' என்பது தோன்றுதற்கு வழியுளதாகின்றது. அப்பன்னிரண்டாவன பன்னிரண்டு சூத்திரங்களாம்.

ஆராய்ச்சியுணர்வு அனுபவ உணர்வுகள்:—

இந்நூலைக் கேட்கும் பொழுது முதற்கண் தோன்றுவதாகிய 'ஆராய்ச்சியுணர்வையும், அதன் பின் தோன்றும் அனுபவ உணர்வையும் யோகிகள் மிக விரிவாக

---

*சிவஞான சித்தியார் - சுபக்கம்—அளவையியல் - 3

எடுத்துக் கூறினார். 'அவற்றுள்ளே இந்த நூற் கருத்து முழுதும் ஒருவாறு அடங்கி விட்டன' என்று கூறலாம்.

தொகுத்துச் சுட்டல்

'நூலில் விரிவாகச் சொல்லப்படும் பொருளைப் பாயிரத்துள் சுருக்கமாகத் தொகுத்துக் காட்டல் வேண்டும்' என்பது ஒருமுறை. இவ்வாறு தொகுத்துக் காட்டும் பாயிரம் **'பதிகம்'** எனப்படுகின்றது.

"பதிகக் கிளவி பல்வகைப் பொருளைத்
தொகுதியாகச் சொல்வது தானே"

''பாயிரத் திலக்கணம் பகருங்காலை
நூல்நுதல் பொருளைத் தன்னகத் தடக்கி''

என்பது இலக்கண நூல்களில் பழமையாகச் சொல்லப்பட்டு வரும் நூற்பாக்கள்.

இப்பாயிரத்துள், ஆராய்ச்சி உணர்வு நிகழும் முறை ''அருந்துயர்க் குரம்பையின் ஆன்மா நாடி'' என்பதனால் குறிக்கப்பட்டது. குரம்பை-குடில். அது குடில் போன்ற உடம்பை இங்குக் குறித்து நின்றது.

இருவகை ஆன்மா

''ஆன்மா'' என்பது பொதுச் சொல்லாய் இங்கு, **'சீவான்மா, பரமான்மா'** என்னும் இரண்டையும் குறிக்கின்றது. சீவான்மா—உயிர். பரமான்மா - கடவுள்.

உலகின் நாற் கூறுகள்

உயிர்கள் தமக்கு உதவியாகப் பெற்றுள்ள பொருள்கள் பொதுவாக 'உலகம்' என்று சொல்லப்படும். 'அந்த உலகம் —**தனு, கரணம், புவனம், போகம்** என நான்கு கூறுபடும்' என்பது சைவ சித்தாந்தம். தனு - உடம்பு. கரணம்—அவ்வுடம்பின் புறத்தும், அகத்தும் அமைந்துள்ள கருவிகள். புவனம்—உடம்போடு கூடிய உயிர்கள் உலாவும் இடம். போகம்—உயிர்களது இன்பத் துன்ப நுகர்ச்சிக்குச் சார்பாய் உள்ள பொருள்கள். ''அருந்துயர்க் குரம்பையின்'' என்பதில் தனு முதலிய நான்கனுள் தனு ஒன்றே கூறப்பட்டது. இதனை, **தலைமை பற்றிய வழக்காகக்** கொள்கின்றார் யோகிகள்.

தலைமை பற்றிய வழக்கு

தலைமை பற்றிய வழக்காவது, கூற வேண்டிய பொருள்கள் பல உளவாயினும் அவற்றுள் தலையாயது ஒன்றை மட்டும் கூறி, 'ஏனைய எல்லாம் அதன் கீழ் அடங்கும் என விடுத்துப் போதல். எடுத்துக்காட்டாக, 'இவ்விடத்திற்கு அரசன் நேற்று வருகை தந்தான்' எனக் கூறினால், அமைச்சர் முதலிய அரசச்சுற்றத்தாரும் உடன் வந்தமை தானே பெறப்படும். 'இவன் இரண்டுவேளையும் சோறே உண்பான்' என்றால், சோற்றுக்கு உரிய கறி முதலியவற்றையும் உடன் உண்ணுதல் தானே பெறப்படும். இங்ங

னம் பல பொருள்களுள் தலைமையாயதனைக் கூறவே, தலைமையில்லாதன தாமே பெற வைத்தலே **தலைமை பற்றிய வழக்காகும்.**

எனவே, இங்கு அடையப்படும் ஆராய்ச்சியுணர்விற்கு—தனு, கரணம், புவனம், போகம்-என்னும் நான்குமே ஏது ஆவனஆயினும்,தலைமை பற்றித் 'தனு' ஒன்றனையே கூறினார் இப்பாயிர ஆசிரியர் ஆதலின், ஏனைய கரணம் முதலியனவும் உடன் கொள்ளவேபடும் எனக் கொள்கின்றார் யோகிகள்.

ஆராய்ச்சியால் தோன்றுவன:

தனு முதலிய நான்கும் பற்றி ஆராயுமிடத்து உணரவரும் பொருள்களை யோகிகள் முறையாகத் தந்துள்ளார்.

1) உடம்பு சடம் (அறிவில்லது). ஆகவே நாள்தோறும் தோன்றுகின்ற இன்பத் துன்ப உணர்வுகள், அல்லது அனுபவங்கள் உடம்பிற்கு உரியனவாதற்கு இல்லை. அதனால் உடம்பிற்கு வேறாய் உடம்பினுள்ளே ஒரு பொருள் இருத்தல் வேண்டும்; அஃதே – ஆன்மா-என்றும்,–உயிர்-என்றும் சொல்லப்படுகின்றது.

2) ஓர் உடம்பின்கண் தோன்றுகின்ற இன்பத் துன்பங்கள் மற்றோர் உடம் பின்கண் தோன்றாமையால் உடம்பு தோறும் உள்ள ஆன்மாக்கள் வேறு வேறே யாம்.

3) இன்பத் துன்பங்களை அறிந்து அனுபவிப்பதால் ஆன்மா அறிவுடைப் பொருளாகும். ஆகவே, அறிவுடைப் பொருளாகிய ஆன்மா, அறிவில்லாத சடப் பொருளாகிய உடம்பில் கட்டுண்டு நிற்கத் தேவையில்லை. ஆயினும் கட்டுற்று நிற் றலால், அங்ஙனம் நிற்றற்குக் காரணமான ஒரு குறை அதற்கு இயல்பாகவே இருத்தல் வேண்டும்.

4) குறை இயல்பாகையால், அந்தக் குறையுடன் இருந்த நிலையே ஆன்மா வின் **முதலாவது நிலையும்**, அந்தக்குறை காரணமாக ஆன்மா அறிவில்லதாகிய உடம்போடு கூடி வாழ்ந்து வரும் நிலை **இரண்டாவது நிலையும்** ஆகும். உடம்போடு கூடியதனாலே ஆன்மாவிற்குக் குறையற்ற அமைதி நிலை காணப்படாமையால், அதற்கு யாதொரு குறையும் இல்லாத அமைதி நிலை ஒரு காலத்தில் வாய்ப்பதே யாகும். அந்நிலை அதற்கு **மூன்றாவது நிலையாகும்**. ஆகவே, ஆன்மாக்கள் அடையும் நிலை மூன்றுள்ளனவாம்.

(குறை எனக் குறிக்கப்பட்டது 'ஆணவம்' என்னும் மலமாகும். மலம்–அழுக்கு. அஃது ஆன்மா என்று உண்டோ அன்றே அதனைப் பற்றியிருத்தலால், **'சகச மலம்'** எனப் பெயர் பெற்றது. **சகசம் உடன்தோன்றியது, இயற்கை.**

ஆன்மா இயற்கையில் அழுக்குடையதாய் இருத்தலின் அந்த அழுக்கைப் போக் கிக் கொள்ளுவதற்காகவே செயற்கை அழுக்காகிய தனு, கரணம், புவனம், போகம்

என்பவற்றோடு அது கூட வேண்டுவ தாயிற்று. தனு முதலிய நான்கும் **'மாயை'** என்னும் மலமாகும்.

'தனு முதலியனவும் ஆன்மா விரும்பியவாறே அதற்கு அமையாமலும், விரும்பிய வாறே செயற்பட முடியாமலும் இருக்கக் காண்கின்றோம். ஆகையால், அவ்வாறு அவை வேறு வகையாகச் செயற்படுதற்கு வேறொரு காரணம் இருத்தல் வேண்டும்; அதுவே **'கன்மம்'** என்றும், **'வினை'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றது. இதுவும் ஓர் அழுக்கு. மாயையும், கன்மமும் செயற்கையாகப் பற்றினது. ஆகையால் அவை **'ஆகந்துக மலம்'** எனப்படுகின்றன. (**ஆகந்துகம்–பின் வந்தது; செயற்கை.**).

ஆன்மா ஆணவமலம் ஒன்றோடு மட்டும் தனித்திருந்த முதலாவது நிலை **'கேவல நிலை'** எனப்படுகின்றது. **'கேவலம்–தனிமை'**. பின்பு மாயை கன்மங்களோடு கூடிய இரண்டாவது நிலை **'சகல நிலை'** எனப்படுகின்றது. **சகலம்–கலையோடு கூடினது**. 'கலை' எனப்படுவது மாயையே. சகல நிலையில்தான் ஆன்மாப் பிறப்பும், இறப்பும் மாறி மாறி வர, அந்தச் சுழலுக்குட்பட்டுச் சுழல்கின்றது. பிறப்பு இல்லையேல் இறப்பு இல்லை. எனவே, உயிருக்குப் பிறப்பின்றி ஒரு நிலையே இருக்கும் நிலையும் உண்டாகும். இந்நிலையே **'வீடு'** என்றும், **'முத்தி'** என்றும், **'மோட்சம்'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றது. இந்நிலை இயற்கையும், செயற்கையுமாகிய மூன்று அழுக்குக்களும் நீங்கிய நிலை. ஆகையால், இது **'சுத்த நிலை'** எனப்படுகின்றது.

நிலை, வடமொழியில் **'அவத்தை'** எனப்படுகின்றது. ஆகவே, 'கேவலம், சகலம், சுத்தம்' – என ஆன்மாக்கள் அடையும் அவத்தை மூன்றாகின்றன.

'கேவலம், சகலம்' என்னும் இரண்டு நிலைகளும் ஆன்மா மலத்திற் கட்டுண்டு நிற்கும் நிலையாதலின் அந்நிலை **'பந்தம்'** எனப்படுகின்றது. பந்தம்—கட்டு. பந்தம் என்னும் வட சொல் **'பெந்தம்'** என்றும், **'பெத்தம்'** என்றும் திரிந்தும் வரும். பந்தம் அல்லது கட்டினின்றும் நீங்கிய நிலையே வீடு. 'வீடு' என்பதற்கு 'விடுதலை' என்பதே பொருள். 'முத்தி, மோட்சம்' என்னும் வடசொற்களுக்கும் அதுவே பொருள்.

எனவே, 'ஆன்மா உடம்போடு கூடுதற்கு ஏதுவாகிய பந்தத்தினாலே அதற்கு, 'கேவலம், சகலம், சுத்தம் என்னும் மூன்றவத்தைகள் உளவாகும்' என்பது அறியப் படுகின்றது.

5. ஆன்மா தனது நீண்ட, நெடிய பயணத்தில் மேற்கூறிய மூன்று நிலைகளை அடைதலேயன்றி, அம் மூன்றில் இடைக்கண் உள்ள 'சகலம்' என்னும் ஒரு நிலையிற்றானே ஐந்து நிலைகளை அடைதல் அனுபவத்தில் அறியப்படுவது. அவை, **நனவு, கனவு, உறக்கம், பேருறக்கம், உயிர்ப்படங்கல்'** என்பன. அவை முறையே, **சாக்கிரம், சொப்பனம், சுழுத்தி, துரியம், துரியாதீதம்'** என வடமொழியில் சொல்லப் படுகின்றன. நனவு–விழித்திருக்கும் நிலை.

6. நனவிலும் (விழித்திருக்கும் நிலையிலும்) ஆன்மாக்கட்கு அறிவு எஞ்ஞான்றும் ஒரு படித்தாக நில்லாது 'நினைப்பு, மறப்பு-மீட்டும் நினைப்பு, மறப்பு' என

இவை மாறி மாறி வருதலால் 'நனவு' என்னும் அவ்வொரு நிலையிற்றானே நிலை வேறுபாடுகள் பல உள்ளனவாகும்.

7. ஆன்மாக்கள் உடம்போடு கூடிநிற்பினும் அவ்வுடம்பு அவை விரும்பிய வாறே அமையவில்லை. அவ்வுடம்புகள் இன்பம் ஒன்றையே தாராமல் துன்பத்தை யும் தருகின்றன. சில வேளைகளில் உடம்பு முதலியன பொறுத்தற்கரிய பெருந்துன் பத்தையும் தருகின்றன. அங்ஙனமாகவும் உடம்பில் உள்ள உயிர்கள் அதனினின்றும் நீங்க முடியாமல் கட்டுற்று, அத்துன்பங்களைப் பட்டே ஆக வேண்டியுள்ளது. 'உடம்பு நீங்கிப் போகாது நிலை பெறல் வேண்டும்' என்று அதில் உள்ள உயிர் விரும்பி, அதற்கு ஆவன செய்யும் பொழுது உடம்பு தானாக நீங்கி விடுகின்றது. இனி 'இவ் வுடம்பு வேண்டா' என்று வெறுக்கும் பொழுது நீங்காது நிற்கின்றது. ஆகவே, தனு முதலிய நான்கும் உயிர்களின் கட்டுப்பாட்டிற்கு உட்படாமை தெளிவு. அது தெளி வாகவே, அவை வேறு ஓர் ஒழுங்கில் செல்லுதல் விளங்குகின்றது. அதனால் தனு முதலியவற்றைத் தன் விருப்பப்படி உயிர்கட்குப் படைத்துக் கொடுக்கின்ற முதல்வன் ஒருவன் உளன் ஆவான். ஆகவே, நூல்களில் '**பரமான்மா**' என்று குறிக்கப்படுகின்ற அவன் இருத்தல் உண்மையேயாகும்.

8. 'பரமான்மா' எனப்படுகின்ற அவன் தனு முதலிய நான்கையும் படைக்கின் றான், காக்கின்றான். அழிக்கின்றான்-என்பது விளங்குதலால், அவன் முத்தொழிற் குமே முதல்வன்தான். அதனால், படைப்பவன், காப்பவன், அழிப்பவன் என ஒவ் வொரு தொழிற்கு மட்டுமே முதல்வராகச் சொல்லப்படுகின்ற மூவர், அல்லது **மும் மூர்த்திகள்** அதிகார மூர்த்திகளேயன்றி, முதல்வராகார். முதல்வன் இம் மும்மூர்த்தி களின் வேறான நான்காமவனாகும். அவனே யாவரிலும் மேலாய், அனைவரையும் தொழிற்படுத்தி நிற்பன்.

9. படைத்தல், காத்தல், அழித்தல் என்னும் முத்தொழில்களை மூவர் வழி யாக முதல்வன் செய்விப்பானாயினும் அம் மூவருக்கு மேற்பட்ட உலகங்கள் உள ஆதலின் அவற்றைப் படைத்தல் முதலிய முத்தொழிலையும் தான் நேரே செய்பவ னாவான். இவ்வாற்றால் 'முத்தொழில்கட்கும் **ஏவுதல் கருத்தாவாயும், இயற்றுதல் கருத்தாவாயும்** இருத்தல் வேண்டுதலின் முதல்வன் தன்னளவில் தான் அவத்தை வேறுபாடுகள் (நிலை வேறுபாடுகள்) இலன் ஆயினும், உயிர்களின் பொருட்டு '**இல யம், போகம், அதிகாரம்**, என்னும் அவத்தை வேறுபாடுகளை உடையவனாவன். **இல யம்-ஒடுக்கம்.** போகம்-**காத்தல். அதிகாரம் – ஆக்குதல்.** இந்த அவத்தை வேறுபாடு களால் அவன் 'விகாரி' (நிலை திரிதலையுடையவன்) போலத் தோன்றினாலும், இந் நிலை வேடங்கட்டி ஆடுவார் புனைந்து கொள்ளும் வேடம் போல்வனவே ஆதலால் உண்மையில் அவன் 'நிருவிகாரியே' (நிலை திரியாதவனே) ஆவான்.

10. தனு, கரணம் முதலியன சித்தன்றி (அறிவுடையன ஆகாமல்) சடமேயாய் (அறிவில்லனவேயாய்) இருத்தலானும், அவை தோன்றி, நின்று, அழிவன ஆதலா லும் **செயற்கைப் பொருளேயாம்.** ஆகவே, செயற்கைப் பொருள்கள் யாவும் இயற் கையாயுள்ள மூல சடப் பொருளின் பரிணாமமாகவே அமையும் ஆதலால், தனு,

கரணம்முதலாகச் சொல்லப்படுகின்ற உலகங்கள் சடமாகிய மூலப்பொருளினின் றே தோன்றுவனவாகும். அந்தச் சட மூலப் பொருள், தானே செயற்கைப் பொருள் களாய்ப் பரிணமியாது, செய்விப்போன் ஒருவனாலேயே பரிணமிக்கும் ஆதலின், அந் தச் சட மூலப் பொருளினின்றும் முதல்வனே தனு கரணாதிகளை தோற்றுவித்துக் காத்துப் பின்பு ஒடுக்குவான்.

'தனு முதலியவற்றைக் கருவியாக வைத்துக் காய்தல், உவத்தல் இன்றி நவுடு நின்று ஆழ்ந்து சிந்திக்கும் பொழுது இவையெல்லாம் புலப்படும்' என்று பாடியம் உடையார் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

(இவையேயன்றி இன்னும் சிலவற்றையும் இவற்றோடு ஒருங்கு சேர்த்துக் காட்டினார். ஆயினும், அவை மேற்கூறியவாறு ஆராயும் நிலையில் புலனாதல் அரி தாகலின், 'நூலின்கண் சொல்லப்படுவனவற்றை ஒருவாறு முதற்கண் அறிவித்து விடல் வேண்டும்' என்னும் கருத்தினால் அவை இங்குத் தந்துரைக்கப்பட்டன என்றே கொள்ளுதல் வேண்டும். ஆகவே, அவை நூலினுள்ளேதான் இனிது விளங்கு வனவாகும்.)

அளவைகள் சில :

நேரே கண்டறியப்படாத பொருளை இவ்வாறு சிலவற்றைக் கருவியாகக் கொண்டு ஆராய்ந்துணர்வது அளவை நூல்களில் **'வழியளவை'** என்றும், **'கருதல ளவை'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றது. **'அனுமானப் பிரமாணம்'** என்பது இதனைக் குறிக்கும் வடசொல்லாகும்.

நேரே கண்டுணரவும், சிலவற்றைக் கருவியாகக் கொண்டு ஆராய்ந்துணரவும் முடியாதவற்றை உண்மை நூல்கள் வழியாக உணர்தல் தமிழில் **'உரையளவை'** என் றும், வடமொழியில் **'ஆகமப் பிரமாணம்'** என்றும் சொல்லப்படும். உலகர் மொழி யயும் தருக்க நூல்கள் **'சத்தப் பிரமாணம்'** எனக் கூறும். அது சித்தாந்தத்திற்கு ஒவ்வாது.

மேலே காட்டிய ஆராய்ச்சி வழியளவையேயாகும். ஆயினும் அவை வெறும் ஆராய்ச்சியாய் இல்லாமல், முன்னமே நூல்கள் வழியாகக் கேட்டுணர்ந்தவற்றை உறுதிப்பட உணர்ந்து கொள்ளுதற்கு உரிய ஆராய்ச்சியேயாகும். அது பற்றியே யோகிகள் ஆராய்ந்து' என வாளா கூறாமல்,

'ஆகம அளவை சார்பாகத் தலைநின்று
வழியளவையான் ஆராய்ந்து'

என்றார். தலை நிற்றல் – ஆயத்தமாய் நிற்றல். பாயிரத்துள் அருந்துயர்க் குரம்பை யின்———நாடி ''என வந்தமையால், நாடுதல் ஆராய்தல் ஆதலின், அதனால், ''வழி யளவை யான்'' என்பது சொல்லாமலே விளங்கும் எனக் குறித்தார். குரம்பையின் குரம்பை வழியாக.

பெரும் பெயர், அல்லது மகா வாக்கியம்:

இனி, அனுபவ உணர்விற்குவாயிலாகப் பாயிரத்துட் சொல்லப்பட்டது கடவுள். அந்தக் கடவுளை அது (பாயிரம்) **''பெரும்பெயர்க், கடவுள்''** எனக் கூறியுள்ளது.

''பெரும்பெயர் – எனினும் ''மகாவாக்கியம்'' – எனினும்

''ஒரு வார்த்தை'' – எனினும் ஒக்கும் –

என்பது யோகிகள் உரை. இதனை நாம் 'முடிவுத் தொடர்' எனக் கூறலாம். அஃதாவது அவரவர்கள் கொண்டுள்ள முடிவைப் பல வகையாக விளக்காமல், சுருக்கமாக ஒரு தொடரிலே தெரிவிப்பது.

''அவனன்றி ஓர் அணுவும் அசையாது''

என்பது கடவுட் கொள்கையினர் கூறும் பல கருத்துக்களையும் சுருக்கமாகத் தொகுத்துக் கூறும் ஒரு தொடராகும்.

''கண்டதே காட்சி, கொண்டதே கோலம்''

என்பது, புண்ணிய பாவங்கள், சுவர்க்க நரகங்கள், மறு பிறப்புக்கள் இவை உள்ளன என்பதை நம்பாதவர்கள் தங்கள் கருத்துக்களைச் சுருக்கமாகத் தொகுத்துக் கூறும் ஒரு தொடர்.

''தயா மூல தர்மம்'' – என்பது, பௌத்த மதத்தினர் தமது கருத்துக்களைச் சுருக்கமாகத் தொகுத்துக் கூறும் ஒரு தொடர். எனவே, இவை போல்வன மகா வாக்கியங்களாகும்.

இத்தகைய மகாவாக்கியம், அல்லது பெரும் பெயர்க்குப் பாயிரத்தில் கொடுக்கப்பட்ட அடைமொழி, **''ஈண்டிய''** என்பது. **''ஈண்டிய''** என்பதற்கு, 'திரண்ட' என்பது பொருள். பிறவினையில் 'ஈட்டிய' என வருவது இதுவே. எனவே, ''ஈண்டிய பெரும்பெயர்'' என்றது, 'எல்லா நூல்களின் பொருளும் திரண்டு அமைந்த மகாவாக்கியம்' என மகாவாக்கியத்தின் இயல்பைக் கூறியதாயிற்று.

இருக்கு, எசுர், சாமம், அதர்வணம் – என்னும் நான்கு வேதங்களில் ஒவ்வொன்றிலும் விரித்துச் சொல்லப்படும் கருத்தைச் சுருக்கமாகத் தொகுத்துக் கூறும் மகாவாக்கியம் ஒவ்வொரு வேதத்திற்கும் உண்டு. அவ்வாறே சிவாகமங்களின் ஞான பாதக் கருத்தைத் தொகுத்துக் கூறும் மாகாவாக்கியமும் உண்டு. எனினும் இங்கு ''பெரும் பெயர்'' என்றது. **சிவமூல மந்திரம் ஆகிய பஞ்சாக்கரம்,** அல்லது **திருவைந் தெழுத்தையே** என்பது யோகிகள் கருத்து. அதனால் அவர்,

''பெரும்பெயர்ப் பொருளே அஞ்செழுத்திற்கும்
ஆதலின், பெரும்பெயரோடு அஞ்செழுத்திடை
வேற்றுமையின்மை உணர்க''

என்றார்.

''ஈண்டிய பெரும்பெயர்'' எனக் கூறியபடி, 'திருவைந்தெழுத்தில் எல்லா நூல்களின் பொருளும் அடங்கியுள்ள' என்பதற்கு,

''அருள்நூலும் ஆரணமும் அல்லாதும் அஞ்சின்
பொருள் நூல் தெரியப் புகின்'' (1)*

என்னும் 'திருவருட் பயன்' செய்யுளை மேற்கோளாகக் காட்டினார்.

அறிபவன் முதலிய மூன்று: -

ஒருவன் ஒரு பொருளை அறியுமிடத்து 'அறிபவன், அவனது அறிவு, அறியப்படும் பொருள்' என்னும் மூன்றின் கூட்டத்தாலே அறிதல் நிகழ்ச்சி நிகழும். அவை மூன்றும் முறையே '**ஞாதிரு, ஞானம். ஞேயம்**' - என வடமொழியிற் சொல்லப்படும். 'திருவைந்தெழுத்தில் எல்லாப் பொருள்களும் அடங்கியுள்ளன' என்பதனால், 'ஞாதிரு' முதலிய மூன்றும் அதில் இருத்தல் விளங்கும். அங்ஙனமாயினும் உயிர்களால் அறியப் படுகின்ற கடவுள் மட்டுமே திருவைந்தெழுத்தில் இருப்பது போல வைத்து, ''ஈண்டிய -பெரும்பெயர்க் கடவுள்'' - எனக் கூறியது என்னை' என இங்கு ஐயம் நிகழ்தல் இயல்பு. அது பற்றி அவ்வையத்தை நீக்குதற் பொருட்டு,

''ஞேயம் ஒன்றே பெரும்பெயர்க்குப்
பொருளாகக் கூறினார், ஏனையவற்றைத்
தன்னுள் அடக்கி நிற்றலின், தலைமை பற்றி''

என உரைத்தார். எனவே, இதுவே மேல் (2)* ''அருந்துயர்க் குரம்பை'' என்றது போலத் 'தலைமை பற்றிய வழக்கு' என்றதாயிற்று. 'அறியப்படும் பொருளாகிய கடவுள், ஏனைய 'அறிவான், அறிவு' என்பவற்லறயும் தன்னுள் அடக்கி நிற்றலின் அத்தலைமை பற்றி அஃதொன்றனையும் கூறவே, ஏனையவும் அதனுள் அடங்கின என்பதாம். 'மகாவாக்கியங்களால் கூறப்படும் பொருள் ஒன்றேயன்றிப் பல இல்லை' என்பர் ஒரு பொருட் கொள்கையாளர். அதனை மறுத்துரைத்தலும் இங்கு யோகிகட்குக் கருத்து. '**ஞாதிரு**' எனினும், '**ஞாதா**' எனினும் ஒன்றே.

திருவைந்தெழுத்தின் சிறப்புப் பொருள் முதலியன இந்நூலின் உண்மையதிகாரப் பாடியத்துள் விளங்கும். பெரும்பெயர்க் கடவுள்-பெரும் பெயரால் குறிக்கப் படும் பொருளாகிய கடவுள்.

ஆராய்ச்சியால் பொருள்களின் பொதுவியல்பு மட்டுமே விளங்கும். பொருள்களின் உண்மையியல்பு விளங்குதல் அனுபவத்தினாலேயாம். அனுபவம் 'அனுபூதி' என்றும் சொல்லப்படும். 'அனுபவம் கடவுள்அருளாலே பெறக் தக்கது' என்பதே

---

(1)* குறள் - 81
(2)* பக்கம்-12

பாயிரத்துள், 'கடவுளின் கண்டு' எனக் கூறப்பட்டது. ''கண்டு'' எனவே, 'அனுபூதியால்' என்பது சொல்லாமே விளங்கும் என்பது யோகிகள் கூறுவது.

கடவுளது அருளால் அனுபவத்தில் விளங்கும் பொருள்களையும் யோகிகள் தொகுத்துக் கொடுத்துள்ளார்.

அனுபவத்தில் விளங்குவதாகிய பொருள், நூலின் உண்மையதிகாரத்தில் விளக்கிய பின் விளங்குமன்றி, முன்பு ஆராய்ச்சியில் விளங்குவனவாகக் குறிக்கப்பட்ட பொருள்கள் போல இங்கே விளங்குதல் அரிதாகும். எனினும், 'அவற்றையும்' முதவில் பெயரளவில் தொகுத்துக் கூறல் வேண்டும்' என்னும் கருத்தால் யோகிகள் தொகுத்துக் கூறினார். ஆயினும் அவற்றை நூலின் உண்மையதிகாரத்திலேதான் விளங்க உணர்தல் வேண்டும்.

பொதுவியல்பு சிறப்பியல்புகள்

'பொதுவியல்பு, சிறப்பியல்பு'-என்பன பிற இடங்களில் குறிக்கும் பொருள் வேறு; சைவ சித்தாந்தத்தில் அவை குறிக்கும் பொருள் வேறு.

பிற இடங்களில் 'பொதுவியல்பு' என்பது, 'பல பொருள்களிலும் பொதுவாகக் காணப்படும் இயல்பு' என்றும், 'சிறப்பியல்பு' என்பது 'பல பொருட்குப் பொது-வாகாது ஒரு பொருட்கே உரித்தாகின்ற இயல்பு' என்றும் பொருள் தரும். இம்முறை சைவ சித்தாந்தத்திலும் கொள்ளப்படுவதே. ஆயினும் 'பொது வியல்பு, சிறப்பியல்பு' என்பன குறியீடாகச் சைவ சித்தாந்தத்தில் மட்டும் வேறு பொருள்களைத் தரும். அவையாவன ஒரு பொருட்கு இயற்கையாய் அதனை விட்டு ஒருகாலும் நீங்காது நிற்பது சிறப்பியல்பு; அவ்வாறன்றி, ஒரு பொருட்கு இயற்கையாய் இல்லாது செயற்கையாய்ச் சிறிது காலம் அதனைப் பற்றியிருந்து பின்பு நீங்கிப் போகின்ற இயல்பு பொதுவியல்பு, இச்சிறப்பியல்பு, பொதுவியல்பு என்பன வடமொழியில் சொல்லப்படுகின்ற **'சொரூபம், தடத்தம்'** என்னும் சொற்களுக்கு நேரானவையாகச் சைவ சித்தாந்தத்தில் கொள்ளப்படுகின்றன. இதனாலே 'சொரூபம், தடத்தம்' என்பவற்றின் பொருளும் விளங்கும்.

'சொரூபம், தன்னியல்பு, சிறப்பியல்பு, உண்மையியல்பு, இயற்கைத் தன்மை' என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள். 'தடத்தம், பொதுவியல்பு, செயற்கைத் தன்மை'-என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.

இயற்கைத் தன்மையாவது, ஒரு பொருட்குக் காரணப் பொருள் யாதுமின்றி அப்பொருள் என்று உண்டோ அன்றே அதன்கண் இருப்பது. எனவே அப்பொருள் அழிந்தால்தான் அந்த இயல்பும் அழியும். அல்லது அந்த இயல்பு அழிந்தால், பொருளும் அதனோடு கூடவே அழிந்துவிடும். இத்தன்மையே வடமொழியில் 'சொரூபம்' எனப்படுகின்றது.

செயற்கைத் தன்மையாவது, ஒரு பொருட்குப் பிறிதொரு பொருளின் சார்பு காரணமாக அதனிடத்தே தோன்றி, அந்தச் சார்பு நீங்கிய உடன் அதுவும் நீங்குவது. இத்தன்மையே வடமொழியில் 'தடத்தம்' எனப்படுகின்றது.

'சொரூபம்' பொருளை விட்டு நீங்காது என்றும் அதனோடு இருப்பது' என்பதும், 'தடத்தம், பொருளைவிட்டு எப்பொழுதாயினும் நீங்குவது' என்பதும் மேற்கூறியவற்றால் விளங்கும்.

ஆராய்ச்சி எல்லாம் ஆராயப்படும் பொருளை நேரே பெறாமல், சில கருவிகளைக் கொண்டு அவை வழியாக அவற்றை அறிதல் ஆகையால் அவ்வாறு அறியப்படுவது பொருள்களின் பொதுவியல்பாக, அல்லது தடத்தமாகத்தான் இருக்கும். அனுபவமாவது பொருள்களை நேரே பற்றி உணர்வது ஆகையால் அவ்வாறு அறியப்படுவதே பொருள்களின் உண்மையியல்பு அல்லது சொரூபமாகும்.

பொதுவாக எங்கும் 'பொதுவியல்பு, சிறப்பியல்பு' எனக் கூறப்படுவன தருக்க நூலில் முறையே **'சாமானியம்'** என்றும், **'இலக்கணம்'** என்றும் கூறப்படுகின்றன. வைசேடிக நூலில் சொல்லப்படும் **'விசேடம்'** என்பதையும், 'சிறப்பியல்பு' என்பதாகக் கொள்ளலாம்.

உயிர்கட்கு, **'பெத்தம். முத்தி'**-என இரு வகை நிலைகள் உள்ளன என்பது மேலே குறிக்கப்பட்டது. அவற்றுள் உயிர்கள் பெத்த நிலையில் நிற்கும் நிலையில் அவற்றைப் பற்றியும் அவற்றோடு தொடர்புற்று நிற்கும் ஏனைப்பொருள்களைப் பற்றியும் அறியப்படுவன 'பொதுவியல்பு' எனப்படும் தடத்தலக்கணமும், உயிர்கள் முத்தி நிலையை எய்திய காலத்தில் அவற்றைப் பற்றியும், அவற்றோடு தொடர்புற்று நிற்கும் ஏனைப்பொருள்களைப் பற்றியும் அறியப்படுவன 'உண்மையியல்பு' எனப்படும் சொரூபலக்கணமும் ஆகும். இது 'சிவப்பிரகாச' நூலின் ஆசிரியராகிய உமாபதி தேவர் அந்நூலின்பாயிரத்தில்,

"...........பொது உண்மை எனக் கருதி யானும்
அருத்தி மிக உரைப்பன்" (1)*

என அந்நூலிற் கூறப்படும் பொருளை, 'பொது, உண்மை'என இரண்டாகப் பகுத்துக் கூறி, நூல் முடிவில்,

"மலைவறும் உணர்வால் பெத்த
முத்திகள் மதித்தா மன்றே" (2)*

எனக் கூறி முடித்ததனால் நன்கு விளங்கும்.

---

(1)* செய்யுள்-11
(2)* செய்யுள் - 99

விளக்க உரை

நூல்கள் பொதுவியல்பைக் கூறக் காரணம்:

'பொருள்களின் உண்மையியல்பே அவற்றின் இயல்பாகலின் அஃது ஒன்றனையே நூல்கள் கூறிப் போகாமல், பொதுவியல்பையும் கூறக் காரணம் என்ன' எனின், பொருள்களைப் பற்றிக் கூறுமிடத்து அவற்றின் பொதுவியல்பைக் கூறுதல் **தூலாருந்ததி முறைமையாகும்.** முறைமை-நியாயம்.

தூலாருந்ததி முறைமை

தூலாருந்ததி முறைமையாவது, வானத்தில் உள்ள மீன்களில் 'அருந்ததி' என்னும் மீன் மிகச் சிறியது. ஆயினும் 'அது கற்பிற் சிறந்த ஒரு மகளின் வடிவம்' என்பதனால் அதனைப் பலரும் காணுதல் மரபு. அங்ஙனம் காண விரும்புமிடத்து அதனை முன்பே கண்டுணர்ந்தவர்கள், 'அந்த அருந்ததி மீனையே முதற்கண் காட்டினால் காண்போரால் காணுதற்கு இயலாது' என்னும் கருத்தினால் அதனை அடுத்துள்ள பெரியதொரு மீனைச்சுட்டி, 'அதுதான் அருந்ததி மீன்' எனக் காட்டி, அதனை அவர் கண்ட பின்பு; 'அதுவன்று அருந்ததி மீன்'; அதனையடுத்து மிகச் சிறிதாய் விளங்குகின்றதே; அதுதான் அருந்ததி மீன்' எனக் காட்டுதல் போன்ற ஒரு முறைமை.

எனவே, நுண்ணிதாய் அறிதற்கரிய பொருளை முதற்கண் அதற்குரிய நுண்ணியல்பைக் கூறாமல், அப்பொருள் பிற பொருளின் சார்பால் பெற்றுள்ள பருமையான இயல்பைச் சுட்டி, 'இதுவே அப் பொருளினது இயல்பு' என முதலிற் கூறிப் பின்பு அதனது உண்மை நிலையைக் கூறுதலே தூலாருந்ததி முறைமையாகும். இதனை இக்காலத்தில் ''அறிந்ததிலிருந்து, அறியாததை அறியப் புகுதல்' எனக் கூறும் முறைமையோடு ஒப்பிடலாம்.

தடத்தம் பொய்யாகாமை:

அருந்ததி மீன் 'வசிட்டர்' என்னும் மீனை ஒட்டினாற் போலவே காணப்படும். அது பற்றி 'வசிட்டர்' என்னும் மீனையே அருந்ததி மீனாகக் கூறுதல் சார்பு பற்றிய வழக்காகுமேயன்றிப் பொய்யாகாது. ஆகவே, சார்பு பற்றி வரும் 'பொதுவியல்பு' அல்லது 'தடத்தலக்கணம்' என்பதை, 'பொய்' என்றல் பொருந்தாது. இவ்வாறு நூல்களில் முன்னர்ப் பொதுவாகக் கூறிப் பின்னர் உண்மையாகக் கூறுதலுக்கு யோகிகள் எடுத்துக் காட்டுக்களைத் தந்துள்ளார். அவற்றின் பொருள் நூலின் உள்ளே உரைக்கப்படும் பாடியத்தில்தான் விளங்கும்.

இருவகை நூல்கள்:

பொருளியல்பை உணர்த்தும் முறைமை மேற்கூறியவாறு இரண்டு வகையினது ஆகையால், நூல்களும் அவ்வாற்றால் **'பொது நூல்'** என்றும் **'சிறப்பு நூல்'** என்றும் இரு வகைப்படும். 'பிற நூல்களில் சொல்லப்படும் சிறப்பியல்புகளெல்லாம் நிறைவுடையன

அல்ல' என்பது பற்றியே சிறப்பியல்பைச் சித்தாந்த நூல்கள் 'உண்மையியல்பு' எனக் கூறுகின்றன என்னும் ஒரு கருத்தையும் யோகிகள் நயம்படக் கூறியுள்ளனர்.

இருவகை ஆகமங்கள்:

ஆகமங்களில் **பௌட்கரம், மிருகேத்திரம், மதங்கம்** முதலிய சில உபாகங்களும், சில மூலாகமங்களும் உயிர்கள் பெத்தத்தில் நிற்கும் நிலையில் பொருள்கட்கு உளவாகும் நிலையையே கூறுதலால் அவை **பொது ஆகமமும், 'சருவஞ் ஞானோத்தரம்'** என்னும் உபாகமம் முதலாகச் சில ஆகமங்கள் உயிர் முத்தி நிலையை அடைந்த பொழுது பொருள்கட்டு உளவாகும் இயல்பைக் கூறுதலால் அவை **உண்மை ஆகமங்களும்** ஆகும்.

அதனால் இந்த இருதிற நூல்களிலும் கூறப்பட்ட கருத்துக்கள் எங்கேனும் சில இடங்களில் முரண்பாடுடையனபோலத் தோன்றினால், 'இம் முரண்பாடு தூலாருந்ததி முறை பற்றிக் காணப்படுகின்றது; ஆகவே, உண்மை நூல்களில் சொல்லப்பட்டதே உண்மை' எனத் தெளிந்துகொள்ளுதல் வேண்டும்.

ஆகமங்கள் பொதுவாயும், உண்மையாயும் நிற்றற்குக் காரணம் அவற்றைக் கேட்டோரது தரத்திற்கு ஏற்பச் சொல்லப்பட்டதேயாகும்.

பௌட்கரம் முதலிய பொது ஆகமங்கள் முனிவர்கட்கும்,பிறர்க்கும் சொல்லப்பட்டன. சருவஞ்ஞானோத்தரம் முதலிய உண்மை ஆகமங்கள் கந்தர், கணேசர் முதலியோர்க்குச் சொல்லப்பட்டன.

உபநிடத வகைகள்:-

உபநிடதங்களும் இவ்வாறே 'பொது,உண்மை' என்று இரு வகைப்படும்.**சுபாலம்** முதலிய சில உபநிடதங்கள், 'உலகம் இவ்விவ்வாறு தோன்றி, இவ்விவ்வாறு ஒடுங்கும்; இவற்றிற்குக் காரணமாகக் கடவுள் ஒருவன் உண்டு' என்னும் அளவே கூறிப் போயினமையின்;அவை **பொது உபநிடதங்களும், அதர்வசிகை, அதர்வசிரம், சுவேதாச் சுவதரம், கைவல்லியம்** முதலிய உபநிடதங்கள், 'உயிர்கள் நிற்றற்குரிய சாதனங்கள் இவை அச்சாதனங்களால் பெறப்படும் பயன் இவை'எனக் கூறுதலின் அவை **உண்மை உபநிடதங்களும்** ஆகும். 'பொது, உண்மை' -என்னும் இரண்டையும் கூறும் பொதுச் சிறப்பு உபநிடதங்களும் உள்ளன; அவை **சாந்தோக்கியம்'** முதலியன.

உபநிடதங்களும் ஆகமங்களும்:-

உபநிடதங்கள் சூத்திரம் போலப் பொருள்களை மிகக் குறிப்பாகப் பொதுப்படக் கூறுதலாலும், உபநிடதங்களில் அங்ஙனம் கூறப்பட்ட பொருள்களைச் சிவாகமங்கள் பாடியம் போலச் சிறப்பு வகையில் தெளிவாகக் கூறுதலாலும் உபநிடதங்கள் பொது நூலும், சிவாகமங்கள் சிறப்பு நூலுமாய் உள்ளன. பொது நூற் கூற்றுக்கள் வேண்டுவார் வேண்டியபடி பொருள் கொள்ளுதற்கு இடம் தரும். சிறப்புநூற் கூற்றுக்கள் அவ்வாறன்றி, அவை கூறும் பொருளையே யாவரும் கொள்ள நிற்கும்.

உமாபதி தேவர்: **"வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ சித்தாந்தம்"[1]** என்று கூறியதற்கும், சேக்கிழார்,

"வேதப் பயனாம் சைவமும் போல்"[2] எனக் கூறியதற்கும் இங்குக் காட்டிய 'பொது, உண்மை' -என்பனவே கருத்தாகும்.

கேள்வியின் இன்றியமையாமை:-

நூல்கள் இங்ஙனம் பொதுவும், உண்மையுமாய் நிற்கும் நிலையை உணரா விடில், 'ஒன்று சொல்லியதை மற்றொன்று சொல்லாமல், வேறு சொல்கின்றதே; இஃது என்ன?' என நல்லாசிரியரை அணுகிக் கேட்பின், 'இது பொது; இஃது உண்மை' என அவர் தெளிவுபடுத்துவார். ஆகையால், 'ஆசிரியர் இன்றித் தாமே நூல்களை ஓதி உணர்ந்து கொள்ள முடியும்' என எண்ணி உணர முயல்பவர்கட்கு இவ்வாறான குழப்பமே மிஞ்சும். இதனையே **திருக்களிற்றுப்படியார்,**

"சாத்திரத்தை ஓதினர்க்குச் சற்குருவின் றன்வசன
மாத்திரத்தே வாய்க்குநலம் வந்துறுமோ-ஆர்த்தகடல்
தண்ணீர் குடித்தவர்குத் தாகந் தணிந்திடுமோ
தெண்ணீர்மையாய் இதனைச் செப்பு"[3]

எனக் கூறிற்று.

தமிழில் உள்ள 'நூல்கள்' அல்லது 'சாத்திரங்கள்':

தமிழில் சிறப்பாக 'நூல்' எனப்படுபவையும் மேற்கூறியவாறே 'பொது நூல் எனவும் சிறப்புநூல், எனவும் இருவகைப்படுவனவேயாம். 'ஞானாமிர்தம்' முதலியன பொது நூல்கள், திருவுந்தியார் திருக்களிற்றுப்படியார் முதலியன சிறப்பு நூல்கள் சிவஞான போதம் முதலியன பொதுவும் சிறப்பும்).

(குறிப்பு:- திருக்குறள் பொது மறையாக யாவராலும் கொள்ளப்படுதலின் அது பொது நூலும், திருமுறைகள் சிறப்பு நூலும் ஆதலும் இங்குக் கொள்ளத்தக்கது.)

உணர்வின் நான்கு படிநிலைகள்:-

உண்மையுணர்வு நான்கு படிகளாய் நிகழும். அவை '**கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை கூடல்**' என்பன. மேற்கூறிய 'பொதுவியல்பு, உண்மையியல்பு' என்னும் இரண்டில் பொதுவியல்பை உணர்தற்கு, 'கேட்டல், சிந்தித்தல்' என்னும் இரண்டுமே போதும். உண்மையியல்பை உணர்தற்குக் கேட்டல் முதலிய நான்கும் வேண்டும்.

---

1. சிவப்பிரகாசம்-7
2. பெரியபுராணம்-சண்டேசர் புராணம்-9
3. வெண்பா-6

இயல்புகளின் கூற்று வகை:

'பொதுவியல்பு, சிறப்பியல்பு' -என்னும் இரண்டனுள் பொதுவியல்பைக் கூறும் வகை **'அளவை, இயல்பு'** என இரண்டு. அளவை **'பிரமாணம்'** என்றும், இயல்பு இலக்கணம்' என்றும் வடமொழியில் சொல்லப்படும்.

உண்மையியல்பைக் கூறும் வகை **'சாதனம், பயன்'** -என இரண்டு. சாதனத்தைப் பயிற்சி' எனத் தமிழில் கூறுதல் ஒருவாறு பொருந்தும்.

இந்நூலின் அமைப்பு:

பாயிரத்துள், "அருந்துயர்க் குரம்பையின் ஆன்மா நாடி" -எனக் கூறப்பட்டபடி ஆராய்ச்சியால் பொதுவியல்பை உணரும் முறை இந்நூலின் முன் ஆறு சூத்திரங்களால் கூறப்படுகின்றது. எனவே, முன் ஆறு சூத்திரங்களின் தொகுதி **பொதுவதிகாரமாகும்.**

"பெரும் பெயர்க் கடவுளின் கண்டு" -எனக் கூறப்பட்டபடி அனுபவத்தில் உண்மையியல்பை உணரும் முறை, பின் ஆறு சூத்திரங்களால் கூறப்படுகின்றது. எனவே, பின் ஆறு சூத்திரங்களின் தொகுதி **உண்மையதிகாரமாகும்.**

இன்னும், பொதுவியல்பு 'பிரமாணம், இலக்கணம்' என இரண்டு வகையால் கூறப்படும் என்றதனால், பொதுவதிகாரம் **பிரமாண இயலும், இலக்கண இயலும்** என இரண்டு இயல்களை உடையதாம்.

உண்மையியல்பு 'சாதனம், பயன்' என இரண்டு வகையால் கூறப்படும் என்றதனால், உண்மையதிகாரம் **'சாதன இயல், பயனியல்'** என்னும் இரண்டியல்களை உடையதாம்.

> **குறிப்பு**- இந்நூலின் வழி நூலாகிய சிவஞான சித்தியார் பரபக்கப் பாயிரத்துள் "இறைவனையும், இறைவனால் இயம்பும் நூலும், ஈண்டளவும் பொருளியல்பும், வேண்டும் செய்தி-முறைமைகளும், பெத்தமொடு முத்தியெல்லாம்......இந்நூலில் சொல்ல கிற்பாம்"-எனப் பொதுவாகக் கூறப்பட்டதேயன்றி, 'பொது, உண்மை' -என இரண்டு அதிகாரங்களாகவும் நான்கு இயல்களாகவும் பிரித்துக் காட்டவில்லை. சிவப்பிரகாச நூல் 'பொது, உண்மை' என இரண்டாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. இயற்பிரிவு இல்லை. 'இயற்பிரிவு யோகிகளுடையதே' எனக் கருத வேண்டியுள்ளது. பாண்டிப் பெருமாள் விருத்தியிலும் இயற்பிரிவு அதிகாரப் பிரிவு இல்லை. துறைசை ஆதீனப் பதிப்பில் உள்ளவை பதிப்பித்தோர்சேர்த்தனவாகும்.

அதிகாரப் பயன்:

பொதுவதிகாரத்தில் கூறப்படும் ஆராய்ச்சியால் எய்தும் பயன் பொதுவியல்பை உணரும் முறையால் அக இருளாகிய ஆணவ மலம் நீங்குதலும்,உண்மை யதிகாரத்

தில் கூறப்படும் அனுபவத்திற்குப் பயன் உண்மையில்லை உணரும் முறையால் ஆணவ மலத்தினால் உண்டாகிய மயக்கம் பற்றற நீங்குதலுமாகும். பாடத்துள் 'மயர்வு' என்றதற்கு 'மயக்கம்' என்பதே பொருள். இங்குக் கூறிய பயன் வகை மேற்காட்டிய **கொண்டு கூட்டால்** விளங்கும்.

ஓர்ஐயம் அறுத்தல்:

கொண்டு கூட்டிற் காட்டியவாறே பாடத்தை அமையாது, வேறு வகையாக அமைத்தற்குக் காரணம், 'காரியத்தை முன்னர் உணர்த்திப் பின்னரே அதன் காரணத்தை உணர்த்தல் வேண்டும்' என்பதே என்றார் பாடியம் உடையார்.

அவ்வாறு கூறியதில் ஒரு தடை எழுகின்றது. அஃதாவது, 'மயர்வறுதல் காரியமும், பெரும் பெயர்க் கடவுளின் காண்டல் காரணமும் ஆதலின், மயர்வறுதலைக் காண்டலுக்கு முன்னே கூறல் வேண்டுமன்றோ' என்பது. அதற்கு யோகிகள் தந்த விடை, 'இதுவே முடிந்த பயன்' என்பதை உணர்த்துதற் பொருட்டும், "அளித்த" என வருவதனோடு இணைதற் பொருட்டும் பின்னர்க் கூறினார் – என்பது.

திரண்ட பொருள்

இதுவரையில் விளக்கிவந்தவற்றால்,

"இருள் நீங்கிக் கண்கள் பொருள்களை முன்பு பொதுவாகவும், பின் சிறப்பாகவும் காணுமாறு வானத்தின் ஒரு திசையிலே கதிரவன் எழுந்ததற்கு ஒப்பாகும்படி, நன்மக்கள் முன்புஆராய்ச்சியுணர்வினால் பொருள்களின் பொதுவியல்பை உணர்ந்து, அதனாலே அக இருளாகிய ஆணவ மலம் நீங்கப்பெற்றுப் பின்பு அனுபவத்தாலே பொருள்களின் உண்மையியல்பை உணர்ந்து, அதனாலே ஆணவ மலத்தால் உண்டாகிய மயக்கம் முற்றிலும் நீங்கித் தெளிவடைதற் பொருட்டு நந்தி தேவர் ஆகமங்களில் ஒன்றனிடத்து முனிவர் குழாத்திற்கு அளித்தது 'சிவஞானபோதம்' என்னும் பெயரினையுடைய இந்நூல்" – என்பது விளங்கிற்று.

உடன்பாடும் எதிர்மறையும்: –

'இருள் நீங்கிக் கண் பொருள்களைக் காணுதற்கு ஞாயிற்றினது தோற்றம் இன்றியமையாதது' என்பதை வலியுறுத்தற்கு, 'கண் காணுதற்கு ஞாயிறு படர்ந்தாற் போல' என உடன்பாட்டாற் கூறாமல், ஞாயிறு படரின் அல்லது காண்டல் செல்லாக் கண்போல்" என இரண்டு எதிர்மறைகளாற் கூறினார்.

'ஓர் உடன்பாட்டுப் பொருளை வலியுறுத்திக் கூறுவதற்கு அதனை இரண்டு 'எதிர்மறைகளால் சொல்லுதல் வடமொழி வழக்கம்' – என்கின்றார் யோகிகள் வழக்கம்' என்றது பெரும்பான்மையாக வருதல் பற்றி – எனக் கொள்ளுதல் வேண்டும்

அதற்கு "வாரமை இல்லை"(1)* என்னும் அணிவகையை எடுத்துக்காட்டாகக் காட்டினார்.

சொற்பொருளும் கருத்துப் பொருளும்: -

இங்கு உவமை ஞாயிறே யாதலின் 'ஞாயிறு போல்' - எனக் கூறவேண்டியிருக்க அவ்வாறு கூறாமல், "கண்போல்" - எனக் கண்ணையே உவமை போலக்கூறியதும் மேற்கூறிய இன்றியமையாமைப் பொருள் விளங்குதற் பொருட்டே - என்பதும் யோகிகள் கூறிய அமைதி. சொற்பொருள் அவ்வாறிருப்பினும் உவமேயத்தை நோக்குங்கால், 'ஞாயிற்றை உவமையாகக் கூறுதலே பாயிரத்தைச் செய்தவரது கருத்து' என்பது விளங்கும் என்பதையும் யோகிகள் சுட்டியுள்ளார்.

சில இடங்களில் சொற் பொருள் வேறாய் இருப்பினும், 'கருத்துப் பொருள் இது' என்பது விளங்கும். சொற்பொருளையே '**அருத்தம்**' என்றும், கருத்துப்பொருளை '**தாற்பரியம்**' என்றும் வடநூலார் கூறுவர்- இன்னும் இவை முறையே '**வாச்சியார்த்தம்** எனவும், 'இலட்சியார்த்தம்' எனவும் அவர்களால் சொல்லப்படும். 'தாற்பரியம்' என்பது '**சொல்லுவான் குறிப்பு**' என்றும், 'இலட்சியார்த்தம், என்பது '**குறித்தபொருள்**' என்றும் தமிழில் சொல்லப்படுகின்றன.

"**இசைதிரிந் திசைப்பினும் இயையுமன் பொருளே**"(2)* எனத் தொல்காப்பியர் கூறியது, இந்தத் 'தாற்பரியம்' அல்லது 'இலட்சியார்த்தம் அல்லது' குறித்தபொருள் என்பதையேயாகும்.

இந்நூலின் சிறந்த நோக்கம்: -

இச்சிவஞான போத நூல் மேற்கூறியவாறு பொருள்களின் பொதுவியல்பு. உண்மையியல்பு இரண்டையும் கூறுவதற்குக் காரணம், ஆகமங்களுள் சில பொது வியல்பை மட்டுமே கூறுதலாலும், வேறு சில உண்மையியல்பை மட்டுமே கூறுதலாலும் அவற்றுள் சில பகுதிகள் தம்முள் முரணுவன போலத் தோன்றும். அவ்விடத்து அவற்றை 'முரண்' எனக் கருதாது, '**தூ லாருந்ததி முறைமை** பற்றி அவ்வாறு கூறப்பட்டன' என உணர்தல் வேண்டும். அங்ஙனம் உணராமையால் சிலர் சிலர் சிற்சில ஆகமங்களை மட்டுமே நேரியவாகத் தமக்குத் தோன்றியவாறே கொண்டு அவற்றின் வழி நின்று, ஏனை ஆகமங்களைப் புறக்கணித்து ஒதுக்குவர். இதனாற்றான் சைவத்திற்கு உள்ளேயும் பிரிவுகள் பல உளவாயின. அவை **ஐக்கிய**

---

(1)* காரார் கொடிமுல்லை நின்குழல்மேல் கைபுனைய
வாராமை யில்லை; வயவேந்தர் - போர்கடந்த
வாளையேய் கண்ணி நுதல்மேல் வரும்பசலை
நாளையே நீங்கும் நமக்கு,

—தண்டியலங்காரம், இன்மைய தபாவ அணி எடுத்துக் காட்டு,

(2)* தொல்காப்பியம் - பொருளதிகாரம் - பொருளியல்

வாத சைவம் பாடாண வாத சைவம், முதலியனவாகும். அவை பின்னர் அவையடக்கப் பொருள் சமயப் பிரிவில் காட்டப்படும்.

ஆகவே, அவ்வாறான வேற்றுமைகள், 'ஆகமங்களுக்கு இடையே கருத்து வேறுபாடு யாதும் இன்றிக் கருத்தொருமையே உண்டு' என்னும் உண்மையை உண ராமையால் தோன்றின ஆகலின் அத்திரிபு உணர்வை நீக்கி, 'எல்லா ஆகமங்கட்கும் கருத்து ஒன்றே' என அவற்றிடையுள்ள கருத்தொருமையைப் புலப்படுத்தல் வேண் டும் என்பதே இந்நூலின் சிறந்த நோக்கம் என்றே யோகிகள் கொண்டுள்ளார். இந் நூலின் நோக்கம் இதுவாதல் பற்றியே இதற்கு, 'சிவஞானபோதம்' எனப் பெயரிடப் பட்டது' - என்றும் அவர் உரைத்தார்.

'சிவஞான போதம்' —என்னும் பெயர், 'ஆகமங்களிடையே கருத்துப் பன்மை இல்லை; கருத்து ஒருமையே உள்ளது' என்பதை விளக்க எழுந்தது இந்நூல் என்பதை எவ்வாறு தெரிவிக்கும் – என்னும் வினாவிற்கு யோகிகள் விடை தந்துள்ளார். அது வருமாறு;-

ஞான வகை:

'அபர ஞானம், பரஞானம்'-என ஞானம் இரு வகைப்படும்.அபரம் – கீழ். பரம் -மேல். ஞானம்-உணர்வு. அபர ஞானம், நூல் உணர்வு; பரஞானம்-அனுபவ உணர்வு, அபர ஞானத்தைத் தரும் நூலும் அது பற்றி 'அபர ஞானம்' அல்லது 'ஞானம்' என உபசரித்துக் கூறப்படும். இஃது,

"... ... ...உயர்ஞானம் இரண்டாம்; மாறா
மலம் அகல அகலாத மன்னு போலத்
திருவருள் ஒன்று; ஒன்று அதனைத் தெளிய ஓதும்
சிவாகமம் என்று உலகறிச் செப்பும் நூலே" (1)*

என்னும் **சிவப்பிரகாசத்தாலே** அறியப்படும். அம்முறையில் இங்கு 'சிவஞானம்' என்பது அதனைத் தருகின்ற சிவாகமத்தையே யாகும். போதித்தல்-பொருள்களை ஐயம் திரிபு அற, ஒரு படித்தாக அறுதியிட்டு உணர்த்துதல்.

'சைவாகமங்களின் பொருளை நிச்சயித்து உணர்த்துதல் பற்றியே இந்நூல் -சிவஞான போதம்-எனப் பெயர் பெற்றது' என்பது வடமொழிச் சிவஞான போதத்தின் இறுதிச் சூத்திரத்தில் கூறப்பட்டுள்ள ஒரு தொடரால் விளங்குவதாகும்.[2]
சிவாகம நாற்பாதங்கள்

---

(1)* பாயிரம்-10

(2)*ஏவம் வித்யாச் சிவஜ்ஞாநபோதே சைவார்த்த நிர்ணயம் என்பது அத் தொடர். அதில், 'சைவம்' என்றதுசிவர்கமங்களை என்பது யோகிகள் கொள்ளும் பொருள்.

இனி, பொதுப்பட இங்கு 'சிவாகமம்' எனக் கூறியிருப்பினும், சிவாகமங்களில் உள்ள நாற்பாதங்களுள் தலையாய ஞான பாதமே குறிக்கப்பட்டது.

இது, "மலர்மிசை யேகினான் மாணடி சேர்ந்தார்" (1)* என்றாற் போலும் இடங்களில், 'மலர்' எனப்பொதுப்படவே கூறப்பட்டதாயினும், மலர்களுள் தலைமை பெற்று விளங்குதல் பற்றித்'தாமரை மலர்' என்றே பொருள் கொள்வது போல்வது எனவே, இதுவும் ஒருவகைத் தலைமை பற்றிய வழக்கு "பூவிற்குத் தாமரையே பொன்னுக்குச் சாம்புநதம்" (2)* "பூவெனப் படுவது பொறிவாழ் பூவே"(3)* என்றாற் போலக் கூறப்படுதலானும் தாமரை மலரின் தலைமைப்பாடு அறியக் கிடக்கின்றது.

"கிரியை யென மருவும் அவையாவும் ஞானம் கிடைத்தற்கு நிமித்தம்"(4)* என்றமையால், ஞான பாதமே தலையாயது என்பது விளங்கும் என்பது படஅதனை விளக்கினார்.

குறிப்பு: 'சிவஞான போதம்' என்பதற்கு, 'சிவத்தை அறிகின்ற அறிவைப் போதித்தல்; அஃதாவது விளக்குதல்' எனப் பொருள் கொள்ளுதல் எளிதாகும். திருவாதவூரடிகள் புராணம் முதலியவற்றில், 'சிவஞான போதம்'என்பதற்கு இக் கருத்துப் படவே பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. ஆயினும் யோகிகள் இவ்வாறு வலிந்து பொருள் கொள்ளுதற்கு காரணம் உண்டு.

வேதத்தில் உள்ள 'கரும காண்டம், ஞான காண்டம்'என்னும் இரு பகுதிகளின் பொருளையும் ஆராய்ந்து நிச்சயித்தற்கு ஒரு சில நூல்கள் உள்ளன. அவை'பூர்வ மீமாஞ்சை' 'உத்தர மீமாஞ்சை' -என்னும் நூல்களாகும். மீமாஞ்சை–ஆராய்ச்சி நூல். பூர்வம்-முற்பகுதி. கரும காண்டம். உத்தரம்-பிற்பகுதி. ஞான காண்டம்.

'இவ்வாறு சிவாகமங்களின் பொருளை ஆராய்ந்து நிச்சயித்துரைத்தற்கு நூல் இருக்கவே வேண்டும்; அதுவே ஓர் ஆகமத்தில் அமைந்த இச் சிவஞானபோதம்' எனக்கருதியதே இந்நூல் இப்பெயரைப் பெற்றதற்குரியகாரணத்தை இங்ஙனம் யோகிகள் வலிந்துரைத்துக் காட்டியதற்குக் காரணமாகும்.

ஒரு வினாவும் விடையும்:

இனி இந்நூல் ஞான நூலேயன்றிக் கிரியை நூலன்று ஆகையால், 'சிவாகமங் களில் உள்ள ஞான பாதத்தை மட்டுமே இஃது ஆராய்கின்றது' என உரைத்தல் தவிர்க் முடியாது.

சிவாகமங்கள் நான்கு பகுதிகளை உடையனவாகச் சொல்லப்படும். பகுதிகள் 'பாதம்' எனப்படுகின்றன. அந் நாற்பாதங்களாவன: 'சரியா பாதம்' கிரியா பாதம்,

---

(1)*திருக்குறள் 3
(2)*திருவள்ளுவர் மாலை
(3)*நால்வர் நான்மணி மாலை- 40
(4)*சிவப்பிரகாசம் – 10

யோக பாதம், ஞான பாதம்' என்பன. ஞானம் தவிர மற்றை மூன்றையும் பொதுவாக, 'கிரியை' என அடக்கிக் கூறுதலும் உண்டு: 'ஞான பாதப் பொருளை ஆராயும் நூல் இதுவாயின், மற்றை மூன்று பாதப் பொருளை ஆராயும் நூல் யாவை' என்னும் வினா, மேற் கூறிய, யோகிகளது கருத்தையொட்டி எழுகின்றது. அதற்கும் அவர் விடை கூறினார்.

"அற்றேல்- ஏனை மூன்று பாதப் பொருள்களை ஆராயும் நூல்கள் யாவை-எனின்,**சோமசம்பு சிவாசாரியர்** செய்த '**கிரியா காண்டக் கிராமாவலி** முதலியனவாம்" என்பது அவ்விடை.

தடையும் விடையும்:-

இவ்விடையைத் தொடர்ந்து ஒரு தடை எழுகின்றது.

"சிவாகமங்களைச் செய்தவன் சிவபெருமான்" அவனே அந்த ஆகமங்கட்கு ஆராய்ச்சி நூலை அவற்றோடு கூடவே செய்ய வேண்டுவதில்லை. ஏதேனும் காரணம் பற்றி ஆராய்ச்சி நூலையும் தானே. அப்பொழுதே செய்யக் கருதினானாயின், நான்கு பாதத்தைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி நூலையுமே அவன் செய்திருத்தல் வேண்டும் அன்றி "ஏனை மூன்று பாதப் பொருளை ஆராயும் நூலைப் பிற்காலத்தில் பிறர் செய்க' எனத் தான் செய்யாது விடுத்திருந்தானாயின், நான்கு பாதத்தைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி நூலையுமே தான் செய்யாது விடுத்திருத்தல் வேண்டும். இவற்றுள் யாதொன்றும் இன்றி ஒரு பாதத்தை ஆராயும் நூலைத் தானே செய்து, 'ஏனை மூன்று பாதங்களின் ஆராய்ச்சி நூலைப் பிறர் செய்க' என விடுத்தான் என்றல் பொருத்தமானதாகத் தோன்றவில்லை" என்பது அத்தடை. அதற்கும் அவர் விடை கூறினார்.

'ஏனைய மூன்று பாதப் பொருள் பற்றித் திரிவு (பிழை) தோன்றக் காரணம் இல்லை. ஏனெனில் ஏனை மூன்று பாதங்களும் ஞானத்தை அடைதற்கு வாயில்களாகவே அமைவன. அது,

"கிரியை என மருவும் அவை யாவும் ஞானம்
கிடைத்தற்கு நிமித்தம்" *

என்னும் சிவப்பிரகாசத்தாலும் விளங்கும். ஆகவே அவ்வாயில்கள் சிறுபான்மை வேறுபடவும் அமையலாம். ஏனெனில் அவை எவ்வாறாயினும் ஞானத்தையடைவித்தல்பிழையாதாகலின். "யார் யார் எவ்வெவ்வாகமத்தின் வழித் தீக்கை பெற்றார் அவரவர் அவ்வவ்வாகமத்தில் சொல்லப்பட்ட முறையையே அநுட்டிக்க" என்றும்,, "எவ்வெக் கோயிலில் எவ்வெவ் வாகமத்தின் வழியே பிரதிட்டை முதலியன செய்யப்பட்டன, 'அவ்வக் கோயிலில் அவ்வவ் வாகமத்தில் சொல்லப்பட்ட முறைப்படியே நித்திய பூசை, சிறப்பு விழா முதலியவற்றை நடத்துக" என்றும்

* பக்கம்-36. பார்க்க

ஆகமங்களிற்றானே கூறப்படுதலால், அவை பற்றி "ஓர் ஆகமத்தில் முறை இவ்வாறு கூறப்பட, மற்றோர் ஆகமத்தில் முறை பிறிதோராற்றாற் கூறப்பட்டது என்னை' என்னும் ஐயத்திற்கோ, அல்லது, 'இவ்வாகமத்தில் சொல்லப்பட்ட முறையே முறை; அவ்வாகமத்தில் சொல்லப்பட்டது முறையன்று' என்னும் திரிபிற்கோ இடமில்லை. ஆகவே, அவற்றிற்கு ஆராய்ச்சி நூல் தேவையில்லை. ஏனை மூன்று பாதப் பொருள் களில் காணப்படும் வேறுபாடுகட்கும் கற்ப பேதங்களும், அனுட்டிப்பவரது கருத்து வேறுபாடுகளும் காரணங்களாகச் சொல்லப்படுகின்றன.

'இனி ஞான பாதம் பொருள்களின் இயல்பை வரையறுத்துக் கூறுவது ஆத லின், அவ்வரையறையில் வேறுபாடிருத்தல் இயலாது. ஆயினும் வேறுபாடு இருத்தல் போலக் காணப்படுதல், மேற்கூறிய தூலாருந்ததி முறை பற்றிச் சில இயல்புகள் பொதுவாகக் கூறப்பட்டமையேயாகும். ஆதலின்"இவை பொதுவாகக் கூறப்பட்டன; இவை. உண்மையாக உணர்த்தப்பட்டன" எனத் தெரிந்துணர்தல் அருமையாகலின் அவற்றை அங்ஙனம் தெரிந்து நிச்சயித்து உணர்த்தும் ஆராய்ச்சி நூல் ஞான பாதத்திற்கே வேண்டப்படுவதாகும். அத்தகைய நூல் பிறரால் செய்ய இயலாது ஆதலின் ஆகமங்களைச் செய்தஅவனே ஞான பாத ஆராய்ச்சி நூலையும் செய் தான்,.

இவ்வகையில் உள்ளது அவர் கூறியுள்ள விடை.

மேலும் ஓர் ஐயமும் விளக்கமும்:-

அங்ஙனமாயின் 'சோமசம்பு சிவாசாரியர் முதலியோர் ஏனை மூன்று பாதப் பொருளை ஆராயும் நூலைச் செய்தனர்' -என மேற் கூறியது ஏன்-என்பதற்கு. 'அவர்கள் அப்பாதப் பொருள்களை ஆராய்ந்து நூல் செய்தனர்' என்றது பொது வாகக் கூறியதே. உண்மையில் அவர்கள் அம் மூன்று பாதப் பொருள்கட்குக் கருத் தொருமை காட்டவில்லை; மற்று, அம் மூன்று பாதப் பொருள்களில் சிலவற்றை, 'இவ் வாகமத்தில் கூறப்பட்டன இவை என்பதைத் தெளிந்து கொள்ளாது, இவை என்ன' எனஐயுற்றும், சிலவற்றைப் பற்றி ஒன்றை அங்குக் கூறப்பட்டவாறன்றி வேறுபட உணர்ந்தும் அல்லல் உறுவார்க்கு அங்ஙனம் உறாதவாறு உண்மைச் சம்பிரதாய மாத்திரையே (மரபு நிலையைட்டுமே) தெளிவித்தனர். அதனால் அந்நூல்கள் இச் சிவஞான போதம் போல ஆய்வு நூல்கள் அல்ல' என விளக்கம் தந்தார்.

ஆகமப் பொருள்களுள் முரண் போலக் காணப்படுவன சில:

'அவை அங்ஙனமாயின் ஆகுக. ஞான பாதப் பொருள்களுள் ஆகமங்களில் காணப்படும் முரண்பாடுகள் யாவை' என்னும் வினாவிற்கு, அங்ஙனம் காணப்படுவன சிலவற்றை யோகிகள் எடுத்துக் கூறியுள்ளார். அவை:-

சுவாயம்புவம் முதலிய சில ஆகமங்களில் 'உள்பொருள்கள் ஏழு'- எனக் கூறப்படுகின்றது.

'பௌஷ்கரம், மதங்கம்' முதலிய சில ஆகமங்களில் 'உள்பொருள்கள் ஆறு' எனக் கூறப்படுகின்றது.

'பராக்கியை' முதலிய சில ஆகமங்களில் 'உள்பொருள்கள் ஐந்து' எனக் கூறப்படுகின்றது.

'சருவஞ் ஞானோத்தரம்' முதலிய சில ஆகமங்களில் 'உள்பொருள்கள் நான்கு' எனக் கூறப்படுகின்றது.

'இரௌரவம், மிருகேந்திரம்' முதலிய சில ஆகமங்களில் 'உள்பொருள்கள் மூன்று' எனக் கூறப்படுகின்றது - என்பன.

அனைத்துப் பொருள்களையும் மூன்றாக வகுத்துக் காட்டுதலில் எல்லாம் அடங்குதலாலும். அம்மூன்றில் அடங்காது காணப்படுவது எதுவும் இல்லாமையாலும் ஓரோர் ஆகமத்தில் ஓரோர் கருத்துப் பற்றி ஒன்றையே சிறிது வேறுபடுத்தி வேறு வேறாக எண்ணுதலால் தொகை வேறுபடுதலன்றி, உண்மையில் வகையால் அவை வேறுபடாமையால் தொகுத்துக் கூறும் வழி 'பொருள்கள் மூன்றே' என்பதில் ஆகமங்களிடையே கருத்து வேறுபாடு இல்லை. என்பதை இச்சிவஞான போத நூல் ஆராச்சி முறையால் விளங்குகின்றது - என்பதை யோகிகள் வலியுறுத்தி யுள்ளார்.

இவ்விடத்தில் நாம் சிலவற்றை ஒப்பு நோக்கிக் கொள்ளலாம். பெரிய புராணத்தில்,

"செய்வானும் செய்வினையும் சேர் பயனும் சேர்ப்பானும்" (1)*

எனக் கூறியதற்கு ஏற்ப உமாபதி தேவர் 'திருவருட் பயன் - நூலில்

செய்வானும் செய்வினையும் சேர்பயனும் சேர்ப்பவனும்
உயர்வான் உளன் என் றுணர்"(1)*

எனக் கூறினார். ஆயினும் அவரே அந்தத் திருவருட் பயனில் அந்தக் குறட்கு முன் குறளில்,

"ஏகன் அனேகன் இருள் கருமம் மாயையிரண் (டு)
ஆகஇவை ஆ(று) ஆதி இல்"(2)*

எனக் கூறினார்.

இனிச் சிவப்பிரகாச நூலில் அவர்,

"பல கலை ஆகமவேதம் யாவையினும் கருத்துப்
பதி பசு பாசம் தெரித்தல்" (3)*

(1)* சாக்கிய நாயனார் புராணம் -5
(2)* செய்யுள்- 53, 52
(3)* சிவப்பிரகாசம் -13

என்பதில் மூன்று பொருளே கூறினார். திருமந்திரத்தில்,

"பதிபசு பாசம் எனப்பகர் மூன்றில்
பதியினைப் போல் பசு பாசம் அனாதி" (1) *

என மூன்று பொருள்களே கூறப்பட்டன.

"சான்றவர் ஆய்ந்திடத் தக்கவாம் பொருள்
மூன்றுள; மறையெலாம் மொழிய நின்றன;
ஆன்றதொல் பதிஇறை, ஆருயிர்த் தொகை,
வான்றளை -என்னவே வகுப்பர் அன்னவே'

என்கின்றது கந்தபுராணம் (2) *. இதனால் 'பதி, பசு, பாசம்' எனப் பொருள் மூன்று என்பதே உண்மையாக, மூன்றிற்கு மேலாகக் கூறுவன எல்லாம் அம் மூன்றனுள் சிலவற்றைச் சில கருத்துப் பற்றி வேறுபடுத்திக் கூறுவனவே என்பது தெளியலாகும்.

"பசு பாசத்தொடு பதி ஆய் பெற்றி" (3)

என ஞானாமிர்தத்தில் கூறப்பட்டது. 'பதி, பசு பாசம்' -என்பன **இறை உயிர், தளை** -எனத் தமிழில் சொல்லப்படுகின்றன.

மேல், "ஏகன் அனேகன்" -எனக் காட்டிய திருவருட் பயனில், 'மாயை இரண்டு" எனச் சொல்லப்பட்டது. அவை சுத்த மாயையும்' அசுத்த மாயையும் ஆகும். அவை 'சுத்தம், அசுத்தம், என்னும் வேற்றுமை பற்றி அவ்வாறு இரண்டாகக் கூறப்பட்டனவேயன்றி, வேறில்லை. ஏனெனில் இரண்டும் மாயையேயாகலின். ஆணவம் கன்மம், மாயை 'என எண்ணும் பொழுது மாயை 'ஒன்று' என்றே வைத்து எண்ணுவர்.

இனிக் காரியத்திற்கும், காரணத்திற்கும் இடையே வேற்றுமையில்லையாயினும் பயன் பற்றிக் காரிய மாயையை, **மாயேயம்**, என வேறு வைத்துக் காரண மாயையையே 'மாயை' என்னும் பெயரால் கூறுவர். இவ்வாறு பொதுவாக மேற்போக்கில் சில வேறுபாடுகள் காணப்படினும், உண்மையில் 'பொருள் மூன்று' என்பதில் வேறுபாடின்மையை உணர்தல் இன்றியமையாதது.

குறிப்பு: – சிவஞான போத நூல் தோன்றிய நோக்கத்தை யோகிகள் இவ்வாறு சைவாகமங்களின் பொருள் முன்னொடு பின் முரணாகாது ஒருமையுடையனவே யாதலைத் தெளிவித்தலாகவே வலியுறுத்திக் கூறினாராயினும், அதை அவ்வாறு ஏற்றுக் கொள்ளுதல் எளிதில் இயலாததாகவே உள்ளது.ஏனெனில், நூல் முழுவதையும் நோக்குமிடத்து சித்தாந்த சைவத்திற்கு மாறுபட்ட கருத்துக்களே எங்கும் மறுக்கப்பட்டுச் சித்தாந்தம் வலியுறுத்தப்படுகின்ற

---

(1) * மந்திரம்–115.
(2)* அசுர காண்டம்- காசிபன் உபதேசப் படலம் - 3
(3)* அகவல்

தேயன்றி, குறிப்பிட்ட இரண்டு, அல்லது பல ஆகமங்களைச் சுட்டி 'அவற்றிடையே இன்ன இன்ன முரண்பாடுகள் மேற்போக்காகப் பார்க்கும் பொழுது காணப்படுகின்றன; ஆயினும், ஆழ்ந்து நோக்கினால் அவை இன்ன இன்ன வகையில் ஒருமைப்பாடு உடையன வாதல் விளங்கும்' என ஓரிடத்தும் விளக்கப்படவில்லை. யோகிகளது பாடியமும் நூலின்படிதான் உள்ளது.

ஆயினும் யோகிகள் தமது கருத்தை நிறுவுதற்கு மேலே காட்டிய பொருள்களின் எண்ணிக்கையில் உள்ள மாறுபாட்டினை 'ஒரு பெரிய மாறுபாடு' எனச் சொல்ல இயலாது. பொருள்களை எண்ணும் பொழுது சில வேளைகளில் தொகுத்தும், சில வேளைகளில் வகுத்தும் எண்ணுதல் வழக்கத்தில் உள்ளதே அதனால் அதனை 'ஒரு மாறுபாடு' என்று குறிப்பிட இயலாது.

இனிப் பொருளியல்பில் கூடச் சில மாறுபாடுகள் மிகச் சில இடங்களில் சொல்லப்படுகின்றன. அவை, சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை இரண்டும், பொருளே இரண்டாக உள்ளனவா? அல்லது, ஒரு மாயைதானே—சுத்தம், அசுத்தம்—என இரண்டு பகுதிகளாய் உள்ளதா? இந்த வினாவிற்கு ஒரு சாரார் முதலிற் கூறியதையே விடையாகவும், மற்றொரு சாரார் இரண்டாவதாகக் கூறியதையே விடையாகவும் கூறுகின்றனர். இதில் கருத்தொருமையில்லை. இதனை யோகிகளே எடுத்துக் காட்டுகின்றார்.

வித்தியா தத்துவம் ஏழில் காலமும், நியதியும் தோன்றிய பின்னர், 'கலை' என்னும் தத்துவம் தோன்றுகின்றதா? 'கலை' என்னும் தத்துவம் தோன்றிய பின்னர் கால நியதிகள் தோன்றுகின்றனவா? இதிலும் அவ்வாறே ஒருமைப் பட்ட கருத்து இல்லை.

இன்னும் 'கலை'யினின்றும் 'வித்தை'யும், வித்தையினின்று அராகமும் தோன்றுகின்றனவா? அவ்வாறன்றி காலம், நியதி, கலை இவை போல வித்தை அராகங்களும் நேரே மாயையிலிருந்து தோன்றுகின்றனவா? இதிலும் இரண்டு பட்ட கருத்தே உள்ளது. இப்படிச் சில வேறுபட்ட கருத்துக்கள் உள்ளன. ஆயினும் இவை சிறிய வேற்றுமைகளாகவே கருதி விடப்படுகின்றனவேயல்லது, இவற்றால் சித்தாந்தத்திற்குப் பெரிய ஊறுகள் விளைவனபோல எண்ணி வழக்கீடு நடை பெறவில்லை.

சைவாகமப் பொருளில் மட்டுமன்று இத்தகைய வேறுபாடுகள்; வேதாந்தத்திலும் சில உள; அவை தீர்க்கப்படாமல்தான் உள்ளன. ஆகவே, இத்தகைய சிறு முரண்பாடுகளைத் தீர்க்க யாரும் முன் வந்ததில்லை; வருவதில்லை. மெய்கண்டார் அதனைச் செய்ய முன் வந்ததாக அவரது நூலிலும் எந்த ஒரு குறிப்பும் காணப்படவில்லை.

உபநிடத வாக்கியங்கட்குப் பொருள் கொள்வதில் கருத்து வேறுபாடுகள் உள்ளன; அவற்றுள் 'இவ்வாறு பொருள் கொள்வதே நேரிது' எனக் கூறுகின்ற

குறிப்பு **மெய்கண்டாரது நூலில்** உள்ளது. அது போல் ஆகமங்களில் வேறுபட்ட கருத்தை உள்ளத்தில் கொண்டு, 'அவற்றுள் இதுவே நேரிது' என நிறுவுகின்ற குறிப்பு அவரது நூலில் இல்லை.

இது மெய்கண்டாரது நூலில் மட்டுமன்று; அந்நூலின் வழி நூல் சார்பு நூல்களிலோ, திருவுந்தியார் திருக்களிற்றுப்படியாரிலோகூட இல்லை.

"பண்டை மறைகளும் அது நான் ஆனேன்
என்று பாவிக்கச் சொல்லுவது இப்பாவகத்தைக் காணே"

என்று 'சிவஞான சித்தி' நூல் ஓரிடத்தில் கூறுகின்றது. அஃது "அஹம்பிரஹ்மாஸ்மி' 'சோஹமஸ்மி' என்னும் வேதாந்த வாக்கியங்களின் சித்தாந்தப் பொருள் இதுவே எனத் தெளிவிப்பதாகும். அது போலச் சைவாகமங்களில் 'இன்ன வேறுபட்ட கருத்துக்களில் இதுவே நேரிதாய கருத்து' எனத் துணிவிப்பதாக அதில் ஓரிடத்தும் வாக்கியம் காணப்படவில்லை.

ஆகவே, 'சிவஞான போதம் எழுந்த நோக்கம் சைவாகமங்களின் பொருள் நிச்சயம் உணர்த்துதல்' என்றல், 'யோகிகளது தனிப்பட்ட கருத்து' எனக் கொள்ளலாம்.

யோகிகள் தம் கருத்துக்கு வடமொழிச் சிவஞான போத இறுதிச் சூத்திரத்தின் ஒரு தொடரை மேற்கோளாகக் காட்டுகின்றார். அத் தொடர்,

"சைவத்தின் பொருள் நிச்சயத்தை இவ்வாறு
சிவஞான போதத்தில் உணர்க"

எனக் கூறுவதாகும். இதில் 'நிச்சயம்' என்பதற்கு 'பூர்வ பட்சங்களால் உண்டாகும் மலைவு நீங்கி உணரும் சித்தாந்தம்' எனப் பொருள் கொள்ளுதலில் இடர்ப்பாடு எதுவும் இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. ஆகவே, 'சிவஞான போதம் என்பதற்கு இதுவே பொருள்' எனவும், அதனால் சித்தாந்தத்தை அங்ஙனம் தெளிவுபட நிறுவுதல் பற்றியே இந்நூல்-சிவஞான போதம்-எனப் பெயர் பெற்றது எனவும் கொள்ளலாம்.

"வடமொழிச் சிவஞான போதத்தில் வரும் மேற்காட்டிய தொடர், 'இங்கு உணர்க' என்று இல்லாமல், "சிவஞான போதத்தில் உணர்க"என்று இருப்பதனால், 'சிவஞான போதம்' என்னும் பெயருடைய நூல் வேறு இருத்தல் வேண்டும்' என்பது கொள்ளக் கிடக்கின்றது. அது மெய்கண்டார்செய்த தமிழ்ச் சிவஞான போதமே – வடமொழிச் சிவஞான போதம் அதன் மொழி பெயர்ப்பே -என்பதற்கு அந்த வடமொழிச் சிவஞான போதமே சான்றாகின்றது" என்பர் திரு.கா.சு.பிள்ளை முதலாயினோர்.

சிவாகமங்களின் வரலாறு:

இப்பாயிரத்துள், சிவஞான போதம் நந்தி தேவரால் முனிவர் குழாத்திற்கு அளிக்கப்பட்டதாகக் கூறப்பட்டமையால், 'நந்தி தேவர் சிவஞான போதத்தைப் பெற்றது

எவ்வாறு' என்னும் வினாவை எடுத்துக்கொண்டு, அதற்கு விடை கூறுதற்கு யோகிகள் முதற்கண் சிவாகமங்கள் தோன்றிய வரலாற்றை ஓரளவிற் கூறினார். சிவாகமங்கள் தோன்றிய வரலாறு சிவாகமங்களிலே சொல்லப்பட்டுள்ளன.

உலகம் முழுவதையும் காரண நிலையில் ஒடுக்கிய முற்றழிப்புக் காலத்தில் (சருவ சங்கார காலத்தில்), படைத்தல் முதலிய தொழில்களுள் யாதொன்றுமின்றி வாளா இருக்கும் நிலையில், சிவன் 'பரம சிவன்' எனச் சொல்லப்படுவான். பரமன் - மேலானவன். பரமம்-மேல் உள்ளது. அப்பொழுது அவனது சத்தி (ஆற்றல்) பராசத்தி எனப்படும், பரா—மேலானவள். சத்தியை (ஆற்றலை)ப் பெண்ணாகவும், சத்தியை உடைய பொருளை ஆணாகவும் வழங்குவர். சத்தியை (ஆற்றலை) உடையவன், **'சத்தன்'** என்றும், **'சத்திமான்'** என்றும் சொல்லப்படுவான். புத்தியை உடையவனை 'புத்திமான்' எனக் கூறுதல் பலரும் அறிந்தது. 'புத்தன்' என்பது பெயராய் உள்ளது.

பரம சிவனுக்கு அவனது சத்தியாகிய பராசத்தியே வடிவம். ஆகையால் பரம சிவனது அறிவு, விழைவு, செயல் முதலிய யாவும் அவனது சத்தியேயாகும். அறிவாற்றல், விழைவாற்றல், செயல் ஆற்றல் இவை முறையே **'ஞான சத்தி, இச்சா சத்தி, கிரியா சத்தி'** எனப்படும்.

செயலின்றியிருக்கும் சிவன் படைப்புத் தொடக்கத்தில் (சிருட்டித் தொடக்கத்தில்) உலகத்தைப் படைக்க விரும்புவான். அவ்வாறு விரும்புவதே ஒரு சத்திதான். அந்தச் சத்தி இச்சா சத்தியாகும். அங்ஙனம் இச்சையாய் நின்ற பராசத்தி பின்பு, மேலே சொல்லிய சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை என்னும் இரு மாயையுள் முதலில் சுத்த மாயையை முன்பு அறிந்து நிற்கின்ற அறிவு வடிவாயும், பின்பு செயற்படுத்தி நிற்கின்ற செயல் வடிவாயும் பற்றுவாள். அஃதாவது, முன்பு ஞான சத்தியாயும், பின்பு கிரியா சத்தியாயும் நின்று பற்றுவாள். அதனால் அந்தச் சுத்த மாயையிலிருந்து முதற்கண் நுண்ணொலி தோன்றும். அந்த நுண்ணொலியே **'நாதம்'** எனப்படுகின்றது.

நுண்ணொலி பின்பு **இடையொலியாய்** வளரும். இந்த இடையொலி **'விந்து'** எனப்படுகின்றது.

இடையொலி பின்பு **பருவொலியாய்** (பருமையொலியாய்) விரியும். அந்தப் பருவொலியே பல்வேறு அக்கரங்களாகும். **'அக்கரம், வன்னம், எழுத்து'-என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.**

அக்கரங்களைச் சிவன் முன்பு பதங்கள் (சொற்கள்) ஆக்கி, பின்பு வாக்கியங்கள் (சொற்றொடர்கள்) ஆக்கிப் பின்பு நூல்களாகச் (வேதங்களாகவும் ஆகமங்களாகவும்) செய்வான். வேத சிவாகமங்கள் தோன்றும்-தோன்றியவரலாறு இது.

சத்தி சிவ விளக்கம்:

இங்ஙனம் கூறிவந்தவற்றால், செயலின்றிச் **சிவனாய்** இருப்பவன் எவனோ அவனே செயல் நிலையில் **சக்தியாய்** நிற்றல் விளங்கும். ஆயினும், ஓர் உடம்புதானே

செயலாற்றும் ஒரு சிறு பகுதியில், **'சினை'** அல்லது 'உறுப்பு' என்றும், செயலாற்றாது வாளா இருந்து செயலாற்றும் பகுதியை, அங்ஙனம் ஆற்றுவிக்கும் பெரும் பகுதி **'முதல்'** அல்லது 'உடம்பு' என்றும் வழங்குவதற்கு ஏதுவாய் இரு திறப்பட்டு இயைந்து நிற்றல் போல, இறைவனும் செயலாற்றும் கூற்றில் 'சத்தி' என்றும், வாளா இருந்து செயலாற்றும் கூற்றை அங்ஙனம் ஆற்றுவிக்கும் கூற்றில் 'சிவன்' எனவும் வழங்குதற்கு ஏதுவாய் இரு கூறுபட்டு இயைந்து நிற்பன்.

திருமேனி:

செயல் இன்றி இருக்கும் நிலையில் உருவம் இன்றி இருக்கின்ற இறைவன், செயலாற்றும் நிலையில் உருவம் கொண்டு நிற்பன். **அவ்வுருவம் அருவத் திருமேனி,** அரு **உருவத் திருமேனி உருவத் திருமேனி'** என மூன்று வகையில் அமையும். அருவம், **'நிட்களம்'** என்றும், உருவம் **'சகளம்'** என்றும், அருவுருவம் **'சகள நிட்களம்'** என்றும் சொல்லப்படும். இறைவன் அறிதலை மட்டும் செய்யும் பொழுதும், செய்தலை மட்டும் செய்யும் பொழுதும் அருவமாகியே நிற்பன். அஃதாவது, தனது பெரு வியாபகத்துள் ஒரு சிறு பகுதி செயற்படுமாயினும் அச் செயற்பாடு வெளிப்படத் தோன்றாத நிலையில் நிற்பன்.

அறிதலை மட்டும் செய்யும் பொழுது **'சிவன்'** என்னும் பெயரையும், செய்தலை மட்டும் செய்யும் பொழுது **'சத்தி'** என்னும் பெயரையும் பெறுவான். பரம சிவன் **சுத்த சிவன்,** அல்லது **'சொரூப சிவன்'** என்றும், இங்குக் கூறிய சிவன் **'தடத்த சிவன்** என்றும் அறியப்படத் தக்கவர். அருவத் திருமேனி உயிர்களின் அறிவுக்கறிவாய் நிற்றலல்லது அதனை யாவராலும் எதிர் நிலையாகக் காண்டல் இயலாது.

அறிதலையும், செய்தலையும் ஒருங்கே செய்யும் பொழுது இறைவன் அருவுருவத்திருமேனியை உடையனாய் இருப்பான். அத் திருமேனி மேல் நிலையை அடைந்த ஒரு சிலர்க்கு ஒளி வடிவாய்ப் புலனாதலன்றிப் பலர்க்கு ஏனை உருவுடைய பொருள்கள் போலப் புலனாதல் இல்லை. இத்திரு மேனியுடன் இருக்கும் நிலையில் இறைவன் **சதாசிவன்'** - எனப் பெயர் பெறுவான். இந்நிலையில் இருந்தே இறைவன் வேதாகமங்களை அருளிச் செய்தான்.

சதாசிவ மூர்த்தம்:

சதாசிவ மூர்த்திக்கு ஐந்து முகங்களும், **பத்துக்** கைகளும் உள. கிழக்கு முதலிய நான்கு திசைகளையும் நோக்குவனவாய் நான்கு முகங்களும், அவற்றின்மேல் நடுவே வானத்தை வடக்கிழக்காகத் திரும்பி நோக்கும் ஒரு முகமும் உள்ளன.

உச்சி, கிழக்கு, தெற்கு, வடக்கு, மேற்கு இடங்களில் உள்ள முகங்கட்கு முறையே **'ஈசானம், தற்புருடம், அகோரம், வாமதேவம், சத்தியோசாதம்'** - என்பன பெயர்களாகும்.

ஐந்து முகங்களில் கிழக்கு முதலாகநோக்கிக் கீழ் நின்ற நான்கு முகங்களாலும் சதாசிவ மூர்த்தி நான்கு வேதங்களையும், மேல் நிற்கும் ஈசான முகத்தால் சிவாகமங்களையும் அருளிச் செய்தார்.

உச்சியில் உள்ள 'ஈசானம்' என்னும் ஒரு திருமுகமே கிழக்கு முதலிய திசைகளை முறையானே நோக்கித் தற்புருடம் முதலிய நான்கு முகங்களாயும் நிற்கும். அந்த நான்கு முகங்களிலும் முகம் ஒன்றுக்கு ஐந்து ஆகமங்களாக இருபது ஆகமங்களையும், இயல்பான ஈசான நிலையில் நின்ற அம்முகத்தால் எட்டு ஆகமங்களையும் ஆக **இருபத்தெட்டு ஆகமங்களைச்** சதாசிவ மூர்த்தி அருளிச் செய்தார். அந்த இருபத்தெட்டு ஆகமங்களே **மூலாகமங்களாகும்.**

மூலாகமங்களின் பொருளை அவ்வப்பொழுது சிலர்க்கு விரித்தும், தொகுத்தும் அருளிச் செய்யப்பட்டன **உபாகமங்களாகும்.**

'ஈசானம்' முதலாகக் கூறப்பட்ட ஐந்தும் ஐந்து மந்திரங்களாகும். அவை **'பஞ்சப்பிரம மந்திரங்கள்'** எனப்படுகின்றன. பிரமம்—பெரிது. மந்திரங்களைச் சிவசத்தியே இடமாகக் கொண்டு அவற்றை உச்சரிப்பவர்க்கு அவற்றிற்குரியபயன்களைக் கொடுக்கின்றது. அவ்வாறு பஞ்சப்பிரம மந்திரங்களை இடமாகக் கொண்டு நிற்கின்ற பஞ்ச சத்திகளே சதாசிவ மூர்த்திக்குப் பஞ்ச முகங்களாய் நிற்கின்றன.

இனி அந்தப் பஞ்ச சத்திகளில் ஈசானசத்தியே சிரசாயும், தற்புருட சத்தியே முகமாயும், அகோர சத்தியமே இருதயமாயும், வாமதேவ சத்தியே மறைவுறுப்பாயும் சத்தியோசாத சத்தியே பாதமும் பொதுவான ஏனைத் திருமேனியுமாயும் நிற்கும். இதனையும் யோகிகள் சிறிதளவு குறித்திருக்கின்றார்.

சிவாகம பேதங்கள் :

மூலாகமங்கள் இருபத்தெட்டையும் அருளிச் செய்த பின் சதாசிவ மூர்த்தி சிவர்' என்னும் சிறப்புப் பெயரைப் பெற்றோர் பதின்மர், 'உருத்திரர்' என்னும் சிறப்புப் பெயரைப்பெற்றார் பதினெண்மர் ஆக இருபத்தெண்மருக்கு உபதேசித்தார். சிவர்களுள் 'பிரணவர்' என்பவரும், உருத்திரர்களுள் 'மகாருத்திரர்' என்பவரும் முதன்மையாகச்சொல்லப்படுகின்றனர்.

'சிவர்' என்போருக்கு உபதேசிக்கப்பட்ட பத்து ஆகமங்களும் **'சிவபேத ஆகமங்கள்'** என்றும் 'உருத்திரர்' என்போர்க்கு உபதேசிக்கப்பட்ட பதினெட்டு ஆகமங்களும் **'உருத்திர பேத ஆமங்கள்'** என்றும் குறிக்கப்படுகின்றன. இவ்வாறு இருபத்தெட்டு ஆகமங்களுள் ஒருவருக்கு ஒன்றாக, இருபத்தெண்மருக்குத் தனித் தனி வேறு வேறாக உபதேசித்தமையால் இவ்வுபதேச முறை **''பிரதி சம்மிதா முறை''** எனப்படுகின்றது. பிரதி சம்மிதை—தனித் தொகுதி.

அதன் பிறகு சதாசிவ மூர்த்தி, **'வித்தியேசுவரர்'** எனப் பெயர் பெற்றுள்ள எட்டுப் பேர்களில் முதல்வராகிய **'அனந்த தேவர்'** என்னும் ஒருவருக்கு இருபத்தெட்டு ஆகமங்களையும் உபதேசித்தார். அனைத்தையும் தொகுத்து ஒருவருக்கே உபதேசித்தமையால் இவ்வுபதேச முறை, **'மகௌக முறை'** எனப்படுகின்றது. மகௌகம்—பெருந்தொகை.

சிவஞான போதச் சிறப்பு

அனைத்து ஆகமங்களையும் கேட்ட அனந்த தேவர் தமக்குக் கீழ் உள்ள உருத்திரர் பலருள்ளும் முதல்வராகிய **'சீகண்டருத்திரர்'** என்பவருக்கு அவற்றை அருளிச் செய்தார். சீகண்டருத்திரர் 'உருத்திர லோக வாசிகள் பலரும் சிவாகமத்தைக் கேட்டல் வேண்டும்' என்னும் கருத்தினால் முதற்கண் **நந்தி தேவருக்கு** ஆகமங்கள் அனைத்தையும் அருளிச் செய்தார். இவ்வாறு வந்தன ஆகமங்கள்.

சீகண்ட ருத்திரரிடமிருந்து எல்லா ஆகமங்களையும் கேட்ட நந்தி பெருமான், 'அவ்வாகமங்கள் சிலவற்றில் ஒன்று சொன்னபடி மற்றொன்று சொல்லாமல் சில பொருள்களை வேறுபடக் கூறுவது என்னை' என்றும், 'ஆகமங்கள் இங்ஙனம் வேறுபடக்கூறுமாயின் எதில் சொல்லியதை - உண்மை - எக் கொள்வது' என்றும் ஐயுறுவாராய்த் தமக்கு ஆகமங்களை உபதேசித்த சீகண்ட முதல்வரையே வணங்கி, அது பற்றி விளக்கம் தரும்படி வேண்டினார்.

சீகண்ட ருத்திரர்' ''சரியை முதலிய நாற்பதங்களுள் முதல் மூன்று பாதங்களிலும் **'அநுட்டானம்'** எனப்படுகின்ற சைவாசார முறையே கூறப்படுகின்றது. அம்முறை கற்பத்திற்குக் கற்பம் (காலத்திற்குக் காலம்) வேறுபடலாம். அன்றியும் அவற்றை அநுட்டிப் பவரது தகுதி பற்றியும் அவை வேறு வேறாகக் கூறப்படலாம். அதனால் அவரவரும் தம் தம் ஆசிரியர் எவ்வாகமத்தின் வழித் தீக்கை செய்து, அதில் உள்ள முறையைக் கற்பித்தாரோ அவ்வம் முறையிலே நிற்கற்பாலர். அதனால் ஒரு சார் ஆகமத்தின் வழி ஒழுகுவோர். பிறிதொருசார் ஆகமத்தில் சொல்லப்பட்ட முறை பற்றி மலைவு எய்துதல் வேண்டுவதில்லை.

ஆயினும் ஞான பாதப் பொருள்கள் அத்தகையன அல்ல. அவை பொருளியல்பு ஆதலின், அவ்வியல்பை ஒரு சாரர் ஒரு வகையாகவும், மற்றொரு சாரார் மற்றொரு வகையாகவும் உணர்தல் பொருந்தாது. அவ்வாறு உணர்தல் மெய்யுணர்வாகாது, திரிபுணர்வேயாம் ஆதலின், 'ஞானப் பாதப் பொருள்களில் காணப்படும் மாறுபாடுகள் தூலாருந்ததி முறைப் பற்றிக் கூறப்பட்டன' என உணர்ந்து, யாவரும் உண்மையால் உணர்த்தப்பட்டதனையே உணர்தல் வேண்டும். 'அங்ஙனம் உண்மையான் உணர்த்தப்பட்டன யாவை, என்னும் அவாய் நிலையை நிரப்புவதாய் அமைந்தது' **இரௌரவம்' என்னும் ஆகமத்தில் உள்ள 'சிவஞான போதம் என்னும் படலம்.** அது ஞான பாதப் பொருளையெல்லாம், 'பொது, உண்மை' - என இரண்டாகப் பகுத்துணர்த்தும் முகத்தால், 'எல்லா ஆகமங்கட்கும் கருத்து ஒன்றே எனத் தெளிவிப்பது'—எனக் கூறி, அச்சிவஞான போத படலத்தைச் செவியறிவுறுத்தார்.

குறிப்பு:- 'எல்லா ஆகமங்களையும் சீகண்ட ருத்திரர் நந்தி பெருமானுக்கு முன்பே உபதேசித்தார்' எனக் கூறினமையால், மீட்டும் 'இவ்வொரு படலத்தை அவர் நந்தி பெருமானுக்கு உணர்த்தினார், என்றது, முதலில் 'எல்லா ஆகமங்களுள்ளும் இஃதொன்று' என்பது போலப் பொதுவாகச் சொல்லி, பின்பு, இதன் சிறப்பை எடுத்துக் கூறிச் சிறப்பாகக உணர்த்தினார், எனக் கொள்ளத்தக்கதாய் உள்ளது.

யோகிகள் தமது பாடியத்தில் 'சிவஞான போதம்; **என்பது-இரௌரவம்** என்னும் ஆகமத்தில் ஒரு படலமாய் உள்ளது' என்றே எங்கும் குறிப்பிட்டுள்ளார். வடமொழிச் சிவஞானபோத **சிவாக்கிர பாடியத் தொடக்கத்திலும்** இந்த அளவே கூறப்பட்டது. ஆயினும் 'சிவஞான போதம் என்பது – இரௌரவம் – என்னும் ஆகமத்தில், **பாச விமோசன படலம்**-என்னும் படலத்தில் உள்ள பன்னிரு சூத்திரங் களின் தொகுதி; என்றே வேறு பலர் கூறியுள்ளனர்.

இன்னும் 'பாச விமோசன படலம்-என்பது. -இரௌரவம்-என்னும் ஆகம படலங்களுள் எழுபத்து மூன்றாவது படலம்' என்றும், 'அப் படலங்களின் அத்தியா யங்களுள் பன்னிரண்டாவது அத்தியாயத்தில் பன்னிரண்டு சூத்திரங்களின் தொகுதியே -சிவஞான போதம்-என்னும் பெயரியது' என்று **'சிவஞான போத வசனாலங்கார தீபம்' விசேஷ விஞ்ஞாபனத்தில்** சொல்லப்பட்டுள்ளது. இஃது அந்நூலா சிரியராகிய காசி வாசி செந்தில்நாதையர் அவர்கட்கும் ஒத்த கருத்தே என்பதில் ஐயமில்லை.

'தமிழ்ச் சிவஞான போதத்திற்கு வடமொழியில் மூல நூல் உண்டு – என்பதை நிறுவுதற்கு எழுந்த முயற்சிகள், எவ்வெவ்வகையில் நிகழ்ந்தன' என்பதை இந்த வேறுபட்ட கருத்துப் பன்மைகள் நன்கு தெரிவிக்கும்.

சிவஞான போதம் நிலவுலகில் வந்த வரலாறு

சீகண்ட முதல்வர்பால் சிவஞான போதத்தைக் கேட்டுணர்ந்த நந்தி தேவர் தம் முதல்வரது திருவுளக் குறிப்பின்படி தம் மாணாக்கருள் முதல்வராகிய **சனற் குமார முனிவருக்கு** அதனைச் செவியறிவுத்து, அவர் வழியாக ஏனை முனிவர்களை யும் உணரச் செய்தார். அது பற்றியே இப்பாயிரத்துள், 'நந்திமுனி கணத்து அளித்த சிவஞான போதம்' எனக் கூறப்பட்டது.

பின்பு சனற் குமார முனிவர் தம் மாணாக்கருள் தலைவராகிய **சத்திய ஞான தரிசினிகளுக்குச்** செவியறிவுறுத்தார்.

அவர் தம் மாணாக்கருள் சிறந்தவராகிய **பரஞ்சோதி மாமுனிகட்குச்** செவியறி வுத்தார்.

"அவர் தமிழ்நாடு செய்த தவப்பயனாலே திருவெண்ணெய் நல்லூரில் அவதரித்தருளி, மெய்யுணர்வின் முற்றுப் பேறுடையாராய் எழுந்தருளியிருந்த **'மெய்கண்ட தேவர்'** பால் வந்து 'சிவஞான போதத்தை' நல்கி, -இதனை ஈண்டுள்ளார் உணர்ந்து உய்தற் பொருட்டு மொழி பெயர்த்துச் செய்து, **பொழிப்பு உரைக்க**-என்று அளித்தருளிப் பொழிப்புரைக்கும் வகையையும் சத்திய ஞான தரிசனி கள்பால் தாம் கேட்டவாறே வகுத்தருளிச் செய்து நீங்க, அவரும் அவ்வாறே மொழிபெயர்த்துப் பொழிப்புரையுஞ் செய்தருளித் தம் மாணாக்கர் பல்லோருள்ளும் சிறந்த **அருணந்தி குரவர்க்கு** அளித்தருளினார்.

இஃது இந்நூல் நிலவுலகில் வந்த வரலாறு.

(இவ்வாறு வரலாறு கூறுவதால், 'சிவஞான போதப் பொருள்கள் படைப்புக் காலத்தில் 'சதாசிவ மூர்த்தி உபதேசித்தபடியே வழி வழியாக மாற்றம் இன்றி வருகின்றன. என்பதும், அவைகளில் எந்த ஒன்றையும், யாரும் தம் மனத்திற்குத் தோன்றியபடி சொல்லிவைத்து விடவில்லை' என்பதும் வலியுறும் என்பது கருத்து.)

இருவகைச் சந்தான குரவர்கள்

சீகண்ட முதல்வர்பால் உபதேசம் பெற்ற திருநந்திதேவர் முதலிய நால்வரும் அம் முதல்வரது அருகிலே கைலாயத்தில் இருப்பவர் ஆதலால், **அகச்சந்தான குரவர்** எனச் சொல்லப்படுவர்.

மெய்கண்ட தேவர் முதலிய நால்வரும் **அருணந்தி** தேவர் மறைஞான சம்பந்த **சிவாசாரியர், உமாபதி தேவர்**) கைலைக்குப் புறம்பே உள்ள நிலவுலகத்தவர் ஆதலால், **புறச் சந்தான குரவர்** எனச் சொல்லப்படுவர்

சித்தாந்த சாத்திரங்கள்

புறச் சந்தான குரவர் நால்வருள் மூன்றாமவராகிய மறைஞான சம்பந்தர் நூல் யாதும் செய்யவில்லை.

(தமிழில், 'சத **மணிக் கோவை** என ஒரு நூல் உள்ளது. 'அஃது இம்மறை ஞான சம்பந்தர் செய்ததே' எனத் திரு.மு. அருணாசலம் பிள்ளை, எம்.ஏ., அவர்கள் எழுதியுள்ளார்கள்.)

மெய்கண்ட தேவர் அருளிச் செய்தது இச் 'சிவஞான போதம்' ஒன்றே. இவர்தம் மாணாக்கர் அருணந்தி தேவர் செய்தவை **சிவஞான சித்தியார், இருபா இருப ∴ து**-என இரண்டு. இவற்றுள் சித்தியார் **'பரபக்கம், சுபக்கம்'** என்னும் இரு பெரும் பிரிவுகளையுடையதாய்ச் சிவஞான போதத்தின் சிறந்த வழி நூலாய்த் திகழ்கின்றது.

இருபா இருபஃது, அவர் தம் ஆசிரியரை வினாவி ஐயம் தீர்ந்தவாற்றால் செய்யப்பட்டது.

'உமாபதி தேவர் எட்டு நூல்களைச் செய்தார்' -என்பது மரபு. அவை **'சிவப் பிரகாசம், திருவருட்பயன், வினா வெண்பா, போற்றிப் பஃறொடை வெண்பா, கொடிக் கவி, நெஞ்சுவிடு தூது, உண்மை நெறி விளக்கம், சங்கற்ப நிராகரணம்'** என்பன.

குறிப்பு:-'இவற்றுள் உண்மை நெறி' விளக்கம் செய்தவர் சீகாழித் தத்துவநாதர் என்பது ஆராச்சியில் விளங்குவது' எனத் **திரு.எஸ். அனவரத விநாயகம்** பிள்ளை

---

*சதமணிக்கோவை. தருமை யாதீனப் பதிப்பு - 1984 - முன்னுரை

முதலியோர் கருதலாயினர். எனினும் 'உண்மை நெறி' என்பதே நூலின் பெயர்; அஃது உமாபதிதேவர் செய்ததே. அதற்கு விளக்கம் எழுதினவரே சீகாழித் தத்துவ நாதர்' எனத் **தி.ரு.க. வச்சிரவேல் முதலியார் அவர்கள். கருதுகின்றார்கள்.**

மெய்கண்ட தேவர்க்கு மாணாக்கராய் இருந்த பலருள் மற்றொருவர், **'திரு வதிகை மனவாசகங் கடந்தார்'** என்பவர் **'உண்மை விளக்கம்'** என்னும் ஒரு நூலைச் செய்தார். ஆகவே, மெய்கண்ட தேவரைத் தொடங்கி நோக்கும் பொழுது சைவ சித்தாந்த சாத்திரங்கள் பன்னிரண்டு தோன்றிமை விளங்கும். மெய்கண்ட தேவர்க்கு முன்பே திருவியலூரில் **'உய்யவந்த தேவநாயனார்'** என்பவர் ஒருவர் நல்லாசிரியர் ஒருவரிடத்தே உபதேசம் பெற்றுச் சிந்தித்துத் தெளிந்து நிட்டை கூடிச் சிவானுபூதிச் செல்வராய் விளங்கியிருந்தார். அவர் **'திருவுந்தியார்'** என்னும் ஒரு நூலை அருளிச் செய்தார்.

அவர் தம் மாணாக்கர் **'ஆளுடைய தேவ நாயனார்'** என்பவர். இவர் திருக் கடவூரை வாழிடமாகக் கொண்டிருந்தார். அவர், தம் மாணாக்கர் ஒருவருக்குத் தம் ஆசிரியர் பெயரையே தீட்சா நாமமாகச் சூட்டினார். அதனால் முன்னர்க் கூறப்பட்டவர் 'திருவியலூர் உய்ய வந்த தேவ நாயனார்' என்றும், இவர், **'திருக் கடவூர் உய்யவந்த தேவநாயனார்'** என்றும் குறிப்பிடப்படுவராயினர். திருக்கடவூர் உய்யவந்த தேவநாயனார் தம் மாணாக்கர் ஒருவர் பொருட்டாகத்திருவுந்தியாரின் வழி நூலாக அதன் பொருளை விரித்து **'திருக்களிற்றுப்படியார்'** என்னும் ஒரு நூலைச் செய்தார். இவ்வாறு மெய்கண்ட தேவருக்கு முன்பே ஒரு சந்தானத்தில் இரண்டு சாத்திரங்கள் தோன்றி நிலவினமை அறியப்படுகின்றது.

பிற்காலத்தில் மெய்கண்ட சந்தான நூல்களோடு அந்த இரு நூல்களையும் முன்னர் வைத்து, **'பதினான்கு சாத்திரம்'** எனப் பிற்காலத்தார் தொகுத்தனர். அந்த பதினான்கு நூல்களை முறையாகக் குறிப்பிடுவது கீழ்க்காணும் ஒரு தனி வெண்பா.

உந்தி களிறே உயர்போதம் சித்தியார்
பிந்திருபா உண்மை பிரகாசம்-வந்தஅருட்
பண்புவினா போற்றிகாடி பாசமிலா நெஞ்சுவிடு
உண்மைநெறி சங்கற்பம் உற்று.

'சந்தானத்தில் வந்த நூல்கள்' என்பது பற்றி இவற்றை இவ்வாறு அறிஞர் கள் தொகுத்தனர்.

உமாபதி தேவருக்குச் சில தலைமுறை இடையிட்டுத் தோன்றியவர் **சீர்காழிச் சிற்றம்பல நாடிகள்** என்பவர். அவர் செய்த **'துகளறு போதம்'** என்பதும் சிறந்த சித்தாந்த சாத்திரமே. இஃது 'உண்மை நெறிவிளக்க நூலில் பத்தாகக் கூறிய நிலைகளை முப்பதாக விரித்துணர்த்துகின்றது.

ஏறக்குறைய திருவுந்தியார் காலத்தில் தோன்றிய ஒரு நூல் **'ஞானாமிர்தம்** என்பது. இதனைச் செய்தவர் **'திருவொற்றியூர் வாகீச முனிவர்'** என்பவர். 'ஞானா மிர்தம்' என்பதற்கு, 'ஞான நூல்களாகிய சிவாகமங்களின் தெளிவு' என்பது பொருள் எனவே, இஃது ஆகமங்களின் வழி நூலாய் விளங்குவதாகும்.

சிவாகமங்கள் சரியா பாதம்' முதலிய நான்கு பாதங்களை உடையன ஆகலின் இந்த 'ஞசனாமிர்த' நூலும் சரியா பாதம் முதலிய நான்கு பாதங்களாய் அமைந் தது எனச் சொல்லப்படுகிறது. ஆயினும் இன்று கிடைப்பது ஞான பாதம் ஒன்றுமே.

சிவஞான போத மாபாடியம் உடையராகிய மாதவச் சிவஞான யோகிகள் தமது மாபாடியத்தில் பல இடங்களில் துகளறு போதம், ஞானாமிர்தம் இவற்றைச் சிறந்த பிரமாணமாக எடுத்துக் காட்டுதலைக் காணலாம். துகளறு போதமும் ஞானாமிர்தமும் தொகையில் சேராமல் தனித்தனி நூல்களாய் நின்று நிலவுகின்றன.

ஆராய்ச்சிக் குறிப்பு

சிவஞான போதத்தின் சார்பு நூலாகிய சிவப்பிரகாசத்தை அருளிச் செய்த உமாபதி தேவர் அந்நூலின் பாயிரத்தில் தமது குரு பரம்பரையைப் பற்றி ஒரு செய்யுளிலும் தமது நூல்வழியைப் பற்றி மற்றொரு செய்யுளிலும். சில செய்திகளைக் கூறியுள்ளார்.

அவற்றுள் குரு பரம்பரையைப் பற்றிக் கூறிய செய்யுளில் **''தேவர்பிரான் வளர்கயிலை காவல் பூண்ட திருநந்தி''** எனத் தொடங்கித் தம் ஆசிரியராகிய மறைஞான சம்பந்தர் வரையில் முறையாகக் கூறியுள்ளார். ஆயினும், நூல் வழியைக் கூறிய இடத்தில் **''தெரித்த குரு முதல்வர் உயர் சிவஞான போதம் செப்பினர்; - பின்பு அவர் புதல்வர் சிவஞான சித்தி விரித்தனர்''**-என்று மெய் கண்ட தேவர் செய்த சிவஞான போதத்தையே முதலாவது நூலாகக் கூறினார் 'சிவஞான சித்தி' செய்த ஆசிரியரை, 'சிவஞான போதம்' செய்த ஆசிரியர்க்கு ஞான புத்திரராக (மாணாக்கராகக்) கூறினமையால், **''தெரித்த குரு முதல்வர்''** எனக் குறிக்கப்பட்டவர் மெய்கண்ட தேவரே என்பதில் ஐயத்திற்குச் சிறிதும் இடமில்லை. 'முதற் சிவ ஞான போதம் சிவாகமங்களில் ஒன்றன் பகுதி' என்பது உண்மையாயின், அதையன்றோ உமாபதி தேவர் முதலிற் குறித்திருத்தல் வேண் டும்? அஃது இன்மையால், 'முதற் சிவஞான போதம் சிவாகமங்களில் ஒன்றன் பகுதி' என்னும் கூற்று உண்மையாகாது, இடைக்காலத்தில் புனையப்பட்டது' என்பது தெளிவு—என்பது இக்கால ஆராய்ச்சியாளர் பலரது துணிவுமாகும்.

மேலும் மற்றொரு கருத்தையும் ஆராய்ச்சியாளர்கள் வெளியிடுவர். அது வருமாறு:

வடமொழியிலிருந்து தமிழில் பெயர்க்கப்பட்ட நூல்கள் பல உள. அவற்றை அவ்வாறு பெயர்த்துச் செய்வோர், 'இஃது இன்ன வட நூலிலிருந்து பெயர்க்கப் பட்டது' என்பதை அவ்வந் நூற்பாயிரத்தில் தவறாது குறிப்பிடுதலைக்காணலாம்.

'வடநூலிலிருந்து எடுக்கப்பட்டது' என கூறுவதனாலே அந்நூற்கு ஒரு தனிச் சிறப்பு உண்டாவதாகவும் அக்காலத்தில் கருதப்பட்டது. அந்நிலையில், 'சிவபெருமான் சிவாகமங்களில் ஒரு பகுதியாகச் செய்ததே சிவஞான போதம்'-என்றால் அதனைத் தமிழில் மொழி பெயர்த்த மெய்கண்ட தேவர் தாம் செய்த தற்சிறப்புப் பாயிரத்தில் 'இந்நூல் இன்ன ஆகமத்தில் இன்ன பகுதியாய் உள்ளதை' நான் தமிழில் மொழி பெயர்க்கின்றேன்' என்று குறிப்பிடத் தவற மாட்டார். தற்சிறப்புப் பாயிரத்தில் கடவுள் வாழ்த்தையும், அவையடக்கத்தையும் கூறிய அவர் 'நூல் வழி' என்று ஒன்றைக் கூறவேயில்லை. 'அவர் வடநூலைத் தமிழில் பெயர்த்தார்' என்பது உண்மையாயின், அதனை அவர் குறிப்பிடாமையால் 'உண்மையை வெளிப்படுத்தாது விடுத்தார்' என்பதனோடு, 'நூலின் பெருமைக் குக் குறைவு உண்டாக்கினார்' என்பதும் படும்.

'மெய்கண்டார் செய்தருளிய இச் சிவஞான போதம் முதல் நூலேயன்றி மொழிபெயர்ப்பு அன்று' என்பதற்கு ஆராய்ச்சியாளர் மற்றும் பல காரணங் களைக் காட்டுவர்; அவற்றையெல்லாம் இங்கு எடுத்துக் காட்டுதல்மிகையாகும்.

இருவகைப் பொழிப்பு:-

''பிண்டப் பொழிப்பு கண்ணழிவுப் பொழிப்பு எனப் பொழிப்புரை இருவகைப் படும்'' என்பது மேலே சொல்லப்பட்டது.(பக்கம்5,6)அவற்றுள் கண்ணழித் துரைக்கும் பொழிப்புரையை வடமொழியாளர் **''வார்த்திகம்''** என்பர்.

வடமொழிச் சிவஞான போத நூலை மெய்கண்டாருக்கு அறிவித்த பரஞ்சோதி மாமுனிகள் 'இதனைத் தமிழில் பெயர்த்து வார்த்திகமும் செய்க' என ஆணை தந்தார் – என யோகிகள் மேலே கூறினார். ஆகலின், 'மெய்கண்டார் அவ்வாறே இந் நூற்கு வார்த்திகம்-என்னும் பொழிப்புரையையும் செய்தார்' என உரை கூறிய யோகிகள், 'வார்த்திகமாவது இது என்பதைப் பின்னர் விளக்குவதாக இங்குக் குறித்தார். அவ்வாறே அவர் இதனை முதற் சூத்திரத்து உரைத் தொடக்கத்தில் விளக்கு தல் காணலாம்.

உயர் சிவஞான போதம்:-

சிவஞான போத நூல் தமிழுலகத்திற்கு வந்தவரலாற்றை விளக்கிய யோகி கள் பின்பு அந்நூலை இப்பாயிரம் ''**உயர்சிவ ஞானபோதம்**'' எனக் கூறியதன் கார ணத்தை விளக்கினார்.

அஃதாவது, '-சரியை, கிரியை, யோகம் – என்னும் மூன்று பாதங்களை ஆரா யும் நூல்களினும் உயர்ந்ததாகிய சிவஞான போதம்'-எனவே, 'இது ஞான பாதத்தை ஆராய்கின்ற நூல்' என்பதைக் கூறியதாயிற்று. அதனாலே, 'இந்நூல் நுதலிய பொருள் சைவாகமங்களில் ஞான பாதப் பொருளை ஆராயும் ஆராய்ச்சியே' என்பதும் அறி யப்படுகின்றது. இதனை யோகிகள் இப்பாயிரத்தின் முன்னுரைத் தொடக்கத்திலேயே,

''சைவாகமங்களில் உளவாகிய
நாற்பாதங்களுள் வைத்து
ஞான பாதத்து ஓதிய பொருளை
ஆராயும் ஆராய்ச்சி இந்நூ லின் கண்
எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டது''

எனக் கூறினார். இனி 'ஞான பாதப் பொருள் ஆராய்ச்சி - என்பதும் அப்பொருளில் சில ஆகமங்கள் தம்முள் மாறுகொள்வன போலத் தோன்றுதல் பற்றி எழும் ஐயத்தை நீக்கி,- அனைத்து ஆகமங்கட்கும் கருத்து ஒன்றே - எனக் கருத்தொருமை காட்டு தலேயாகும்' என்பதையும் அவர் பின்பு விளக்கியதைக் கண்டோம்.

'இந்நூல் ஞான பாதப் பொருளை ஆராய்வது'-எனக் கூறியதனாலே, 'அதற்கு முற்பட்ட சரியை முதலிய மூன்று பாத ஆராய்ச்சிநூல்களைக் கற்றுணர்ந்த பின்னரே இந்நூல் கற்கத் தக்கது' என்பது போந்தது. அது போதரவே, ஏனை மூன்று பாதநூல் அறிவும், அவ்வறிவுக்கேற்ற ஒழுக்கமும் உடையராய், அவ்வொழுக்கத்தின் பயனாக நித்தியாநித்திய வத்து விவேகம்' தோன்றப் பெற்று,அதனாலே இனிப் பிறவி யில் வீழ்தற்கண் அச்சம் மிக உடையாராய்ப் பிறவி நீங்கிய நிலையைப் பெறுதற் கண்பேரவா உண்டாகப் பெற்றவர்க்கே இந்நூல் உரியது'. என்பதும் போந்தது.

'இன்ன நூலைக் கற்ற பின்பே இந்த நூல் கற்கத் தக்கது'- எனக் கூறுதலை. 'ஆனந்தரியம் கூறுதல், என்றும், 'இன்ன தகுதியை உடையவரே இந்த நூலைக் கற்றற்கு உரியவர்' எனக் கூறுதலை 'அதிகாரிகளைக் கூறுதல்' என்றும் வடநூலார் கூறுவர். அவை யிரண்டும், ''உயர் சிவஞான போதம்'' என்ற ஒன்றினாலே அமைந்து கிடந்தன' என்றார் யோகிகள்.

ஒரு தடை விடை:-

முன் சென்ற பிறவிகளிலே சரியை, கிரியை, யோகம் என்பவை பற்றிய நூலறிவும், ஒழுக்கமும் பெற்று அறிவு முதிர்ந்தமையாலே இப்பிறப்பின் தொடக்கத் திற்றானே ஞான வேட்கை யுடையராய் இருப்போரும் சிலர் உளர். அவர் **'சாமுசித்தர்'** எனச் சிறப்பித்துக் கூறப்படுவர். அவர்கட்கு இப்பிறப்பில் சரியை முதலிய மூன்று பாதங்களைப் பற்றிய நூல் ஆராய்ச்சி வேண்டுவதில்லை யாகை யால், 'அம்மூன்று பாதங்களை ஆராயும் நூல்களை உணர்ந்த பின்பே இச்சிவஞான போத நூலைக் கேட்டல் வேண்டும், என்பது தவிர்க்கலாகாத கட்டளையன்று என மறுதலைப்பவர்க்கு, 'இந்நூல் ஒன்பது, பன்னிரண்டாம் நூற்பாக்களில் கூறப் படுமாறு ஞான நெறியில் நிற்பார்க்கும் பண்டைப் பழக்கத்தால் உலகியல் தோன்றி ஞானத்தை இழப்பியாமைப் பொருட்டுச் சரியை முதலியன வேண்டப்படுதலின், அவரும் முதற் கண்அதன் பொருட்டுச் சரியை முதலிய மூன்று பாத நூல்களை உணர்தல் இன்றியமையாததே' என யோகிகள் விடையளித்தார்.

நூலாசிரியரது பெருமை:-

''பொய்கண்டு அகன்ற மெய்கண்ட தேவன்''—என்பதற்கு, 'பொய்யைப் பொய் என்றே கண்டு கழித்த காரணத்தாற் பெற்ற-மெய்கண்ட தேவன்-என்னும் பெயரை உடையவன்' என்றும்,

''தவர் அடி புனைந்த தலைமையோன்'' என்பதற்கு, 'தவத்தோர் யாவரும் தனது திருவடிகளைத் தம் சென்னி மேல் புனைந்து கொள்ளுதற்கு ஏதுவான' தலைமையை உடையவன்' என்றும் யோகிகள் பொருள் கூறினார். அதனால் இந் நூலின் ஆசிரியரது பெருமை நன்கு விளங்குவதாகும் (தலைமையாவது—ஆசிரியத் தன்மை)

தொடை விடை:-

பொருட் சிறப்பை இங்ஙனம் பல்லாற்றான் விளங்க உரைத்த யோகிகள் இறுதியில் இப்பாயிரத்தின் முகவுரையில் தாம் எடுத்துக் காட்டிய வினாக்கள் எல்லாவற்றிற்கும் இப்பாயிரத்தில் விடை அமைந்திருத்தலை விளக்கி முடித்தார்.

அவ்விளக்கம் வருமாறு:-

''உயர் சிவஞான போதம்'' என்றதில், 'இந்நூலைக் கேட்டற்குரிய (1) அதிகாரிகள் இவர் என்பதும், (2) 'இந்நூல் நுதலிய (கூறக் கருதிய) பொருள் இது' என்பதும், (3) 'இந்நூலைக் கேட்டற்கு முன்பு இன்றியமையாது கேட்டற்குரிய நூல் இவை' என்பதும், (4) 'இந்நூலிற்கு ஆசிரியரால் இடப்பட்ட பெயர் இது' என்பதும் ஆகிய பொருள்கள் விளங்கின.

''நந்தி முனிகணத்து அளித்த சிவஞான போதம்'' என்றதனால் (5) 'இஃது இன்ன நூலின் வழித்தே தான்றியது' என்பது விளங்கிற்று. ''வெண்ணைச் சுவேதவனன் எனவும், ''மெய்கண்ட தேவன்'' எனவும் கூறியவற்றால் (6) இந்நூலைச் செய்த ஆசிரியரது பெயர்கள் விளங்கின. ''நாடித் தீர்ந்து கண்டு மயர்வு அற'' என்றதனால் (7) இந்நூலால் பெறப்படும் பயன் விளங்கிற்று (8) இது தமிழ் நூலாதல் பற்றித் தமிழ் வழங்கும் எல்லையே இந்நூல் வழங்கும்எல்லையாதல் சொல்ல வேண்டுவதில்லை.

இவ்வாறு, முகவுரையின் தோற்றுவாய் செய்து கொண்ட பொருள்கள் எட்டும் இச்சிறப்புப் பாயிரத்தில் அமைந்திருத்தலை விளக்கி, இங்குக் கூறப்பட்ட பொருள்கள் இந்நூற்கன்றி வேறு எந்நூற்கும் பொருந்தா ஆகலின் இவை இந்நூற்கே உரிய சிறப்புப் பாயிரம் ஆதலையும் வலியுறுத்தினர்.

''—நாடித் தீர்ந்து கண்டு மயர்வுற'' என்பதில் ''நாடி'' எனவும் ''கண்டு'' எனவும் கூறியதனால் 'நுதலிய பொருளின் வகை—பொது, சிறப்பு—என இரண்டு என்பதும் விளங்கிற்று—என்று உரைத்தார்.

இலக்கண நூல்களில் சிறப்புப் பாயிர இலக்கணமாகக் காட்டப்படும் ஆக்கியோன் பெயரே' என்னும் நூற்பாவில் "**யாப்பு**" எனவும் **கேட்போர்** எனவும் கூறப்பட்டவற்றிற்கு முறையே 'ஆனந்தரியம்' என்பதும், 'அதிகாரிகள்' என்பதும் பொருள் எனக் கொண்ட யோகிகள், அவற்றிற்கு மாறாகப்பண்டை உரையாசிரியர் கள் உரைத்த பொருளைத் தாம் தமது 'தொல்காப்பியப்பாயிர விருத்தியுள் விரிவாக மறுத்திருத்தலை இங்குச் சுட்டினார். ஆகவே அந்தவிரிவை அந்த விருத்தியிற் றான் கண்டுணர்தல் வேண்டும்; அதனை இவ்விடத்துக்கூறின் 'மற்றொன்று விரித்தலாம்.

மறுப்புக்கள்:-

இப்பாயிரத்தில் யோகிகள் தாம் கொண்ட பொருள்களில் சிலவற்றிற்கு மாறாகப் பிறர் கொண்ட பொருள்களை மறுத்துள்ளார்.

நூல் உரையுள்ளும் பல இடங்களில் பிறர் உரைகளை மறுக்கின்றார். இவருக்கு முன்னர் இந்நூலிற்கு உரை செய்தவராக, 'பாண்டிப் பெருமாள்' என்னும் ஒருவரே அறியப்படுகின்றார். அவரது உரை '**பாண்டிப் பெருமாள் விருத்தி**' என்று சொல்லப்படுகின்றது. யோகிகள் கூறும் மறுப்புக்களுள் சில பாண்டிப் பெருமாள் விருத்தியல்லாத பிறவற்றை நோக்கியனவாயும் உள்ளன. அவை 'யாவருடைய உரை' என்பது தெரியவில்லை. ஆகையால் அவற்றை, 'எழுத்து வடிவில் அமையாது, அவரவர் தம் வாய்மொழியாக வெளியிட்டு வந்த உரை' எனக் கருதலாம். தொல் காப்பியம்' திருக்குறள் முதலியவற்றின் உரைகளிலும் இங்ஙனம் கருதுதற்கு ஏற்ற சில குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன.

சிந்தனையுரை சம்பிரதாயஉரை என்பன துறைசை ஆதீனத்தில் இருப்பதாகச் சொல்லப்படுவதில் சம்பிரதாய உரை அவ்வாதீனத்தில்1952 - இல் வெளிவந்துள்ளது.

(1) **'ஞாயிறு' உவமைக்குப் பொருள்:-**

பாயிரத்துள் கூறப்பட்ட 'ஞாயிறு' என்னும் உவமை சிவஞான போதநூற்கே கூறப்பட்டது - என உரைத்த யோகிகள்,

> 'ஞாயிற்றைக் கடவுட்கு உவமையாக்குவாரும்
> உளர்; அவ்வாறு நூலுள் கூறப்படுதலால்
> அத்னையே பாயிரத்தில் கூறுதல் மிகையே
> யாம் ஆதலாலும், இங்குக் கூற வேண்டிய பொருள் யாதொன்றையும்
> அது கூறாமையாலும் அவ்வாறு ஆக்கி உரைத்தல் உரையாகாது'

எனக் கூறி மறுத்தார்.

2) **வன்மை மென்மை பற்றிப் பொருள் கொள்ளுதல்:-**

ஒரு பொருளையே பற்றிப் பல நூல்கள் உளவாயினும் அவற்றது நோக்கம் பற்றி அவை **வன்மை மென்மைகளை** உடையன ஆகும்' எனவும், 'அந்நிலையில்

அவற்றிடை மாறுபாடு உளவாயின் வலியதன் பொருட்கு ஏற்பவே மெலியதன் பொருளைக் கொள்ளல் வேண்டுமன்றி, மெலியதன் பொருட்கு ஏற்ப வலியதன் பொருளைக் கொள்ளளாகாது' எனவும் யோகிகள் உரைத்தமை. மேலே குறிப்பிடப் பட்டது. (பக்கம்-22) அதனை ஒட்டி யோகிகள் 'சருவஞ்ஞானோத்தரம் முதலிய வலிய ஆகமப் பொருள்களின்படியே பௌட்கரம் முதலிய மெலிய ஆகமங்கட்குப் பொருள் கொள்வதே முறையாய் இருக்க, அதனை விடுத்து, **அகோர சிவாசாரியர்** முதலிய சிலர் பௌட்கரம் முதலிய மெலிய ஆகமங்களின் பொருளுக்கு ஏற்கச் சருவஞ்ஞானோத்தரம் முதலிய ஆகமங்கட்குப் பொருள் கொண்டு செய்த உரைகளும்

'உபநிடதங்களில் அதர்வ சிகை, அதர்வ சிரம், சுவேதாச்சுவதரம் முதலிய வலிய உபநிடதங்களில் பொருளின்படியே சுபாலம், சாந்தோக்கியம் முதலிய உப நிடதங்கட்குப் பொருள் கொள்வதே முறையாய் இருக்க, அதனைவிடுத்து, **இராமானு சர்** முதலிய சிலர் **சுபாலம்** முதலியவற்றின் பொருட்கு ஏற்ப அதர்வ சிகை முதலிய உபநிடதங்கட்குப் பொருள்கொண்டு செய்த உரைகளும் உண்மை உரைகள் ஆகா – என மறுத்தார்.

3) **சிவஞான போத நூற் கருத்து:**

சைவாகமங்களுள் சில ஆகமங்கள் பொருளியல்பைப் பொதுவகையாற் கூறவே எழுந்தன. அதனால் அவற்றுட் கூறப்படும் பொருள்களில் சில, உண்மையாற் கூறும் ஆகமப் பொருட்கு மாறாவனபோலத் தோன்றும். ஆயினும் எல்லா ஆகமங்கட்கும் கருத்து ஒன்றே என்பதை விளக்குதற்கு ஆகமப் பொருள்கள் அனைத்தையும் 'பொது' என்றும், 'உண்மை' என்றும் இரு கூறாகப் பிரித்து, அவற்றை அம்முறை யான் விளக்குவதே 'சிவஞான போதத்தின் முதன்மையான கருத்து. அக் கருத்துப் பற்றியே இதற்கு, 'சிவஞான போதம்' எனப் பெயர் இடப்பட்டது' என்றே யோகி கள் உரைத்தமை மேலே (பக்கம்-27) காட்டப்பட்டது. ஏனையோருட் சிலர்,

> "எல்லா ஆகமப் பொருள்களையும் பன்னிரண்டே
> சூத்திரங்களில் தொகுத்துக் கூறல் வேண்டும்
> என்பதே சிவஞான போதத்தின் முதன்மையான
> கருத்து"

எனக் கொண்டனர். (வடமொழிச் சிவஞான போத பாடியத்துள் **சிவாக்கிரர்** அவ்வாறு கொண்டார்.)அதனை யோகிகள்,

'மிருகேந்திரம்-என்னும் உபாகமத்தின் தொடக்கத்தில் உள்ள ஒரு சூத்திரமே எல்லா ஆகமங்களின் பொருளையும் தொகுத்துணர்த்துகின்றது. மற்றும் வேறு சில ஆகமங்களும் இவ்வாறு ஆகமப் பொருள் அனைத்தையும் தொகுத்துக் கூறுகின்றன. ஆகவே, இச்சிவஞான போதமும் அவ்வாறு ஆமகப் பொருள்களைத் தொகுத்துக் கூறுவதாயின், இதற்குத் தனித்ததொரு சிறப்பு இருப்பதாகப் பலரும் கொண்டதில் பொருளில்லையாம்' என்றும்,

இச்சிவஞான போத நூலின் முழுக் கருத்து அதுவாயின், இச்சிறப்புப் பாயிரம் அதனையேயன்றோ இந்நூற்கருத்தாகக் கூறியிருத்தல் வேண்டும்? அவ்வாறின்றி "நாடித் தீர்ந்து கண்டு மயர்வற அளித்த சிவஞான போதம்" என்றே இப்பாயிரம் கூறினமையாலும், இவ்வாறு அது கூறிய கூற்றிற்கு, 'தொகுத்துக் கூறுதல்' என்பது பொருள் ஆகாமையாலும் அவ்வாறு உரைக்கும் உரைகள் எல்லாம் 'உரை' எனப் படுதற்கு ஏற்புடையன அல்ல – எனக் கூறி மறுத்தார்.

இலக்கணக் குறிப்புக்கள்:

யோகிகள் தமது சிற்றுரை பேருரைகளில் நூற்கண் அமைந்துள்ள இலக்கண முடிவுகளில் சிலவற்றைத் தாம் நூற் சொற்களுக்குக் கொள்ளும் பொருளின் விளக்கத்திற்காகச் சிலவிடத்தில் தருவார். அவ்வாறு இப்பாயிரத்தில் அவர் தந்துள்ள சில இலக்கணக் குறிப்புக்கள் வருமாறு:-

1. "மாயிருள் துமிய"-என்பதில் 'மா' என்னும் நிலை மொழியின் ஈறு ஆகார உயிரும் "இருள் என்னும் வருமொழியின் முதல் இகர உயிரும் ஆகும்.

உயிரீற்றின் முன் உயிர் முதல் வந்து புணருமிடத்துப் பெரும்பான்மையும் இடையில் வகர மெய்யே தோன்றும். ஆயினும் இங்கு இடையில் யகர மெய் தோன்றியுள்ளது. இவ்வாறு மிகச் சிறுபான்மையான இடங்களில் வருவது உண்டு, என்பதற்கு, "மாயிரு ஞாலம்"—என்னும் பழைய செய்யுள் ஆட்சியை எடுத்துக் காட்டாகக் காட்டினார். ('இவ்வாறு எந்தச் செய்யுளில் வந்துள்ளது' என்னும் வினாவிற்கு விடையாக, "மாயிரு ஞால மெல்லாம் மலரடி வணங்கும் போலும்"[1] என்னும் **அப்பர் தேவாரப் பாடலையே** சில பதிப்பாசிரியர் காட்டினர். ஆயினும், தேவாரங்கட்கு முற்பட்ட திருக்குறளிலே,

"நகல் வல்ல ரல்லார்க்கு மாயிரு ஞாலம்
பகலும்பாற் பட்டன் றிருள்"[2]

என 'மாயிரு ஞாலம்' என்பது வந்துள்ளது. யோகிகள் அதனையே காட்டினார் என்றும் கொள்ளலாம்.)

'இ,ஈ,ஐ' - என்னும் மூன்று ஈற்றின் முன் உயிர் வரும் பொழுதுதான் இடையே யகர மெய் தோன்றும்; மற்றைய இடங்களில் எல்லாம் வகர மெய்யே தோன்றும் —என வரையறை செய்தவர் நன்னூல் ஆசிரியராகிய பவணந்தி முனிவரே. ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் அவ்வாறு வரையறுக்கவில்லை. 'இடையே உடம்படுமெய் தோன்றும்' என்ற அளவில் பொதுவாகத்தான் கூறியுள்ளார்.[3] இதனால் இவ்வாறு வரும் இடங்களில் "வரையறை யின்மையின் சிறுபான்மை யகர

---

1. திருமுறை—4,56.1
2. திருக்குறள்—999
3. எழுத்து—புணரியல்

உடம்படு மெய் பெற்றது'' —எனப் பழைய உரையாசிரியர்கள் கூறுவார்கள். யோகி கட்கும் அதுவே கருத்து என்க.

(இன்னும் சிறிது விரித்துச் சொன்னால், உயிர் முன் உயிர் புணருமிடத்து இடையே உடம்படு மெய் வருதலைத் தொல்காப்பியர் கட்டாயமாகக் கூற வில்லை. 'உடம்படுமெய் வருதலும் நீக்கப்படாது' என்ற அளவில்தான் கூறினார். இதனால் இடையே உடம்படு மெய் இல்லாமல் புணர்தலே அவர் காலத்தில் பெரும் பான்மையான வழக்கு எனக் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. ஆகவே, 'ஆஇடை, ஆஇரு திணை, கோஇல், பாஇரும் பனிக்கடல் என்பன போலும் இடங்களில் ஒலி நுட்பம் உணர மாட்டாமையால் பிற்காலத்தார், 'ஆயிடை ஆயிரு திணை, கோயில், பாயி ரும் பனிக்கடல்' என்றாற் போல எழுதுவாராயினர், அஃதே பற்றி நன்னூலாரும். இலக்கணம் கூறினாராவர். 'கோயில்' என வருதலன்றி 'கோவில்' என ஓரிடத்தும் வந்திலாமை நோக்கத்தக்கது. ஆதலின், 'மாஇரு ஞாலம்' என்றே பண்டைக் காலத் தில் வழங்கியிருத்தல் கூடும்,)

'மாயிருள்' என்பதை, 'மா இருள்' எனப் பிரிப்பதால் யகரத் தோற்றத்திற்கு அமைதி கூற வேண்டியிருத்தலால், அதனை, மாய் இருள் என்றே எளிதாகப் பிரித்து, 'அக இருளாகிய ஆணவம் மாயாத (அழியாத) இருள், உலக இருள் மாயும் இருள், எனப் பொருள் உரைத்துக் கொள்ளலாம்' எனவும் உரைத்த அவர், இவ் வாறு பிரிப்பின் 'மாய் இருள்' என்பது **வினைத் தொகை**யாதலையும் குறித்தார்.

இவ்வாறு 'கண் இருள்' என்பதனையும் கண்ணப்படுகின்ற இருள், அஃதாவது ஆணவம்—என உரைத்தார். கண்ணல்—கருதுதல், அஃது இங்குக் கருதல் அளவை யைக் குறித்தது.

''பலர் புகழ் ஞாயிறு' என்பதற்கு 'எல்லோரும் புகழ்கின்ற ஞாயிறு' என்பதே பொருள் ஆதலின் 'பலரும் புகழ் ஞாயிறு'என்பதில் உள்ள முற்றும்மை விகாரந்தால் தொக்கது —எனக் குறிப்புத் தந்தார்.

சொற்கள் வெளிப்பட்டு நில்லாமல் மறைந்து நிற்றலை, 'தொக்கது' என்றும் 'தொக்கு நின்றது' என்றும் குறிப்பிடுதல் இலக்கணம் பற்றிய வழக்கு. அவ்வாறு தொக்கு நிற்றலில் இரண்டு வகை உண்டு. ஒன்று இயல்பால் தொக்கு நிற்றல்; மற் றொன்று விகாரத்தால் தொக்கு நிற்றல். 'கூலிக்கு வேலை' என்பது 'கூலி வேலை' எனக் குவ்வுருபு தொக்கு நிற்றல் இயல்பால் தொகுதல். இயல்பால்தொகுதல் பேச்சு வழக்கு, செய்யுள் வழக்கு இரண்டிலும் தடையின்றி வரும். விகாரத்தால் தொகுதல் செய்யுளில் மட்டுமே வரும்.[1] 'சான்றோர்க்குக் கொடுத்தார்' என்பது நாலடியார் நூலில் ஓரிடத்தில் 'சான்றோர் கொடுத்தார்' என வந்துள்ளது. எனவே, ''விகாரத்தால் தொக்கது'' என்பதற்கு, 'செய்யுள் குற்றம் இன்றி அமைதற்

---

1. செய்யுள் - *100*

பொருட்டுக் கொள்ளப்படும் விகாரம் காரணமாகத் தொக்கது!'என்பதே பொருளா கும். அதனால் இங்கு 'விகாரம்' என்பது 'செய்யுள் விகாரமே' யாம். செய்யுள் விகாரங்கள் தொல்காப்பியம் சொல்லதிகாரம் எச்சவியலில், ''வலிக்கும் வழி வலித் தல்'' என்னும் நூற்பாவுட் கூறப்பட்டது.

பரிமேலழகர் தமது திருக்குறள் உரையில் பல இடங்களில், 'விகாரத்தால் தொக்கது' எனக் குறிப்பிடுவார். அவ்வாறு அவர் குறித்தவற்றுள் யோகிகள் பல விடத்தில் எடுத்துக் காட்டுவது, ''ஐந்தவித்தான் ஆற்றல்'' என்பதாகும்.[1]

''படரின் அல்லதை'' - என்பதில் 'அல்லது' என்பதே ஈற்றில் ஐகாரம் பெற்று வந்தது என விளக்குவதற்கு அச் சொல்லின் ஈற்றெழுத்தை, ''ஐயீற்றுடைக் குற்று கரம்'' - என்றார். சில சொற்களில் ஈற்றில் உள்ள குற்றியலுகரம் கெட, அவ்விடத்து நின்ற மெய்யின் மேல் ஐகராம் வந்து ஊர்ந்துநிற்கப் பெறுதல் உண்டு. அவ்வாறு நிற்பினும் ஈறு குற்றியலுகர ஈறாகவே கருதப்படும். இங்ஙனம் கருதப்படுதலை '**திரிந்ததன் திரிபு** அது' என்னும் நயம் என்பர். ஏறு - ஏற்றை, நேற்று - நேற்றை. இன்று, அன்று - இன்றை, இற்றை, அன்றை அற்றை முதலியன இதற்கு எடுத்துக் காட்டாகும். இவ்வாறு நிற்கும் குற்றிய லுகரத்தை ''ஐயீற்றுடைக் குற்றுகரம்'' எனக் கூறியவர் நன்னூலார்.[2] இவ்வாறே 'அல்லது' என்பதில் ஈற்றுக் குற்றியலுகரம் கெட, அவ்விடத்து நின்ற தகர மெய்யின்மேல் ஐகாரம் வந்து ஊர்ந்து நின்றமையின் அந்தக் குற்றியலுகரத்தை, 'ஐயீற்றுடைக் குற்றியலுகரம்' என்றார். 'ஐ' என்பதை இரண்டாம் வேற்றுமை உருபு எனக் கருதலாகாது-என்பது கருத்து. மேற்காட்டிய சொற்களேயன்றி, 'அல்லது' என்பதும் செய்யுட்களில் இவ்வாறு வருதல் உண்டு-என்பதற்கு,

''தன் மனைக் கிழத்தி யல்லதை பிறர்மனை
அன்னையிற் றீரா நன்ன ராண்மை''

என வந்துள்ள ஞானாமிர்தப் பகுதியை[3] மேற்கோளாக காட்டினார்.

4. குரம்பையின் நாடி-என்பதற்கு, 'குரம்பையால் (குரம்பையின் இயல்பு வாயிலாக) நாடி' -என்பதே பொருள் ஆகையால், ''குரம்பையின் 'இன்' ஏதுப் பொருட்கண் வந்த ஐந்தாம் உருபு'' என்றார். 'குரம்பையின்கண் உள்ள' எனப் பொருள் கொள்ளலாகாது-என்பது கருத்து.

5. ''பொய் கண்டு அகன்ற மெய்கண்ட தேவன்'' என்பதற்கு, 'பொய்யைப் பொய் என்று கண்டு கழித்த காரணத்தால் பெற்ற-மெய்கண்ட தேவன் - என்னும் பெயரை உடையவன்' என்றும்,

---

1. திருக்குறள் - 25
2. நன்னூல் - உயிரீற்றுப் புணரியல்
3. அகவல் - 17.39

"தவர் அடி புனைந்த தலைமையோன்" என்பதற்கு, 'தவத்தோர் பலரும் தனது திருவடியைத் தம் சென்னி மேல் புனைந்து கொள்ளுதற்கு ஏதுவான தலைமையை உடையவன்" என்றும் பொருள் கூறினார் ஆகையால்,

"அகன்ற" என்னும் பெயரெச்சம் காரணப் பொருளிலும், அதற்கு முடிவாகிய மெய்கண்ட தேவன்" என்னும் பெயர் காரியப் பொருளிலும் வந்தன-என்பதும்,

"புனைந்த" என்னும் பெயரெச்சம் காரியப்பொருளிலும், அதற்கு முடிவாகிய 'தலைமை" என்னும் பெயர் காரணப் பொருளிலும் வந்தன – என்பதும் படக் 'குறிப்புத் தந்தார்.

தந்துரை ஆராய்ச்சியுரைகள்

'பேருரை' அல்லது **'மாபாடியம்'** என்பது சூத்திரத்தில் சொல்லப்பட்ட பொருளேயன்றி, அப்பொருட்கு எவ்வாற்றாலேனும் இயைபுடைய பொருள்களைப் பிற இடத்திலிருந்தேனும் கொணர்ந்து அவ்விடத்துத் தந்துரைப்பதேயாகும்.

"சூத்திரத் துட்பொரு ளன்றியும் ஆண்டைக் (கு)
இன்றி யமையா(து)இயைபவை யெல்லாம்
ஒன்ற உரைப்ப(து) உரையெனப் படுமே"

என்பது தொல்காப்பியம்[1] அதற்கேற்பவே யோகிகள் தமது மாபாடியத்தில் பலவிடத்தும் **தந்துரைகளாகப்** பலவற்றைக் கொணர்ந்து உரைத்துள்ளார்.

இனித் தமது கொள்கைக்கு எதிரான கொள்கைகளை எடுத்தோதி, அவற்றுக்குத் தக்க மறுப்புக்களைக் கூறுவதே 'அகல உரை' எனப்படும். இதனை, 'தடை விடை உரை' என்றல் இக்கால வழக்கு. இத்தகைய அகல உரையே இக்காலத்தில் 'ஆய்வுரை' எனப்படுகின்றது – என ஓராற்றால் கூறலாம்.

"தன்னூன் மருங்கினும் பிற நூன் மருங்கினும்
துவ்விய கடாவின் புறந்தோன்று விகற்பம்
பன்னிய அகலம் என்மனார் புலவர்"[2]

என்பது பழைய நூற்பா. இத்தகைய ஆராச்சியுரைகளையும் யோகிகள் பலவிடத்தில் உரைத்துள்ளார். அவ்வகையில் இச்சிறப்புப் பாயிரப் பேருரையுள் இரு ஆராய்ச்சியுரைகளை உரைத்தார்.

1) **சைவாகமப் பிரமாணியம்**

பிராமாணியம் – பிரமாணமாகக் கொள்ளப்படும் தன்மை. 'பிரமாணம்' என்னும் சொற்பொருள் எதுவாயினும் அஃது, 'உண்மைச்சான்று' என்னும் பொரு

---

1. பொருள் – மரபியல்
2. தொல்காப்பியப் பாயிர உரை

ளில்தான் வழங்கப்படுகின்றது. எனவே, 'பிராமணியம்' என்பது. உண்மைச் சான்றா தற்கு உரிய தன்மை, எனப் பொருள் தருவதாகும்.

சமயக் கோட்பாடுகளில் ஏனைச் சான்றுகள் எல்லாவற்றையும் விட, நூற் சான்றே தலையானதாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. அதனால் ஒவ்வொரு சமயமும் தனக்கு உரியநூலாக ஒவ்வொரு நூலைக் கொண்டுள்ளது. அவ்வகையில் சைவ சித்தாந்தம் இரண்டு நூல்களைப் பிரமாண நூல்களாகக்கொள்கின்றது. ஒன்று வேதம்; மற்றொன்று சிவாகமம். இந்த இரு நூல்களையுமே, 'பிரமாண நூல்கள் அல்ல' என விலக்கி, வேறு நூல்களைக் கொள்கின்ற சமயங்களும் இருத்தல் வெளிப்படை.

அது நிற்க, வேதத்தை மட்டுமே பிரமாண நூலாகக் கொண்டு சைவாகமங் களை, 'பிரமாண நூல்கள் அல்ல' என விலக்குகின்ற சமயங்களை நோக்கியே: 'சைவாகமப் பிராமாணியம்' என்னும் ஆராய்ச்சியுரையை இப்பாயிர உரையுள் யோகிகள் கூறினார். அதன் பொருள் நிலையை இங்குக் காண்போம்.

தடைகள்:-

சைவாகமங்கள் பிரமாண நூல்கள் அல்ல, எனக் கூறுவோர் பற்பல ஆகமங்களுள் சைவாகமங்களையும் ஒரு பகுதியாக வைத்துப்பொதுவாகவே, 'ஆகமங்கள் பிரமணா நூல்கள் அல்ல' எனவும், சைவாகமங்களைச் சிறப்பாகச் சுட்டியும், 'அவை பிரமாண நூல்கள் அல்ல' எனவும், இவ்வாறு இருவகையாகவும் கூறுவர். அங்ஙனம் கூறுவனவற் றுள், 'சைவாகமங்கள் பிரமாணங்கள் அல்ல' என்பதற்குச் சிறப்பாக அவர்கள் கூறும் தடை: -

1. 'வேதத்தைச் சிறந்த பிரமாண நூலாக ஆன்றோர் பலரும் கொள்ளுதற்குத் தலையாய காரணம், அஃது ஏனை நூல்கள்போல ஒருவரால், அல்லது பலரால்செய்யப் படாது, தோற்றமும், அழிவும் இன்றி, எக்காலத்தும் நிலை பெற்றிருத்தலேயாகும்.

இவ்வாறு கூறுபவர் மீமாஞ்ச மதத்தினர் என்றாலும், வேதாந்திகள் இதனை வெளிப்படையாக மறுக்கவோ, அல்லது, 'வேதம் வந்த வரலாறு இது' என்று திட்டமாகக் கூறவோ இல்லை. ஆயினும், 'ஆகமங்கள் பிரமாணங்கள் அல்ல' என்பதில் அவர்கள் மாறுபடுதல் இல்லை.

சைவாகமங்களைச் சைவர்களே, ''உலகம் தோன்றிய காலத்தில் சிவனால் செய்யப்பட்டன; பலர்க்குப் பல காலத்தில் அவனால் சொல்லப்பட்டன; உலக மெல்லாம் சிவனிடத்தில் ஒடுங்கும் பொழுது சிவாகமங்களும் அவனிடத்தில் ஒடுங்கிவிடும்'' என்று கூறுகின்றார்கள். ஆகவே, - ஆகமங்கள் நிலையுடைய நூலல்ல - என்பதும், 'ஒருவராலும் செய்யப்படாத இயற்கைப் பொருள் அல்ல' என்பதும் அவைகளைப் போற்றுகின்றவர்களாலேயே ஒப்புக்கொள்ளப்படுகின்றன.

('ஆகமம் போல வேதமும் படைப்புக் காலத்தில் சிவனால்செய்யப்பட்டனவே' எனச் சைவர்கள் கூறுவதை வேத வாதிகள் 'உண்மை' எனக் கொள்வதில்லை.)

2. ‘ – பிரமத்தை (மெய்ப்பொருளை) வேதத்தாலன்றிப் பிற நூல்களால் அறிவித்தல் இயலாது’ – என்பது உயர்ந்தோர் அனைவர்க்கும் கருத்து. அதனால் – ஆகமம் மெய்ப்பொருளை உணர்த்தும் – என்றல் பொருந்துவதன்று.

3. ‘இனி மிருதி’ புராணம், இதிகாசம் என்பன வேதத்திற் சொல்லப் பட்ட பொருளையே அவ்வக் காலத்திற்கும், இடத்திற்கும், அதிகாரிகட்கும் ஏற்ற வகையில் சுருக்கியும், விரித்தும், கருத்து ஒன்றாயினும் சொற்களை வேறுபடுத்தியும் கூறுதலால் அவை வேதத்தின் வழிநூலும், சார்பு நூலுமாய் அமைந்தன. அவ்வாற்றால் அவையெல்லாம் பிரமாண நூல்களாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. சைவாகமங்களைச் சைவர்கள் -வேதத்தின் பொருளை மேற் கூறிய காலம், இடம், அதிகாரிகள் முதலியோரை நோக்கி ஏற்ற பெற்றியால் கூற எழுந்தன – எனக் கூறாமல் – வேதம் போல ஆகமங்களும் தனி முதல் நூல்களே – எனக் கூறுகின்றனர். அதனாலேயே – ஆகமங்கள் வேதப்பொருளுக்கு வேறான கருத்துக்களைக் கூறுகின்றன – என்பது புலனாகின்றது.

4. ‘—மேற் கூறியவையெல்லாம் உண்மையாயினும், குற்றம் அற்ற மெய்ம்மையான முற்றுணர்வு முதலிய இறைமைக் குணங்கள் அனைத்தையும் ஒருங்குடைய சிவனால் செய்யப்பட்டமை பற்றியே சிவாகமங்கள் தலைசிறந்த பிரமாண நூல்களாய் விளங்குகின்றன—என்பது சைவர்களது வழக்குரையாதலின், அஃதே பற்றிச் சைவாகமங்கள் பிரமாண-நூல்கள் ஆகாவோஎனின், சைவர்கள் அவ்வாறு கூறும் வழக்குரை வழக்குரையாகாது. ஏனெனில், – சிவன் முற்றுணர்வு முதலிய இறைமைக் குணங்களை முற்ற உடையன் – என்பது எதனால் அறியப்படுகின்றது? அதற்குச் சான்று யாது? என வினவினால், காட்சியும், அனுமானமும் இதில் பயன்படுதல் இயலாமையால், –சிவனது இயல்பை விரிக்கின்ற ஆகமங்களே பிரமாணம் -எனல் வேண்டும். அவ்வாறு கூறின், முற்றுணர்வு முதலிய இறைமைக் குணங்களை உடைய சிவனால் செய்யப்பட்டமையால் ஆகமங்கள் பிரமாணமாதல் அறியப்படுகின்றது -என்றும் ,-ஆகமங்கள் பிரமாணமாதலால் அவை பற்றிச் சிவன் முற்றுணர்வு முதலிய இறைமைக் குணங்களையுடையனாதல் அறியப்படுகின்றது – என்றும் கூற வேண்டி வருகின்றது. அவ்வாறு கூறினால், **அந்நியோந்நியாச்சிரய தோடம்**’ எனத் தருக்க நூலில் சொல்லப்படுகின்ற -**ஒன்றனையொன்று பற்றுதல்** -என்னும் குற்றம் உளதாகும்.

5) ‘-சிவனும் மிருதி முதலியவற்றைச் செய்த மனு முதலியோர் போல வேதத்தின் பொருளை உணர்ந்து அதனையே ஆகமங்களில் கூறினான்-எனின், அது கடவுள் தன்மைக்கு ஏலாது. ஆதலால், சைவர்கள் ஒரு காலத்தும் அவ்வாறு சொல்லப்போவதில்லை’

‘ஆகவே எவ்வாற்றானும். – சைவாகமங்கள் பிரமாணம் – எனக் கொள்ளுதற்கு வழியே இல்லை’

இவ்வாறு சைவாகமங்கள் பற்றிச் சிறப்பாகத் தடை நிகழ்த்துகின்றவர்கள் ஆகமங்கள் பற்றிப் பொதுவாகவும் சில தடைகளை நிகழ்த்துவர். அவை வருமாறு:

'புராணங்களில் '**ஆகமங்கள்**' என்றும் '**தந்திரங்கள்**' என்றும் பெயர்பெற்றுள்ள அந்நூல்கள் இகழ்ந்துரைக்கப்படுகின்றன.

6. "தந்திர வழி ஒழுகுவோர் மாமூடர்"[1]

"சாண்டிலில்யன்-என்ற ஒருவன் பழி பாவங்கட்கு அஞ்சாதவனாய்ப் பிறர் மனைவியரை விழைந்து, அளவிறந்த இன்பத்தின் பொருட்டு வாசுதேவனை அவன் செய்த ஆகமத்தின் தீய முறைப்படி வழிப்பட்டு, முடிவில் நரகத்தில் வீழ்ந்தான்"[2]

"திராவிட தேசத்தில் - சித்திர சேனன் - என்ற ஒருவன் பாசண்டர் கூற்றைக் கேட்டு வைதிக ஒழுக்கத்தைக் கைவிட்டுப் பாசுபத மதத்தின்படி நடந்து, நகரத்தில் வீழ்ந்தான்"[3]

"கௌதம முனிவர், வைதிகத்தின் வழி ஒழுகாது திரிந்த அந்தணர் சிலரைக் கண்டு வெகுளியுற்று,

"மொழிபாஞ்ச ராத்திரம், காபாலம்,
காளாமுகம், சாத்தம், பௌத்தம், ஆருகதந்தன்னில்
கழிபாசு பதநூலாம் சாம்பவத்தில் தீக்கை
காதலிப்பீர்; வேதியரில் கடைகாள் நீர்" எனச் சபித்தார்[4]

'ஆறு முனிவர் (துருவாசர், ததீசி முதலியோர்) இட்ட சாபத்தால் வேள்வி செய்வித்தல் முதலிய உரிமைகளை இழந்து, அதனால் விருத்தி (பிழைப்பு) இன்றி வருந்தினோரது விருத்திக்காக (பிழைப்பிற்காக) சிவன் கோயில், திருமால் கோயில் முதலியவை பற்றியும், அவற்றில் நடைபெறும் பூசை,விழா முதலியன பற்றியும் சிறப்பித்துக் கூறும் ஆகமங்கள் அல்லது தந்திரங்கள் செய்யப்பட்டன'.

பார்வதி, பரமசிவனை நோக்கி - 'மோக நூல் இரு வேமும் செய்வேம் விடைக் கொடியாய்' —எனக் கூறினாள்; அதனால் ஆகமங்கள் மோகத்தை (மயக்கத்தை) உண்டாக்கும் நூல்களே'.

' - இவற்றால், ஆகமங்கள், அல்லது தந்திரங்களின்வழி ஒழுகுதல் நரகத்திற்கு ஏதுவாகும் - என்பதும்,'

'-வைதிக ஒழுக்கத்தை இகழ்ந்து சிலர் ஆகமங்களை விரும்பி அவற்றின் வழிச் செல்லுதல் கௌதமர் முதலிய முனிவர் சிலரது சாபப் பயன் - என்பதும்.

---

1. வாசிட்ட லைங்கம். அஃதாவது இலிங்க புராணமே.
2. பாத்தும புராணம்
3. சூத சங்கிதை
4. கூர்ம புராணம்

'-அன்ன சாபங்களால் பிராமணர்களில் பிழைக்க வழியின்றி அல்லல் உற்றவர் கட்குப் பிழைக்கும் வழியை உண்டாக்குதற் பொருட்டு அக்கினி காரியம் அல்லாத கோயிற் பூசை, கடவுளர் விழா முதலியவற்றை வகுக்கும் 'தந்திரங்கள்' செய்யப் பட்டன என்பதும் நன்கு விளங்கும்'.

'ஆகவே அத்தன்மையவான ஆகமங்களின் வழி ஒழுகும் ஒழுக்கங்கள் சுவர்க்கம் முதலிய மறுமைப் பயனையோ, அல்லது வீடு பேற்றையோ தரமாட்டா ஆகலின், ஆகமங்கள் ஆன்றோரால் மேற்கொள்ளத் தக்க பிரமாண நூல்கள் ஆகா. வேதத் திற்குப் புறம்பான நூல்களேயாகும்' என இவ்வாறு கூறுவர்.

(இங்குக் காட்டிய புராணத் தொடர்கள் யோகிகள் வடமொழியில் உள்ளவற் றைத் தாமே மொழிபெயர்த்துச் செய்யுளாகக் காட்டியனவாம்.)

விடைகள்:

இவற்றுள் 'சைவாகமம் பிரமாண நூல்' என்பது பற்றிச் சிறப்பாகக் கூறப் படும் தடைகட்கு யோகிகள் சில விடைகளைத் தந்துள்ளார். அவைவருமாறு:-

1. **'வேதம் நித்தியம்'-என்பதற்குப் பிரமாணம் இன்மை: -**

வேதம் நித்தியம் (தோற்ற அழிவுகள் இன்றி, இயற்கையாய் என்றும் உள்ளது) என்பது எந்தப் பிரமாணத்தைக் கொண்டு துணியப்படுகின்றது?

'-வேதம் நித்தியம் - என்பதற்கு அவ்வாறு கூறும் வேத மொழியே பிரமாணம், எனின், அது தருக்க நூல்கள்,**'ஆன்மாச்சிரய தோடம்'** எனக் கூறும் **'தன்னைப் பற்றுதல்'** என்னும் குற்றமாம். ஆதலின், அவ்வாறு உரைக்கும் உரை வழக்குரையாகாது. அஃதாவது, 'வேதம் பிரமாணமோ, அன்றோ என்னும் ஐயத்தை நீக்குவதற்கு அந்த வேத மொழியையே சான்றாகக் காட்டுதல் பொருந்தாது' என்பதாம்.

ஆகவே, 'வேதம் நித்தியம்' என்பதற்கு வேதத்தினும் சிறந்த, அல்லது வேதத் தோடு ஒத்த வேறு நூலிலிருந்தே பிரமாணம் காட்டல் வேண்டும். வேதத்தினும் சிறந்த, அல்லது வேதத்தோடு ஒத்த நூல் வேறொன்று உளதாக வேத வாதிகள் கொள்ளாமையால், 'வேதம் நித்தியம்' என்பது பிரமாணம் யாதும் இன்றித் தமக்கு வேண்டியவாறே கூறும் கூற்றேயாம். (இவ்வாறு சிவஞான சித்தியார் பரபக்கம்-பட்டாசரிய மத மறுப்பிலும் சொல்லப்பட்டது.)

2. **வேதம் நித்தியம் ஆகாமை:**

இனி, 'வேதம் நித்தியம் அன்று; அநித்தியமே' என்பது காட்சிப் பிரமாணத்தி னாலேயே அறியப்படுவது. ஆகவே, 'வேதம் நித்தியம்' என்றல் காட்சியை மறுப்ப தாகும்.

'வேதம் அநித்தியம், அஃதாவது, காலத்தோடு பொருந்தித் தோன்றியழிவது' என்பது காட்சியில் எங்ஙனம் காணப்படுகின்றது எனின்,

'வேதம்' என்பது செய்யுள். செய்யுட்கள்யாவும் ஒலி வடிவேயாதலும், அவ்வொலி ஒலிப்போர் வாயினின்றும் தோன்றிச் சில நொடிகள் நின்று, பின் மறைந்து போதலும் யாவரும் நன்கறிந்தவை. ஆகவே, ஒலிவடிவான வேதத்தை,'தோற்றமும், அழிவும், இன்றி, என்றும் ஒரு படித்தாய் உள்ளது' என்றல் மாறுகோள் உரையேயன்றோ!

வேதம் அழிவில்லாத பொருளாயின், 'வேதத்தை முறையாக நன்கு ஓதுகின்றவர்களைச் செவ்வனே புரந்து, அவர்களால் வேதத்தை இடையறாது ஓதுவித்து வரல் வேண்டும்' எனக் கூற வேண்டுவது என்னை?

அன்றியும், 'முற்காலத்தில் ஓதப்பட்டு வந்த வேதப் பகுதிகள் சில பிற்காலத்தில் கிடையா ஆயின' என்றல் எவ்வாறு?

'வேதம் ஒலி வடிவமே' என்பதையே யோகிகள், 'சொல் வடிவம்' எனக் கூறினார்.

'சொற்களுக்கு மூலம் எழுத்துக்களேயாதலாலும்' எழுத்துக்கள் அழிவில்லன ஆதல் பற்றியே அவை - அக்கரம் - (அட்சரம்) எனப்சடுகின்றனஆதலாலும் அது பற்றியே - வேதம் நித்தியம் - எனப்படுகின்றது' - என்று வழக்குரை கூறினால், எழுத்துக்களால் ஆவன வேதம் மட்டும் அன்று; ஆகமம், புராணம், இதிகாசம் முதலிய எல்லா நூல்களுமே எழுத்க்களால் ஆவனவே. அதனால் எல்லா நூல்களையுமேயன்றோ 'நித்தியம்' எனல் வேண்டும்?

(இவ்வாறு எதிர் வினா நிகழ்த்துதல் கூடுமாயினும் யோகிகள் இவ்வாறு எதிர் வினா நிகழ்த்தாமல், வேறொரு வகையாக மறுத்தார்.)

அஃதாவது, 'எழுத்துக்கள் அழிவுடையனவோ' அழிவில்லனவோ' அது பற்றி இப்பொழுது வழக்கிட வேண்டுவதில்லை. எழுத்துக்களை 'அழிவில்லன' என்றே வைத்துக் கொண்டாலும், 'எழுத்துக்கள் மூலம்' என்பதும், அந்த எழுத்துக்கள் இரண்டு, மூன்று முதலாக ஒன்றோடொன்று தொடர்வதனால் அமைகின்ற சொற்களும் அச் சொற்களின் தொடர்ச்சியாலாகிய செய்யுட்களும் செயற்கைப் பொருள்களேயன்றோ? செயற்கைப் பொருள்கள் காலத்தொடு பொருந்தித் தோன்றுதலும் அழிதலும் 'உடையனவே' என்பதில் கருத்து வேற்றுமையில்லையே! ஆகவே, சொல் வடிவான வேதமும் செயற்கைப் பொருளாய்த் தோன்றி யழிவதுதானே? அதனால் 'வேதம் நித்தியம்' என்னும் வழக்கு ஏலாததாகின்றதன்றோ!

இவ்வாறு அமைந்தது யோகிகள் கூறிய மறுப்பு.

'வேதத்தை ஓதுகின்றவர் ஓதும் பொழுது தோன்றி மறைதலை வைத்து வேதத்தை - அநித்தியம் - என்றல் பொருந்தாது; ஏனெனில், வேதம் முதற்கண் எவ்வாறு ஓதப்பட்டதோ அது முதலாக, யுகம் யுகமாக இது காறும் மாற்றம் இன்றி

அவ்வாறே ஓதப்பட்டு வருகின்றது. இது நித்தியத் தன்மையே அன்றோ' எனக் கூறப் படும் தடைக்கு யோகிகள் தரும் விடை: -

'பொருள் வேறு; பொருளின் வடிவமைப்பு வேறு. மனிதன், பசு, யானை குடம், ஆடை - என்றாற் போலும் பெயர்களால் சுட்டப்படும் பொருள்கள் வேறு; அப்பொருள்களினுடைய வடிவமைப்பு வேறு. மனிதனுடைய வடிவமைப்பு முதலில் எவ்வாறிருந்ததோ அவ்வாறே எண்ணில்லாத யுகங்கள் சென்ற பின்பும் உள்ளது. இப்படித்தான் பசு, யானை முதலாகக் காட்டப்பட்ட பொருள்களின் வடிவமும் உள்ளன. வடிவமைப்பை வைத்து, 'அன்று தோன்றிய மனிதன் தான் இன்றும் இருக் கின்றான்; அன்று இருந்த பசு, யானை முதலியனதாம் இன்றும் இருக்கின்றன' எனக் கூறினால், அவை ஒரு காரணத்தால் உபசாரம் ஆகுமேயன்றி, உண்மையாகாது. அதனால் 'வேதம் நித்தியம்' என்பதும் அந்தக் கருத்தில் சொல்லப்படுமானால், 'வேதத்தின் வடிவம் நித்தியமேயன்றி, வேதம் நித்தியம் அன்று' என்பதாய், அதுவும் உபசாரமாகுமேயன்றி, உண்மையாகாது'.

இவ்வாறான வடிவின் நித்தத் தன்மை - **பிரவாக நித்தம்** - எனப்படும். அஃதாவது நீரோட்டத்தில் ஓரிடத்தில் முன்னின்ற நீரே எப்பொழுதும் நில்லாது, கணந் தோறும் வேறு வேறு நீரே வருதல் உண்மையாயினும், ஒரே நீரே அவ்விடத்தில் எப்பொழுதும் உள்ளது போலத் தோன்றுதல். வேதத்தை இவ்வாறு, 'பிரவாக நித்தம்' என்றல் வேதத்தை 'நித்தியம்' என்பவரது கருத்தன்று. 'உண்மை நித்தம்' என்பதே அவர்களது கருத்து. அதனால் அது பொருந்தாமை மேற்கூறியவாறு காட்டப்பட்டது.

'உலகம் என்றும் உள்ள பொருளாயின் வேதத்தைப் பிரவாக நித்தமாகக் கூறுதல் கூடும். - உலகம் அழிபொருள் - என்பது இந்நூலுள் நன்கு நிறுவப்படும் ஆகலின், வேதத்தை, 'பிரவாக நித்தம்' என்றலும் பொருத்துவதன்றாம்'.

மேற்குறித்த தடைக்கு இவ்வாறு விடை கூறினார் யோகிகள். 'வடிவமைப்பு' என்பதையே யோகிகள் 'சாதி' எனக் குறித்தார்.

வேதம் ஒருவனால் செய்யப்பட்டதாதல்:

'வேதம் ஒருவரால் செய்யப்பட்டது அன்று' என்பதை விளக்குதற்கு அக் கொள்கையுடையோர் 'வேதம் **அபௌருடேயம்**' என்பர். அபௌருடேயம் - எந்தப் புருடனாலும் செய்யப்படாதது. அவர் கொள்கை பொருந்தாமை மேற்காட்டப் பட்டமையால், 'வேதமும் ஏனை நூல்கள் போலப் **பௌருடேயமே** - ஒருவனால் செய்யப்பட்டதே'

தமிழில் உள்ள **'பிரயோக விவேகம்'** என்னும் இலக்கண நூலின் ஆசிரியர் 'வேதம் ஒருவரால் செய்யப்பட்டது அன்று - என்பது தமிழ்ச் சான்றோர்க்கும் கொள்கையே, எனக் கொண்டு, அதற்குச் சான்றாகத் திருவள்ளுவமாலையில்,[1]

''செய்யா மொழிக்கும் திருவள்ளுவர் உரைத்த
பொய்யா மொழிக்கும் பொருள் ஒன்றே''

எனக் கூறப்பட்டதைக் காட்டினார். 'வேதத்திற்கு மிக அதிகமான சிறப்பைக் கூறுகின்றவர்கள் அதனை, 'ஒருவராலும் செய்யப்படாது, இயற்கையாய் உள்ளது' எனக் கூறுகின்றனர். ஆயினும் திருக்குறள் 'திருவள்ளுவர்' என்னும் பெயருடைய ஒருவரால் செய்யப்பட்டதே என்றாலும், அது பொருட் சிறப்பால் அந்த வேதத்தோடு ஒரு நிகரான நிலையைப் பெற்று விளங்குகின்றது, என்பதாக 'வேதம் செய்யா மொழி என்பதை பிறன் கோட் கூறலாகவே அச்செய்யுளின் ஆசிரியர் கூறினார். அஃதே பற்றி 'அவர் கருத்து அதுவே' என்றல் கூடாது. அப்பாட்டுத் திருவள்ளுவரையும், அவரது நூலையும் புகழ்ந்து கூறும் பாட்டாகவே இருத்தலும், தமிழில் வேறு எவ்விடத்தும் அவ்வாறு வேதத்தை, 'செய்யா மொழி' என யாரும் கூறாமையும், மாறாக,

''வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவின்
முனைவன் கண்டது முதல்நூ லாகும்''[2]

என்றாற் போல, 'முதல் நூலாவது குற்றம் அற்ற பேரறிவுடையவனால் தானே முழுதுணர்ந்து செய்யப்பட்டது' என்றே எல்லா இடத்தும் கூறப்படுதலும் நோக்கத் தக்கன.

''முதல் நூலை இயல்பாகவே வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவினையுடைய இறைவனே செய்வான்'' என்றலும், அவன் உள் நின்றோ, முன்னின்றோ தனது திருவருளுக்கு உரியராய பெருமக்கட்கு உள்ளத்துணர்வாலாதல், செவியறிவுறுக்கப் படும் சிலசொற்களாலாதல் உண்மையை உணர்த்தி, அவர் வாயிலாக விரிந்த நூல்களைச் செய்வித்தலைக் குறிப்பதே.

வேதத்தின் மந்திர பாகங்கட்கு உரியவராக இருடிகள் பலர் சொல்லப் படுதலும் இவ்வாற்றானேயாகும்.

அகத்தியர் செய்த **'அகத்தியம்'** என்னும் நூலையும், திருவள்ளுவர் செய்த **'திருக்குறள்'** என்னும் நூலையும் 'முதல் நூல்கள்' - என உடன்படாதார் ஒருவரும் இல்லை.

---

1. செய்யுள் - 23
2. தொல் பொருள் - மரபியல்.

இனித் திருமுறை சாத்திரங்களைப் பற்றி யாழ்ப்பாணத்து ஆறுமுக நாவலர் 'சைவ சமய நெறி' உரையில்[1] எழுதியுள்ள ஒரு குறிப்பு இங்கு நினைவு கூரத்தக்கது.

''தமிழ் வழங்கும் நிலத்தின்கண்ணே ஆசாரியராவோர் தமிழ்ச் சித்தாந்த சாத்திரம் பதினான்கையும் உணர்ந்தோராகியும், தமிழ் வேதமாகிய தேவார திருவாசகங்களைப் பண்ணோடு அத்தியயனம் பண்ணி வல்லாராகியும் இருத்தல் வேண்டும்''

''தமிழ் வேதங்களும், தமிழ்ச் சித்தாந்த சாத்திரங்களும் பசு கரணம் நீங்கிச் சிவ கரணமுற்ற உண்மை நாயன்மார்களால் அருளிச் செய்யப்பட்டமையால்- பதி வாக்கெனவே துணியப்படும். இஃதறியாது -பசுவாக்கு -என நினைப்பினும் நரகத் துன்பம் எய்துதல் சத்திய மென்பது தெளிக''.

வேத சிவாகமங்கள் பிரமாண நூல்கள் ஆமாறு:

'வேதம் நித்தியம் அன்று; அநித்தியமே' என்பதனால், 'அஃது ஒருவன் அதனைச் செய்யுள் வடிவாகச் செய்யவே தோன்றிற்று' என்பது பெறப்பட்டமையின், 'வேதம் பிரமாணம் ஆதற்குக் காரணம்' அது குற்றம் அற்ற முற்றுணர்வுடைய இறைவனால் செய்யப்பட்டமை. என்றே உணர வேண்டியுள்ளது. அங்ஙனம் உணரவே, சிவாகமமும் அவ்விறைவனால் செய்யப்பட்டமை பற்றிப் பிரமாணமாதல் சொல்லாமே அமைந்தது.

மேலனவற்றுள் எஞ்சியுள்ள ஒரு தடைக்கு விடை :

அங்ஙனமாயின்'' —வேதம் நித்தியம்—என்பதற்குப் பிரமாணம் யாது'' என வினாவியது போல, -வேத சிவாகமங்களைச் செய்தவன் முற்றுணர்வுடையன்- என்பதற்குப் பிரமாணம் யாது —என்னும் வினாவும் இயல்பாகவே எழுகின்றது. அதற்கு, —அவ்வாறு கூறும் வேத சிவாகம வாக்கியங்களே பிரமாணம்—எனக் கூறினால், அவ்வாறு கூறுதல்—அந்நியோந்நியாச்சிரயம்—அஃதாவது, **ஒன்றனை யொன்று பற்றுதல்** - என்னும் குற்றமாய் முடியும் என்பதும் முன்பே கூறப்பட்டது. எனவே இத்தடைக்கு விடை கூற வேண்டியுள்ளது.

காரக ஏதுவும் ஞாபக ஏதுவும்:

இறைவனும் அவனால் செய்யப்பட்ட முதல் நூல்களும் ஆகிய இரண்டினுள் இறைவன் **காரக ஏது**; அவனால் செய்யப்பட்ட நூல்கள் **ஞாபக ஏது**.

காரக ஏதுவாவது, செயல் நிகழ்ச்சிக்குக் காரணமாய் நிற்பது. ஞாபக ஏதுவாவது, அறிவு அல்லது உணர்வு நிகழ்ச்சிக்குக் காரணமாய் நிற்பது, முதல் நூலின் தோற்றத்திற்கு இன்றியமையாக் காரணமாய் நிற்றலால் அவற்றிற்கு இறைவன்

---

1. ஆசிரியர் இலக்கணம் – 2.

காரக ஏது. அவனால் செய்யப்பட்ட நூல் அனைத்துப் பொருள்களையும் அறிவித்தல் போல, இறைவனது இயல்பையும் அறிவித்தலால், இறைவனைப் பற்றிய அறிவிற்கு முதல் நூல்கள் ஞாபக ஏது. 'இறைவனும் அவனது நூலும்' என்னும் இரண்டு பொருள்களில் ஒன்று காரக ஏதுவாயும், மற்றொன்று ஞாபக ஏதுவாயும் நிற்றலால், இவற்றால் நிகழும் உணர்வுகளும் வேறு வேறேயாம்.

அஃது எங்ஙனம் எனின், வேத சிவாகமங்களில், 'இறைவன் முற்றுணர்வுடையவன்' எனவும், 'அவனே உயிர்களின் பொருட்டு வேத சிவாகமங்களை அருளிச் செய்தான்' எனவும் கூறப்படுதலால், அவை பற்றியே அவற்றை அங்ஙனமே துணிகின்ற துணிபுணர்வு முன்னரும், அத்துணிபுணர்வினாலே 'வேத சிவாகமங்களே தலையாய பிரமாண நூல்கள்' என அவற்றது பிராமாணியத்தைத் துணிகின்ற துணிபுணர்வு பின்னரும் முறையே தோன்றும். அங்ஙனம் தோன்றிய அவ்வுணர்வுகள் பின்னர் எவ்வாற்றாலும் திரிபின்றி நிலைத்து நிற்றலால், அவை திரிபுணர்வாகாது, மெய்யுணர்வேயாகும். ஆகவே, இவை போல்வனவற்றை 'ஒன்றனையொன்று பற்றுதல்' —என்னும் குற்றம் உடையனவாகக் கருதுதல் பொருந்தாது.

இக்கருத்தினை யோகிகள் ஒரு வகை எடுத்துக்காட்டால் புலப்படுத்தினார். அதன் இயல்பைக் காண்போம்.

ஒருவரது இல்லத்தின் வாயிலில் அயலான் ஒருவன் வந்து வாளா நிற்பானாயின், அவனைக் கண்ட அந்த இல்லத்தார்க்கு யாதொரு துணிபுணர்வும் தோன்றாது; ஐய உணர்வே தோன்றும். அந்த அயலான், "பசித்தேன் பழஞ்சோறாயினும் தருக" என்று இரப்பானாயின், அவ்வில்லத்தார்க்கு அவனது நிலை பற்றிய உணர்வு தோன்றும். ஆகவே, இரப்புரை தோன்றியதற்கு அங்கு வந்தவன் காரக ஏது. அவனது இரப்புரை அவனது நிலையை அவ்வில்லத்தார்க்கு அறிவிக்கும் ஞாபக ஏது. அந்த ஞாபக ஏதுவால், வந்தவன் பசித்திருத்தலை அவனது தோற்றம் முதலியன உறுதிப் படுத்த, அவ்வில்லத்தார் அவனுக்கு ஏதேனும் உணவை இட்டார்களாயின், அந் நிகழ்ச்சியில் முதற்றொட்டு இறுதி வரை என்ன பிழை இருத்தல் கூடும்? கூடாது. மாறாக நன்மையே நிகழும். ஆகவே, அந்த அயலானது சொல்லையும், அவனது நிலையையும் பற்றிய உணர்வை 'ஒன்றனையொன்று பற்றுதல் என்னும் குற்றம் உடைத்து' எனக் கூறி விலக்குதல் பொருந்துவதாகுமோ! இங்குக் கூறியவற்றில்,

'இரப்பவன் போல்பவன் இறைவன்; இரப்பவனது வாய்ச் சொல் போன்றவை அவன் அருளிச் செய்த வேத சிவாகமங்கள்' என்பது கருத்து.

(குறிப்பு: – 'ஒரு நூல் பிரமாணத் தன்மையை உடையது; அல்லது இல்லது' என்பதை உணர்த்தக் கூடிய தன்மை அந்த அந்த நூலிலேயே அமைந்திருக்கும். அதனை, '**சுருதி சாமர்த்தியம்**' என்பர்.

திருவள்ளுவரை, ''பொய்யில்புலவர்''1 என்றும், ''தெய்வப்புலமை உடைய வர்'' என்றும் முன்னோர் கூறியுள்ளவற்றை அறிகின்றோம். திருவள்ளுவமாலை யில் உள்ள வெண்பாக்கள் திருவள்ளுவரையும், அவரது நூலையும் பலவாறாகப் புகழ்தல் வெளிப்படை. இவை அவரது நூலை ஆழ்ந்து நோக்கியதனால் எழுந்த வையேயன்றி, வேறல்ல. அவை போலத்தான் பிரமாண நூல்கள் அத்தன்மையுடை யனவாதல் விளங்குகின்றது. இதனையே யோகிகள் மேற்காட்டிய எடுத்துக்காட் டால் ஒரு வகையில் விளக்கினார்.)

'வேத சிவாகமங்கள் இறைவனால் செய்யப்பட்டன - என்பது எவ்வாற்றால் அறியப்படுகின்றது' என்பதற்கு ''வேதம் முதல் உலகாயத நூல் இறுதியாக எல்லா நெறியும் பரமசிவனால் செய்யப்பட்டமையின் பிரமாணமாம்'' எனச் சூத சங்கிதை யில் சொல்லப்பட்டதனை யோகிகள் இங்குச் சுட்டினார்.

மற்றொரு விடை:

'ஒன்றனையொன்று பற்றுதல்' - என்னும் குற்றத்திற்கு இடம் இல்லாமையை மேற்காட்டிய நியாயத்தாலும், எடுத்துக்காட்டாலும் யோகிகள் தருக்க முறையில் கூறினராயினும், மற்றொரு விடையும் வேதாகமப் பிராமணியம் விளங்குவதற்குக் கூறினார்.

'' - வேதம், சிவாகமம்-என்னும் இரண்டு நூல்களே தலையாய பிரமாண நூல் களாக ஆன்றோரால் கொள்ளப்பட்டு வருதலாலே-அந்நூல்கள் பிரமாணம் - என்பது துணியப்படும். அவ்வாறு துணிந்த பின் அவைகளையே பின் பற்றி,-பரம சிவன் இன்ன இயல்பினன்-என்பதும், அவனால் செய்யப்பட்டனவே வேத சிவாக மங்கள்-என்பதும் துணியப்படும். ஆகவே, இதில் - ஒன்றனை ஒன்று பற்றுதல் என்னும் குற்றத்திற்குச் சிறிதும் இடம் இல்லை'' என்பது.

(**குறிப்பு**:- இரண்டாவதாகக் கூறியதே நிறைவான உண்மை. யாதொரு நூலும் அறிவறிந்து அடங்கிய ஆன்றோரால் மேற்கொள்ளப்படும் மரபினாற்றான் நூலாகிச் சிறந்து விளங்கும். 'ஆன்றோர் மரபு' என்பது இறைவன், தன்மையில் (உயிர்க்குயிராய்) நின்றாயினும், முன்னிலையில் தோன்றியாயினும் உண்மை ஞானத்தை உணர்த்த உணர்ந்தோர் வழி வருவதாகும்.)

ஆகமங்கள் பற்றி இங்கு மேலும் எழுப்பப்படும் ஒரு தடை:

'வேதத்தில் சொல்லப்படாது, சிவாகமங்களில் மட்டும் சொல்லப்பட்டு, ஆன் றோரால் மேற்கொள்ளப்படுவது யாதும் இல்லை; ஆகவே, ஆன்றோரால் மேற் கொள்ளப்பட்டமையைக் காட்டி, - சிவாகமம் பிரமாணம்-எனக் கூறுதற்கு வழி யில்லை' என்பது மேலும் எழுப்பப்படும் ஒரு தடை. அதற்கு விடை வருமாறு:-

விடை:

'வேதத்தில் வேள்வி பொதுவாக விதிக்கப்பட்டாலும், -அதனை அவரவர் விரும்பும் பயனுக்கு ஏற்ற முறையில் செய்தல் வேண்டும்-என வைத்து, அம் முறைகளும் வேதத்தில் வகுத்துக் கூறப்பட்டுள்ளன. ஆகவே, முதற்கண் கூறியபொது விதி பயன் தருவதற்குப் பின்னர்க் கூறிய சிறப்பு விதிகளையுடைய பகுதி முன்னதற்கு வேறாயினும் வகுத்துக் கூறுதல் பற்றி வேறு நின்று 'வேதம்' எனப்பட்டு, ஆன்றோரால் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. ('இவையே **பிராமணங்கள்**' என்க). இன்னும் வேத ஒழுக்கங்களை அவரவர் மேற்கொண்டு அநுட்டிக்கும் முறையை வேறு வேறாக வகுத்துக் கூறும் நூல்கள் சில உள்ளன. அவை **'கற்ப சூத்திரங்கள்'** எனப்படுகின்றன. அவை **ஆசுவலாயன சூத்திரம், ஆபத்தம்ப சூத்திரம், போதாயன சூத்திரம்**, முதலாக அவற்றைச் செய்தோரால் பெயர் பெற்று விளங்குவன. அவற்றையும் ஆன்றோர் மேற்கொண்டு ஒழுகக் காண்கின்றோம்.

அதுபோல வேதத்துள் பொதுவாக உணர்த்தப்பட்ட சிவபூசை முதலியவற்றை, காமிகம் முதலிய சிவாகமங்கள் சிறப்பாக வகுத்துக் கூறியவாறே ஆன்றோர்கள் அநுட்டித்து வருவதால், 'சிவாகமங்களில் தனியாகச் சொல்லப்பட்டு ஆன்றோரால் மேற் கொள்ளப்படுவது யாதும் இல்லை' என்றல் அடாததாகும்.

இக்கருத்தை **'அரதத்தர்'** என்னும் ஆசிரியர் வடமொழியில் தாம் செய்த **'சதுர் வேததாற்பரிய சங்கிரகம்'** என்னும் நூலிற் கூறியுள்ளார்.

தொடர்ந்து மேலதற்கு ஒரு தடை:

சிவ பூசை முதலியவற்றின் முறைகளைச் சைவாகமங்கள் வகுத்துக் கூறியிருப்பினும், - அந்தப் பூசை முதலியவற்றைச் செய்தற்கு அதிகாரம் தீக்கையினாலேதான் கிடைக்கும்-என்று சைவாகமங்கள் மிகவும் வலியுறுத்திக் கூறுகின்றன. ஆயினும், தீக்கையை ஆன்றோர்கள் பெறக் காண்கிலம். ஆகவே, அந்தச் சிறப்புப் பகுதியில் ஆகமங்கள் பிரமாணமாதல் இன்மையால், சைவாகமங்கட்குப் பிராமணியம் உண்மை எவ்வாறு துணியப்படும்'-என மேற் கூறிய விடையைத் தொடர்ந்து வேத வாதிகள் மற்றொரு தடையை எழுப்புவர். அதற்கு யோகிகள் தந்த விடை வருமாறு:

விடை:

'-சுவேதன்-என்பவர் முதலிய **யோகாசாரியர்கள், உபமன்னியர், அகத்தியர்** முதலியமுனிவர்கள் இவர்களெல்லாம் சிவ தீக்கை பெற்றமை புராணங்களில் தெளிவாகச் சொல்லப்படுகின்றது'.

'**கண்ணன், இராமன்** முதலியோர் **உபமன்னியர், அகத்தியர்** முதலியோரிடத்தில் சிவ தீக்கை பெற்றமையைப் **பாத்தும மகாபுராணம், அரிவமிச உபபுராணம், பாரத இதிகாசம்** முதலியவற்றில் சொல்லப்படுதலைக் காண்கின்றோம். அதனால்,- தீக்கைப் பேற்றை ஆன்றோர் பெறக் காண்கின்றிலம்-என்றல் ஏலாது',

'-தீக்கைப் பேறு இங்ஙனம் சிலவிடத்தில் சிறுபான்மையாகவே சொல்லப் படுதலன்றிப் பெரும் பான்மையாகக் காணப்படவில்லை -எனின், 'சிவ தீக்கை உலகியலாய்ப் பலர்க்கும் பொதுவாகாது, சத்தி நிபாதராய சிலர்க்கே உரியது ஆதலின், சிறுபான்மையாகக் காணப்படுதலே அதற்கு இயல்பு. இது சந்நியாசங்களுள் **'பரம அமிச சந்நியாசம்'** என்பது ஒரு சிலர்க்கே உரித்தாயது போல்வதாம்'.

(**குறிப்பு**: 'தீக்கைப் பேற்றை ஆன்றோர் பெறவில்லை' என்னும் தடைக்கூற்று வைதிகப் பிராமணர் வழக்கத்தைக் கருத்திற் கொண்டு வெளி வருவது. 'தீக்கைப் பேறு சத்தி நிபாதருக்கே உரியது' என்னும் விடைக் கூற்று சைவர்களது ஒழுகலாற்றை வைத்தே கூறப்படுவது. வைதிகப் பிராமணர்கட்குள்ளே சிவதீக்கை பெற்றவர் **-மகா சைவர்** - எனப்படுவர்' என்பது 'சிவதருமோத்தரம்' என்னும் உபாகமத்துட் சொல்லப்பட்டது. அத்தகைய மகாசைவரும் அரிதில் கிடைப்பவராகச் சிலர் இருந்தனர். அவருள் காசி வாசி செந்திநாதையர் குறிப்பிடத்தக்கவர்)

ஒரு சில செய்திகள்:

''மேல் புராணங்களில் கூறப்பட்டனவாக எதிர்ப்பக்கத்தவர் குறிக்கின்ற,

''தந்திர வழி ஒழுகினோர் மூடர்''
''அவர்கள் நரகத்தில் வீழ்ந்தனர்''
''அவர் அத்தன்மையராயது முனிவர்களது சாபப் பயன்''
''தந்திரங்கள் மக்களை மோகம் அடையச் செய்யவேண்டிச் செய்யப்பட்டன'
''மற்றும் பிழைப்பிற்காகவும் செய்யப்பட்டன''.

என்றாற் போலும் இகழுரைகள், வேத சாரத்தை விளக்க எழுந்த சிவாகமங்களை நோக்கி எழுந்தன அல்ல; வேதத்தை இகழ்ந்தும், புறக்கணித்தும் வேதப்பொருளோடு முரணி நிற்கின்ற பொருள்களைக் கூறிய தந்திரங்களை நோக்கி எழுந்தனவேயாகும். அத் தந்திரங்கள் **பாசுபதாகமம், பாஞ்சாரத்திராகமம்** முதலியன''-எனவும் யோகிகள் விளக்கினார்.

(**குறிப்பு**: 'சைவாகமங்கள் வேதப் பொருளையே இனிது விளக்கும் வகையிலும், 'வேத முடிவு இது' எனத் தெளிவிக்கும் வகையிலும் அமைந்திருத்தலின் அவை **'சிரௌதம்'** எனவும், மேற் கூறியவாறு வேதத்தோடு முரணி எழுந்த தந்திரங்கள் **அசிரௌதம்**- எனவும் கூறுதலும் சைவாகமங்கட்குப் பிராமாணியம் நாட்டும் கூற்றுக்களில் ஒன்று, ''வேத ஸாரம் இதம் தந்த்ரம்'' என்பது சைவாகமங்களில் சொல்லப் படும் ஒரு வாக்கியம். ''இந்த ஆகமங்கள் வேத ஸாரமாய் உள்ளன'' என்பது இதன் பொருள். இது பற்றிச் சைவாகமங்களை, **'திவ்யாகமம்'** என்பர். 'பாஞ்சாரத்திரம் முதலியன' என்றது **சாத்தம், வைரவம், காபாலிகம்** என்னும் இச்சமய தந்திரங்களை நோக்கியாம்).

'இனி, மேற் குறித்த தந்திரங்களின் வழியே ஒழுகுவோரைப் புராணங்கள் இகழ்ந்து கூறுதலும்அந்நூல்கள் சிறந்தனவாகக் கூறும் நெறிகளையே நெறிகளா

பற்றி அவர் ஒழுகுதல் பற்றியன்று. மற்று, வேத நெறியையும், அந்நெறி பற்றி ஒழுகுவோரையும் அவர் பழித்து நிற்றல் பற்றியேயாகும்'.

'இன்னும், - விருத்திப் பொருட்டே தந்திரங்கள் செய்யப்பட்டன-என்பதில் 'விருத்தி' என்பதற்கு -பிழைப்பு-என்றே பொருள் கொள்ளாமல், -ஒழுக்கம்-என்று பொருள் கொண்டு,-வேத நெறியில் உரிமையில்லாதார்க்குப் பிற ஒழுக்கங்களை விதித்தற் பொருட்டே தந்திரங்கள் செய்யப்பட்டன - என்றும் கூறலாம்.

'இவ்வாறே, - மோகம் - என்பதற்கும், -மயக்கம், -எனப் பொருள் கொள்ளாமல் -அதிசயம் -எனப் பொருள் கொண்டு, -மணி மந்திர ஔடதங்களால் உலகத்தார்க்கு வியப்பைத் தரும் நூல்கள் தந்திரங்கள் -எனக் கூறலாம்'.

'தந்திரங்கள் பற்றிக் கூறப்படும் இழிவுரைகட்குக் காட்டிய தீர்வுகள் **வாயு சங்கிதை, சனற்குமார சங்கிதை, கூர்ம புராணம்** முதலிய புராணங்களிலும், 'மகுடம் முதலிய மூலாகமங்களிலும் சொல்லப்பட்டன'.

(**குறிப்பு**: - வேதம், வேதாந்தமாகிய உபநிடதங்கள், ஆகமங்கள், புராணங்கள் எல்லாம் ஒரு காலத்திற்றானே ஒருவராலேயே செய்யப்பட்டன-எனக் கொள்வதனால் இங்ஙனம் இடர்ப்பட்டுப் பலவகையில் விடை கூற வேண்டி வருகின்றது. அவ்வாறின்றி, 'அவை வேறு வேறு காலத்தில் வேறு வேறானவரால் வேறு வேறு கொள்கையுடன் செய்யப்பட்டன' எனக் கொண்டுவிட்டால், இவ்வாறான இடர்ப்பாட்டிற்கு வழியில்லை. அஃதே உண்மையுங் கூட).

உமாபதி சிவாசாரியர் உரை:

'பௌட்கரம்' என்னும் உபாகமத்திற்கு உமாபதி சிவாசாரியர் செய்த விருத்தியுரையுள் அவர்,

''வேதமும், சிவாகமும் பொருளால் ஒன்றேயாயினும், அவற்றை அவ்வாறு சிவன் இரண்டாகச் செய்தது, முதல் மூன்று வருணத்தார்க்கு ஏற்க ஒன்றும், நான்கு வருணத்தார்க்கும் ஏற்க மற்றொன்றும் என்னும் கருத்தினாலேயல்லது, பிறிது காரணத்தால் அன்று; ஆகவே, -வேதம் போலச் சிவாகமும் தலையாய பிரமாண நூலே-என்பது தெற்றென உணர்க'' என்பது பட உரைத்தார்.

நீலகண்ட சிவாசாரியர் உரைப்பகுதி:

வேதாந்த சூத்திரத்திற்கு நீலகண்ட சிவாசாரியர் (இவர், 'ஸ்ரீ கண்டர்' எனவும் சொல்லப்படுவர். இவரது பாடியமே **'சிவாத்துவித பாடியம்'** எனப்படுகின்றது.)தாம் உரைத்த பாடியத்துள் **பதியதிகரணப் பகுதியில்** கீழ்க்காணும் கருத்தை வெளியிட்டார்.

''இந்த அதிகரணம் பிற நூற் கொள்கையை மறுக்கின்றது. ஆயினும், அங்ஙனம் மறுக்கப்படும் நூல்கள் சிவாகமங்களுட் சில-எனவும், -அச் சிலவாவன, உலகமாகிய காரியப் பொருட்குப் பரப்பிரமம் (மெய்ப் பொருள்) காரணமாதல்

முற்றிலும் நிமித்த மாத்திரையாலன்றிச் சிறிதும் உபாதானத்தால் (மூலப் பொருளாதலால்) அன்று எனக் கூறுவனவாம்-எனவும் சிலர் கூறுதல் பொருந்தாது''.

''ஏனெனில், வேதத்திற்கும், சிவாகமத்திற்கும் இடையே யாதொரு வேற்றுமையையும் யாம் காணவில்லை;[1] -சிவாகமம் -என்பதற்கு, -சிவனிடத்திலிருந்து வெளிப்பட்ட நூல் - என்பதே பொருள் ஆகலின், அப்பொருள் பற்றிப் பார்க்குமிடத்து, வேதத்தையும் - சிவாகமம் - எனக் கூறுதற்குத் தடையில்லை[2]. ஏனெனில், வேதமும் சிவனிடத்தினின்றும் வெளிப்பட்டதேயாகும். ஆயின், -சிவன் ஒருவகையான ஆகமத்தையே செய்யாது, இரு வகையான ஆகமத்தை ஏன் செய்தல், வேண்டும் -எனின், ஒரு வகை ஆகமம் முதல் மூன்று வருணத்தார்க்கு ஏற்கவும், மற்றொரு வகை ஆகமம் நான்கு வருணத்தார்க்கும் ஏற்கவும் இருவகையான ஆகமங்களைச் சிவன் செய்தருளினான். அவற்றுள் முன்னவை 'வேதம்' எனவும் பின்னவை 'ஆகமங்கள்' எனவும் குறிப்பிட்டு வழங்கப்பட்டன. எனினும், இரண்டையும் செய்தவன் ஒருவனே. இஃது யாமே கூறுவதன்று; வேதம், புராணம், சிவாகமம் ஆகிய அனைத்திலும் இவ்வாறே கூறப்பட்டது''.

''இனி வேதம், சிவாகமம் இரண்டிலும் சொல்லப்பட்ட பொருள்கள் வேற்றுமையின்றி ஒரு வகையாகவே உள்ளன. அவை பஞ்சப் பிரமம், பிரணவம், பஞ்சாக்கரம், பிராசாதம் முதலிய மந்திரங்கள், பதி, பசு, பாசம் முதலிய குறியீடுகள் திருநீற்றைப் பூச்சாகவும், மூன்று வரியாகவும் இடுதல், உருத்திராக்கம் தரித்தல் சிவலிங்க பூசை செய்தல் முதலிய ஒழுக்கங்கள் இவை அனைத்தும் வேதம், சிவாகமம், இரண்டிலும் ஒப்பக் காணப்படுகின்றன. (இங்குக் கூறியவைகளை வைதிகர்களும் விலக்காது மேற்கொள்ளுதல் கருதத் தக்கது.) ஆகவே, சிவாகமங்களை, -பிரமாணங்கள் அல்ல-என விலக்குதற்குக் காரணமேயில்லை. ஆகையால், -இவ்வதிகரணமும் சிவாகமங்களை மறுக்க எழுந்தது-என்றல் சிறிதும் பொருந்து மாறில்லை. - மற்று, எந்த நூலை இந்த அதிகரணம் மறுக்கின்றது - எனின் (வேதப் பொருளோடு முரணி) - இறைவன் உலகத்திற்கு முற்றிலும் நிமித்தமேயன்றிச் சிறிதும் உபாதானம் அல்லன்-எனக் கூறுகின்ற இரணிய கருப்ப (மத) நூலாகிய யோக சாத்திரத்தையே மறுத்தற்கு எழுந்தது'' (இரணிய கருப்பன்' என்பது பிரம தேவனுக்குப் பெயர் ஆகவே, பிரமனையே கடவுளாகக் கொண்ட மதமே இரணிய கருப்ப மதமாம். அஃது இக்காலத்தில் இல்லை.)

இங்குக் கூறிய நீலகண்ட சிவாசாரியர் கூற்றினை, 'சிவாகமும், பிரமாணமே, என்பதை நிறுவுதற்கு மட்டுமே சான்றாகக் காட்டினார் யோகிகள். ஆயினும் அவர், 'இறைவன் உலகத்திற்கு நிமித்த காரணம் மட்டும் அல்லன்; உபாதான காரணமும் ஆவன்' -எனக் கொண்ட கொள்கையை ஏற்புடையதாக அவர் கொள்ளவில்லை என்பது இந்நூலினுள் வரும் பாடியங்களால் பின்னர் நன்கு உணரலாம்.

---

1. ''வேத சிவாகமயோர் பேதம் நபச்யாம:''
2. ''வேதோபி சிவாகம;''

வேதாந்த சூத்திரத்தை யோகிகள் பிரமாண நூலாகக் கொண்டிலர் ஆகையால், அதனுள் ஓர் அதிகரணத்தில், 'பரப்பிரமம் உலகிற்கு முற்றிலும் நிமித்த காரணம் மட்டும் அன்று: உபாதான காரணமுந்தான்' எனக் கூறப்படுமாயின், அது பற்றி விளக்கங் கூறும் கடப்பாடு யோகிகட்கு இல்லை. எனவே, 'அந்த அதிகரணம் எந்த நூலை மறுக்க எழுந்தது' என்பது பற்றி அவர் யாதும் கூறவில்லை.)

மேற் கூறிய நீலகண்ட சிவாசாரியர் கருத்தினைப் பின் வந்த **அப்பைய தீட்சிதர்** தாம் செய்த நீலகண்டரது பாடிய விளக்கமாகிய **சிவாதித்த மணி தீபிகையிலும்** '**சிவதத்துவ விவேகம்**' முதலிய நூல்களிலும் விரித்துக் கூறினார்.

இவைகளால் எல்லாம் சைவாகமங்கட்கு அப்பிராமணியம் கூறுவார் கூற்று ஏற்புடையது ஆகாமை விளங்குவதாகும்.

தம் கருத்து:

பௌட்கர உரை, நீலகண்ட பாடியம் இவைகளில், 'இறைவன் நூல், வேதம் ஆகமம் – என இரண்டாய் அமைந்ததற்குக் காரணம் வருண பேதமே' எனக் கூறிய தனை எடுத்துக்காட்டிய யோகிகள் 'அக்காரணமே காரணம்' எனக் கொள்ளாமல்' அதற்குக் காரணம் வேறு என்பதே தமது கருத்து' என்பதனையும் இறுதியில் குறித்தார். அக்கருத்தாவது, 'உண்மையை உணர்த்துமிடத்து மேற் காட்டியவாறு தூலாருந்ததி முறைமையாகப் படிப்படியாகத்தான் உணர்த்தல் வேண்டுமேயல்லது, முதலிற்றானே உண்மையை முழு நுட்பத்துடனும் உணர்த்துதல் கூடாது' என்பதே யாகும்.

'அவ்வாற்றால் பொருள்களைப் பொதுவகையால் உணர்த்த, – வேதம்-என்னும் பொது நூலையும், உண்மை வகையால் உணர்த்த-சிவாகமம்-என்னும் சிறப்பு நூலை யும் சிவன் செய்தான் ஆதலின், இறைவன் நூல் ஒன்றாகாது, இரண்டாயின' என விளக்கினார். 'இது தமது தனிப்பட்ட கருத்து அன்று; திருமுறை சாத்திரங்களை அருளிச் செய்த அருளாசிரியர்கள் வெளியிட்ட கருத்தேயாகும்' என்பதற்குப் பின் வரும் மேற்கோள்களைக் காட்டினார்.

"உலகியல் வேதநூ லொழுக்கம் என்பதும்
நிலவுமெய்ந் நெறிசிவ நெறிய தென்பதும்"(1)

"வேதநூல் சைவ நூல் என்றிரண்டே நூல்கள்;
வேறுரைக்கும் நூல் இவற்றின் விரிந்த நூல்கள்;
ஆதி நூல் அநாதிஅமலன் தருநூல் இரண்டும்;
ஆரண நூல் பொது; சைவம் அருஞ்சிறப்பு நூலாம்;
நீதியினால் உலகர்க்கும் சத்திநிபா தர்க்கும்
நிகழ்த்தியது; நீள் மறையின் ஒழிபொருள் வேதாந்தத்

1. பெரியபுராணம் – ஞான சம்பந்தர் புராணம் – 820

தீதில் பொருள் கொண்டுரைக்கும் நூல் சைவம்; பிற நூல்
தீகழ்பூர்வம்; சிவாகமங்கள் சித்தாந்த மாகும்''[1]

(இவற்றால், உமாபதி சிவாசாரியர் பௌட்கர உரையுள் நீலகண்ட பாடியத்தில் கூறியவாறே கூறியது பிறர் மதம் பற்றிக் கூறியதாதல் விளங்கும்.)

''வேதமொ டாகமம் மெய்யாம் இறைவன் நூல்
ஓதும் பொதுவும் சிறப்பும் என் றுள்ளன;
நாதன் உரை அவை; நாடில் இரண்டந்தம்
பேதம தென்னின் பெரியோர்க் கபேதமே''

என்னும் திருமந்திரமும்[2], இங்கு இணைத்து எண்ணுதற்கு உரியது.)

இனி ஒரு தடை:

'மேல், சூத சங்கிதையில்,-வேதம் முதல் உலகாயத நூல் இறுதியாக எல்லா நெறியும் பரமசிவனால் செய்யப்பட்டமையின் பிரமாணமாம் - எனக் கூறப்பட்டமை எடுத்துக்காட்டப்பட்டது. அதனால் பரமசிவனால் செய்யப்பட்டமை பற்றியே வேத சிவாகமங்கட்குப் பிராமணியம் கொள்ளின். பிற சமய நூல்கட்கும் பிராமாணியம் கொள்ளல் வேண்டும். அங்ஙனம் கொள்ளாது, - வேதம், சிவாகமம் என்னும் இரு நூல்களே பிரமாண நூல்கள் – எனச் சைவர்கள் கூறுதல் ஏன்?'-என்பது வேதவாதிகளால் மீட்டும் எழுப்பப்படும் ஒரு தடை.

அதற்கு விடை:

மேல் '-அசிரௌதம் - எனக் கூறப்பட்ட வாமம் முதலிய தந்திரங்கள் ஒழுக்கத்தில் தாழ்ந்தவர்கள் மேம்படுதற்கு வழியாகச் செய்யப்பட்டன' என வேதாகமங்களே கூறுதலால், அவற்றிற்கு உரியவரை நோக்கி அவை பிரமாண நூல்களாகத் தழுவிக் கொள்ளப்படுகின்றன.

பிற சமய நூல்களுள் அவ்வவ்வற்றிற்கு உரியவரை நோக்கும் நோக்கில் பிரமாணமேயாகும். அதனைக் கீழ் வருமாறு விளக்கலாம்.

முதற்கண் அறிவு மிக மந்தமாய் நிற்கும் ஆதலின் அத்தகையோர், 'உலக இன்பமே இன்பம்' என்றும், அதனால் அவ்வின்பத்திற்குத் துணையாய் உள்ள பொன், மண், பெண்—மற்றும் மக்கள் முதலியசுற்றத்தார்கள் என்பனவே நம் உயிர்' என்றும் இவ்வாறு கருதி, அந்நெறியிலேயே சென்று உழல்வர். ஆகவே, அவர்களது அறிவு சற்றே மிகுதற் பொருட்டு இறைவன் உலகாயத நூலைச் செய்து அளித்தான். அதனுள்,

'உலக வாழ்க்கை இன்பத்தை மட்டும் உடையதன்று; துன்பத்தையும் உடன் கொண்டிருப்பது. பொன், மண் முதலிய செல்வங்கள் யாவும் நிலையற்றன. அவை

---

1. சிவஞானசித்தியார் – சூத்திரம் 8.15
2. திருமந்திரம்-2397

கூத்தாட்டரங்கில் கூடும் கூட்டம் போல, வருங்காலத்தில் வந்து, போங்காலத்தில் போன வழி தெரியாமற் போய் மறைந்து விடும்'.

இனி மனைவி, மக்கள், சுற்றத்தார் முதலிய யாவரும் நாம் நல் வாழ்வு வாழ்ந் தால் நமக்கு உயிராய் உதவுபவர் போல உடன் இருந்து இன்பம் துய்த்து, கேடுற் றால் சிறிதும் முகம் நோக்காது நீங்கிப் போவர். ஆகவே, நமது நன்மை தீமை கட்குப் பின்னர்த்தான் மற்றவர்களது நன்மை தீமையை நாம் நோக்க வேண்டும். எப்படிப் பார்த்தாலும் உலக வாழ்க்கை துன்பமாய் இருத்தலால், இறப்பே நன்மை பயப்பதாகும்' என்று இவ்வாறான பொருள்கள் கூறப்படும்.

அவற்றைக் கேட்டோர் பொன், மண், பெண், சுற்றம் முதலியவற்றில் சிறிதே பற்றற்றவராய், உலக வாழ்க்கையிலும் சிறிது வெறுப்புடையராவர். அதனால், 'உலக இன்பம் தவிர வேறு இன்பமே எதுவும் இல்லையோ' என நாடும் நாட்டம் உடையவர் ஆவர். அந்நிலையில் அவர், 'உடம்பே நாம்' என்னும் உணர் வையே கொள்வர்.

இவ்வாறே பௌத்தம், சமணம், பூருவ மீமாஞ்சகம், ஏகான்ம வாதம், தருக்கம், சாங்கியம், யோகம், பாஞ்சாரத்திரம், வாமம் முதலிய தாந்திரிகங்கள் என்பன ஒன்றின் ஒன்று படி முறையால் மேன் மேலான பொருளை உணர்த்த, அவ்வாறே உணர்ந்து ஒழுகி வருவோர் முடிவில் சைவாகமங்களை உணர்த்த, அவ்வாறே உணர்ந்து சைவர்களாய் வீடு பெறுவர். அம்முறையில் பார்க்கும் பொழுது எல்லாச் சமய நூல்களும் அவ்வவற்றிற்கு உரியோரது தகுதியை நோக்கப் பிரமாணமேயா தல் விளங்கும்.

தூலாருந்ததி முறைமை பற்றிப் பொருள்களை முன்னர்ப் பொதுவாகவும் பின்னர் உண்மையாகவும் படிப்படியாக உணர்த்தும் முறைமை உண்டு என்பதற்கு, 'தைத்திரியம்' என்னும் உபநிடதத்தில், (இரண்டாவதாகிய 'ஆனந்தவல்லி' அத்தியா யத்தில்).

"அன்னமய கோசம் பிரம்மம்"
"பிராணமய கோசம் பிரம்மம்"
"மனோமய கோசம் பிரம்மம்"
"விஞ்ஞானமய கோசம் பிரம்மம்"
"ஆனந்தமய கோசம் பிரம்மம்"

என்று ஒன்றின்பின் ஒன்றாக முறையே கூறியிருத்தலையும், கௌசிதக உபநிடதத் தில் இந்திரன் தைத்திரியனுக்கு 'பிரம்மம் நானே' எனக் கூறியதாக உள்ளது. மாணாக் கரை இவ்வாறு தம் சொல்வழிப் படுத்துதலை, **'பாலைத் தருதற்குப் பசுக்களைத் தம் வசப்படுத்தற்கு முதற்கண் புல்லை அதற்குக் காட்டுதல் போல்வது'** என்பர்

இனி அறிவுறுக்கப்படுவோரது தகுதியினால் நூல்கள் வன்மை மென்மைகளை யுடையனவாம் ஆதலின், அவற்றிடையே முரண்பாடு காணப்படின், வன்மையுடைய நூற்கொள்கை பற்றி மென்மையுடைய நூற்கொள்கையே மறுக்கப்படும்.

மற்றும், ஒரு நெறி பற்றி ஒரு நூல் முதல் நூலாய் எழப் பின்னர் அந்நூற் பொருளை உணர்ந்து வழி நூல் சார்பு நூல்களைச் செய்வோரது தகுதி வேறு பாட்டினாலும் அந்நூல்களிடையே வன்மை மென்மைகள் உளவாகும். ஆகவே, அவற்றிடையேயும் முரண்பாடு காணப்படின் மேற்கூறிய முறையே அமையும்.

எனவே, சில நூல்களை, 'அப்பிரமாணம்' என்றல், தலையாய நூலின் பொருளோடு, அல்லது கருத்தோடு மாறுபடும் பகுதி நோக்கியே ஆதலால், மாறுபடாத பகுதியில் எல்லா நூல்களும் பிரமாணமே.

மேல் எழுப்பப்பட்ட தடைக்கு மாபாடியம் இங்ஙனம் விடை கூறியுள்ளது.

பிற சமயங்கட்கு மூலமாய்த் தோன்றிய முதல் நூல்களைப் பிற்காலத்தில் உள்ளவர்கள் வழிநூல் சார்பு நூல்கட்குச் சொல்லப்படுவனவாகிய வேறுபாடுகளை அமைத்து வழிநூல் சார்பு நூல்களைச் செய்தார்கள். ஆதலால், அவ்வழி நூல்சார்பு நூல்களிடையேயும் வன்மை மென்மை கொள்ளப்படும். வேத சிவாகமங்களை ஓதியுணர்ந்துவந்தவர்கள் அவ்வாறு 'வழி நூல்' எனவும், 'சார்பு நூல்' எனவும் வேறு வேறு தனி நூல்களைச் செய்யாது, அவை பற்றி வரும் தொன்று தொட்ட மரபினை மட்டுமே திரிபுபடாதவாறு விளக்கி நூல் செய்தனர். ஆதலால் அவைகளுக்கிடையே வன்மை மென்மை வேண்டுவதில்லை.

(வேதத்தின் மரபு நிலையை விளக்கிச் செய்யப்பட்டவை புராண இதிகாசங்களும், வேதாங்கங்களும் ஆகும். ஆகமங்களின் மரபு நிலையை விளக்கிச் செய்யப்பட்டவை சில உபாகமங்களாகும்.)

இங்ஙனம் கூறி வந்த வகையில், '-வேதம், சிவாகமம் என்னும் இரண்டு நூல்களே தலையாய பிரமாண நூல்கள்' என்பது பெறப்பட்டமையால், 'ஏனை எல்லா நூற்பொருள்களையும் அந்த இரு நூல்களின் பொருள்களோடு மாறுபடாத வகையில் கொள்ளுதல் வேண்டும்' என்பது முடிவாகின்றது.

வேதப் பிரமாணத்தில் பூர்வ பட்சம்:

இனி இங்கு மற்றொரு செய்தி குறிப்பிடப்படுகின்றது. அஃதாவது 'வேதம் பிரமாண நூல் அன்று' எனச் சைவருள்ளே சிலர் கூறுவது. அவர்கள் தங்கள் கூற்றுக்கு ஆதாரமாகக் கீழ் வருவனவற்றைக் கூறுவர்.

1) 'நூல்கள் எல்லாவற்றையும் உலகியல், வைதிகம், அத்தியான்மிகம், அதிமார்க்கம், மாந்திரம்' -என ஐந்து வகைகளில் அடக்கி, அந்த ஐவகைகளில் 'மாந்திரம்' என்பன தவிர, ஏனைய நூல்கள் சிறந்த பிரமாண நூல்கள் அல்ல' என விலக்குதல் காணப்படுகின்றது. சைவாகமங்களே – மாந்திரம்-என வகுக்கப்பட்டன. அதனால் வேதங்களும் பிறவகை நூல்களாய்ப் பிரமாண நூல்கள் ஆகாது நீங்குகின்றன'.

2) ' – ஆன்மா ஏகமே-எனக் கூறுதல் வேதாந்தக் கொள்கை;-அது பொருந் தாது –எனச் சைவாகமங்களில் மறுக்கப்படுகின்றது. அதனாலும் வேதம் பிரமாணம். ஆகாமை விளங்கும்'.

அது பற்றிய சித்தாந்தம்:

இங்ஙனம் கூறுகின்ற கூற்றுக்கு மாபாடியத்தில் விளக்கம் தரப்படுகின்றது. அது வருமாறு:-

1) நூல்களை ஐவகையாக வகுப்பதில் 'வைதிகம்' எனச் சொல்லப்- படுவன. பூர்வ மீமாஞ்சை நூல், வைசேடிக நூல், நையாயிக நூல் ஆகிய மூன்றுமேயாகும். ஆகையால், அவைகளை, 'பிறவகை, நூல்கள்' என்றல் பற்றி ஐயமில்லை.

2) இனி 'வேதாந்தம்' என மேலே குறிப்பிடப்பட்டதும் உபநிடதங்களை யன்று; உபநிடதப் பொருளைத் தாம் அறிந்தவாறு கூறி வேத வியாசர் செய்த உத்தர மீமாஞ்சை நூலையேயாகும். அதனால் அதில் –ஆன்மா ஏகனே –எனக் கூறி யிருத்தலை மறுத்தல் பற்றி ஐயமில்லை.

3) 'வேதங்களின் சாரமே சிவாகமங்கள்' என்பது சிவாகமங்களிற்றானே கூறப் படுகின்றது.

4) 'சைவ ஆசாரத்தை மேற்கொள்ளுதற்கு உரியவன் வைதிகனே' (வேதத்திற் பற்றுடையவனே) எனப் பத்ததிகளில் கூறப்படுகின்றது.

5) 'வேதாந்தப் பொருளைத் தெளிவாக விளக்குவதே சித்தாந்தம்'(ஆகமாந்தம்) எனவும் ''வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ சித்தாந்த திறன்'' எனவும்[1]

6) 'சித்தாந்தம் அல்லாத பிற நூல்கள் வேதத்திற்கு மாறான பிற பொருள் களைக் கூறும்' எனவும்[2]

இங்ஙனம் சிவாகமங்கட்குச் சிறப்பு அவை வேதத்தைப் பற்றி நிற்றல் பற்றியே எவ்விடத்தும் கூறப்படுதலின் சைவருட் சிலர் சிவாகமங்களை வேதங்களினின்றும் வேறுபடுத்தி, வேதத்திற்கு அப்பிராமணியம் கூறுதல் பொருந்தாது.

'வேதாந்தம்' என்பது காரணப் பெயராய் வருமிடத்தில் வேதங்களின் முடியா கிய உபநிடதங்களைக்குறிக்கும். இடுகுறிப் பெயராய் நிற்கும் பொழுது ஏகான்ம வாத நூலாகிய உத்தர மீமாஞ்சையைக் குறிக்கும்.

---

1. சிவப்பிரகாசம்-பாயிரம்-7
2. சிவஞான சித்தியார்-சூ. 8.15 ''வேதாந்தத் தீதில் பொருள் கொண்டுரைக்கும் நூல் சைவம்; பிற நூல் திகழ் பூர்வம்; சிவாகமங்கள் சித்தாந்தமாகும்''

இவ்வாறே 'பாசுபதம்' என்பது, 'பசுபதியால் செய்யப்பட்டது' என்னும் பொருளைத் தந்து காரணப் பெயராய் நிற்கும் பொழுது சைவாகமங்களைக் குறிக்கும். பாசுபத மதத்தினர் தங்கள் தந்திரத்தை 'பாசுபதம்' எனக் குறியிட்டு வழங்கும் முறையில் அஃது இடுகுறிப் பெயராய் நிற்கும் பொழுது பாசுபத மத தந்திரத்தைக் குறிக்கும்.

இவ்வாறு யோகிகள் வேதத்தை மட்டுமே உடன்பட்டுச் சைவாகமங்களை உடன்படாது மறுக்கின்றவர் கூறும் தடைகட்கெல்லாம் விடை கூறிச் சைவாகமங்கட்குப் பிராமணியத்தை நிறுவியதுடன், சைவரில் ஒரு சாரார் வேதத்தை, 'பிரமாண நூலன்று' எனக் கூறி விலக்குதலையும் தக்க காரணங் காட்டி மறுத்தார், ஆகவே, சிவஞான பாடியத்தின் வழியில் சைவ சித்தாந்தத்திற்கு முதல் நூல்கள் (அடிப்படை நூல்கள்) வேதம், சிவாகமம் என்னும் இரண்டும் ஆதல் தெளிவு.

தந்துரை

தீக்கை விளக்கம்:

யோகிகள் இச் சிறப்புப் பாயிரப் பாடியத்துள் 'சைவாகமப் பிராமாணியம்' என்னும் ஆராய்ச்சியுரையை உரைத்ததற்குப் பின், சிவ தீக்கையைப் பற்றி விளக்கி, ஒரு தந்துரையைக் கூறினார். அதனது பொருள் நிலையைக் காண்போம்.

தீக்கையின் இன்றியமையாமை:

சிவாகமங்களின் பொருளை உள்ளவாறுணர்தற்கு அவ்வாகமங்களில் சொல்லப்பட்ட ஒழுக்க நெறியில் தவறாது நின்று அறிவு முதிரப் பெறல் வேண்டும். அவ்வொழுக்க நெறியில் நிற்றல் தீக்கைப் பேறு இன்றி இயலாது. ஆகவே, 'சைவாகமங்களை ஓதுதற்கும், அவற்றிற் சொல்லியபடி ஒழுகுதற்கும் சிவ தீக்கையைப் பெற்றவரே உரியவர்' எனச் சைவாகமங்கள் அறுதியிட்டு உரைக்கின்றன. இதனை நாம், வேதத்தை ஓதுதற்கும், வேத நெறியில் ஒழுகுதற்கும் **உபநயனம்** பெற்றவரே உரியவராய் இருத்தல் போல்வதாகக் கொள்ளுதல் வேண்டும்.

(சிவதீக்கை பெற்றுச் சைவாசாரங்களைத் தம் ஆசிரியர் அறிவுறுத்தியபடி அனுட்டிப்பவர்கள் **சிறப்புச் சைவரும்**, சிவதீச்கை பெறாது சைவாசாரங்களைத் தமக்குத் தோன்றியவாறு அனுட்டிப்பவர்கள் **பொதுச் சைவரும்** ஆவர்'-என்பது சைவாகமங்களின் கருத்து. முன்னர்க் கூறப்பட்டவரது ஒழுக்க நெறி **'விதிமார்க்கம்'** என்றும் பின்னர்க் கூறப்பட்டவரது ஒழுக்க நெறி **'பத்திமார்க்கம்'** என்றும் சொல்லப்படும்.).

தீக்கையின் வகைகள்:

சிவதீக்கையைச் செய்பவன் சிவபெருமானே. அவன் அவரவரது நிலைக்கு ஏற்ப நின்று தீக்கையைச் செய்வன். அங்ஙனம் அவன் நிற்கும் நிலை இரண்டு. ஒன்று **நிராதாரம்**; மற்றொன்று **சாதாரம்**.

நிராதாரம்-ஆதாரம் இன்மை. அஃதாவது, சிவபெருமான் வேறொரு பொருளை ஆதாரமாகக் கொள்ளாது, தான் நேரே நின்று செய்வது. எனவே இது, 'நிராதார தீக்கை' எனப்படும்.

மூவகை உயிர்கள்:

உயிர்கள் **'விஞ்ஞானகலர், பிரளயாகலர், சகலர்'** என மூன்று வகைப்படும். ஆணவம், கன்மம், மாயை என்னும் மும்மலங்களுள் ஆணவ மலம் ஒன்றை மட்டும் உடைய உயிர்கள் விஞ்ஞானகலர். எனவே, இவை ஒரு மலம் உடைய உயிர்களாம்.

ஆணவத்தோடு கன்மத்தையும் உடைய உயிர்கள் பிரளயாகலர். எனவே இவை, இரு மலம் உடைய உயிர்களாம்.

ஆணவம், கன்மம், மாயை என்னும் மூன்று மலங்களையும் உடைய உயிர்கள் சகலர். எனவே இவை, மும்மலம் உடைய உயிர்களாம்.

நிராதார தீக்கை:

இந்த மூன்று வகையான உயிர்களில் விஞ்ஞானகலர், பிரளயாகலர் இருவருக்கும் சிவபெருமான் தான் நேர் நின்றே தீக்கையைச் செய்வான். அதனால் அவை நிராதார தீக்கையாகும்.

தன்மை நிலை:

அவற்றுள் விஞ்ஞானகலருக்குப் புறத்துத் தோன்றுதல் இன்றி, உயிர்க்குயிராய் உள் நின்றே செய்வன். அவ்வாறு செய்தல், **'தன்மையில் நின்று அருள் புரிதல்'** எனப்படும்.

முன்னிலை நிலை:

பிரளயாகலருக்கு ஒரு கால் புறத்தே தோன்றி நின்று அருள் செய்வன். அவ்வாறு செய்தல் **'முன்னிலையில் நின்று அருள்புரிதல்'** எனப்படும். முன் நிற்குங்கால் நாற்றோளும், கறைமிடறும், முக்கண்ணும் முதலியவற்றையுடைய உருவத்தோடே தோன்றி முன் நிற்பான். (இது 'மகேசுர வடிவம்' எனக் கூறப்பட்டாலும், ஐந்தொழில்களில் அருளல் தொழிலைச் சிவபிரான் சதாசிவ மூர்த்தியாய் நின்றே செய்வன் ஆதலின் ஞானத்தைத் தரும் நிலையில் இதுவே சதாசிவ மூர்த்தமாய் நின்று செய்வதாக உரைத்தார். மேலும் 'ஞானத்தைத் தரும் நிலையில் இஃதே குரு மூர்த்தியுமாகும்' எனவும் எட்டாம் சூத்திர பாடியத்தில் உரைத்தார்.)

சத்தி நிபாதம்:

உண்மை ஞானத்தை அருளுவதாகிய தீக்கையைச் சிவபெருமான் அதனைப் பெறுதற்குரியோரது சத்தி நிபாத நிலையை நோக்கியே செய்வன். சத்தி – அருட் சத்தி. நிபாதம்-பதிதல். **'மந்ததரம், மந்தம், தீவிரம், தீவிரதரம்'**-எனச் சத்தி நிபாதம் நான்கு வகையாய் நிகழும். அந்நான்கனுள் விஞ்ஞானகலர் பிரளயாகலர் என்னும்

இருதிறத்தார்க்கும் சத்தி நிபாதம் **தீவிரம், தீவிரதரம்**, என்னும் இரு வகையிலே தான் நிகழும். 'தீவிர தரம்' என்பது 'அதீவிரம்' என்றும் சொல்லப்படும். அந்த இரு வகையுள் தீவிர சத்திநிபாதம் உடையவர்க்குச் செய்யும் ஞான தீக்கை சுத்த மாயா உலகத்தில் உள்ள சில பதவிகளையே தரும். அப்பதவிகள் **வித்தியேசுர பதவி**, **மந்திர மயேசுரர் பதவி** என்பனவாம்.

தீவிரதரம், அல்லது அதிதீவிர சத்தி நிபாதம் உடையவர்க்குச் செய்யும் ஞான தீக்கை அனைத்துலகங்களையும் கடந்து பரமசிவனோடு இரண்டறக் கலக்கும் பர முத்தியையே கொடுக்கும்.

சாதார தீக்கை:

சாதார தீக்கையாவது சிவபெருமான் தான் நேர் நில்லாது சீவன் முத்தி நிலையை எய்தியுள்ள அருளாளர் ஒருவரைப் பற்றி நின்று அவர் வழியாகச் செய்வது, சாதாரம்-ஆதாரத்தோடு கூடியது. இந்தச் சாதார தீக்கையே சகலர்க்குச் செய்யப்படுவது. முத்தர் வழியாகச் செய்யப்படுவதால் இது, **'படர்க்கையில் நின்று அருள் புரிதல்'** எனப்படும்.

சகல வருக்கத்தினர் மேற் கூறிய நான்கு வகையான சத்தி நிபாதங்களையும் உடையவர்களாவர்.

சாதார தீக்கையின் வகைகள்:

குரு மூர்த்தியிடமாக நின்று செய்யப்படும் இச் சாதார தீக்கை பல வகையில் நிகழும். அவை:

1. நயன தீக்கை:

(இது 'சட்சு தீக்கை' என்றும் சொல்லப்படும். நயனம், சட்சு - கண்) 'மீன் தனது முட்டையைத் தனது கண் பார்வையினாலே குஞ்சு பொரிக்கும்' என்பர். அதுபோல ஞானாசிரியர் தமது கண்களைச் சிவனது கண்களாகப் பாவித்து, அவற்றால் நோக்கும் நோக்கத்தாலே மாணவனைச் சீவத்தன்மை நீங்கிச்சிவமாந்தன்மையை அடையச் செய்தலே நயன தீக்கையாகும்.

2. பரிச தீக்கை:

கோழி முதலிய பறவைகள் யாவும் தமது முட்டைகளின் மேல் பொருந்தியிருந்தே குஞ்சு பொரிக்கும். அது போல, ஞானாசிரியர் தமது கையைச் சிவனது கைகளாகப் பாவித்து அதனால் மாணவனது தலையைத் தொடுதலாலே அவனைச் சிவமாந்தன்மை அடையச் செய்தலே பரிசதீக்கை. பரிசம்-தீண்டுதல்; கையால் தலையைத் தொடுதலை, **'அத்த மத்தக சையோகம் செய்தல்'** என்பர். அத்தம்-கை. மத்தகம்-தலை. சையோகம்-சேர்தல்.

ஆசிரியர் தமது பாதங்களைச் சிவனது பாதங்களாகப் பாவித்து அவற்றை மாணவனது சென்னிமேற் சூட்டுதலும் பரிச தீக்கையேயாகும். இது **'திருவடி தீக்கை** எனப்படும்.

3. வாசக தீக்கை:

ஞானாசிரியர் சிந்தாந்த வேதாந்த மகாவாக்கியங்களையும், சிவமூல மந்திரத்தையும் மாணாக்கனுக்கு அவற்றது பொருளுடன் செவியறிவுறுத்தலே (உபதேசித்தலே) வாசக தீக்கையாகும். வாசகம்-சொல்.

4. மானச தீக்கை:

ஞானாசாரியர் யோக முறையினாலே தம் உடம்பினின்றும் போந்து மாணாக்கனது இருதயத்தில் புகுந்து அவனது ஆன்ம சத்தியை வாங்கிக் கொணர்ந்து பிராசாத மந்திரத்தால் தமது துவாதசாந்தம் வரையிற் செலுத்திப் பின்பு தமது இருதயத்தில் உள்ள சிவ ஒளியுடன் கலக்கச் செய்து அதனால் மாணவனது ஆன்மாவைச் சிவமாகச் செய்து மீண்டும் அவ்வான்ம சத்தியை முன்போல யோக முறையால் மாணவனது இருதயத்தில் சேர்த்தல் மானச தீக்கையாகும்.

5. சாத்திர தீக்கை:

ஞானாசிரியர் தாம் உபதேசித்த உபதேச மொழிகளில் மாணாக்கனுக்குத் தெளிவு பிறத்தற் பொருட்டு அவற்றைப் பலவகையிலும் சித்திப்பிக்கின்ற ஞான சாத்திரங்களை (மெய்ப்பொருள் நூல்களை)க் கேட்பித்தலும், சிந்திப்பித்தலுமே சாத்திர தீக்கையாகும்.

6. யோக தீக்கை:

ஞானாசிரியர் மாணாக்கனை ஆதார யோகம், நிராதார என்பவற்றைப் பயிலுமாறு பயிற்றுதல் யோக தீக்கையாகும்.

7. ஔத்திரி தீக்கை:

ஞானாசிரியர் உண்மை ஞானம் விளங்குதற்குத் தடையாய் மாணாக்கனைப் பற்றியுள்ள சஞ்சித கன்மங்களை அக்கினி காரியத்தால் (ஓம குண்டத்தில் ஓமத் தீயை வளர்த்து அதன்கண் ஆகுதி செய்யும் முறையால்) போக்குதலே ஔத்திரி தீக்கையாகும். ஔத்திரி-ஓதாரத்தை உடையது. ஓதாரம்-அக்கினி காரியம்

(குறிப்பு: 'ஞானாசிரியர் செய்யும் தீக்கை இங்ஙனம் ஏழு வகைப்படும்' என ஓர் வரையறை கூறப்படுகின்றது. ஆயினும், சிவஞான சித்தியார்,

"பலவிதம் ஆசான் பாச மோசனந்தான்
பண்ணும் படி"

என எடுத்துக் கொண்டு, மேற்கூறிய நயன தீக்கை முதலிய ஏழினையும் முறையே கூறி, இறுதியில்,

"ஔத்திராதி அனேகம் உள"[1]

எனத் தீக்கையை வரையறையற்றதாகவே கூறிற்று. அதனால், 'ஆசிரியர் அவ்வம்

---

1. சூத்திரம் 8.7

மாணாக்கரது முதிர்வு நிலைக்கு ஏற்பப் பலவகையான செயல்களால் அவரது பாசத்தைப் போக்குவர்' என்றும், 'அவை யாவும் தீக்கையேயாகும்'. என்றும் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. 'அவை **சாம்பவ தீக்கை** முதலியன' என யோகிகளால் அச் செய்யுளுரையில் குறிக்கப்பட்டது.

8. சாம்பவ தீக்கையாவது:

சிவோகம் பாவனையில் முற்றி முதிர்ந்த ஆசிரியர் அந்தச் சிவோகம் பாவனையோடே (தாம் சிவமாகி நிற்கும் நிலையோடே) மாணவனை அருட்கண்ணால் நோக்கிச் சிவமாகப் பாவித்தல். இதனால் கருடோகம் பாவனையோடே மாந்திரிகன் நோக்கும் நோக்கத்தால் விடம் தீர்தல் போல, மாணவனது மலம் தீர, அவன் சிவமாவான்.

இது 'பர்வனா தீட்சை'-என்றும் சொல்லப்படும்.

9. ஔத்திரி தீக்கையின் வகைகள்:

தீக்கைகள் பலவற்றுள் ஔத்திரி தீக்கையே சிறப்புடைய தீக்கை.

(ஆகவே, ஔத்திரி தீக்கை அங்கியாய் நிற்க, பிற தீக்கைகளை அதற்கு அங்கமாகச் செய்தலும் உண்டு. அங்கம்-உறுப்பு. அங்கி-உறுப்புக்களையுடைய முதல்.)

'சபீச ஔத்திரி, நிற்பீச ஔத்திரி'-என ஔத்திரி தீக்கை இரண்டு வகைப்படும். (மந்திரங்களை பீசாக்கரங்களுடன் சேர்த்து உச்சரிப்பது சபீசமும், மந்திரங்களைப் பீசாக்கரம் இன்றி உச்சரிப்பது நிற்பீசமும் ஆகும். சபீசம்-பீசத்தோடு கூடியது. நிற்பீசம்-பீசத்தோடு கூடாதது. எனவே இவை இக்காரணத்தால் வரும் பெயர்களாம்.)

'சபீச தீக்கையும், நிற்பீச தீக்கையும் முறையே **சாதிகார தீக்கையாயும்,நிரதிகார தீக்கையாயும்** பயன்படும். சாதிகாரை-உரிமையோடு கூடியது. நிரதிகாரை-உரிமையோடு கூடாது நிற்பது. அதிகாரம் -உரிமை.

மூவகை ஆசாரங்கள்:

சைவர்களாய் உள்ளவர்கள் கடைப்பிடிக்கும் ஒழுக்கம், **'சைவாசாரம்'** என்றும், 'சைவாசார கன்மம்' என்றும் சொல்லப்படும். அக்கன்மம் **'நித்தியம், நைமித்திகம், காமியம்'** என மூன்று வகைப்படும்.

நித்திய கன்மம்:

அவற்றுள் நித்தியமாவது, 'காலை, நண்பகல், மாலை' என்னும் பொழுதுகளில் நாள்தோறும் தவறாமல் செய்யும் கடன் முறைகள். மேற்குறித்த பொழுதுகள் **'சந்திகள்'** எனப்படுதலால், அவைகளில் ஆற்றும் கடன் முறைக் கடைப்பிடிகள், **'சந்தி யனுட்டானம்'** எனப்படும்.

அப்பொழுதுகளில் செய்யப்படும் கடன் முறைகளைச் சிவ சத்தி **'சந்தியா'** என்னும் பெயர் உடையதாய் நின்று ஏற்றுப் பயன் தருதலின் அச்சத்தியை நோக்கிச் செய்யப்படுதல் பற்றி அவை **'சந்தியானுட்டானம்'** என்றும் சொல்லப்படும்.

ஆன்மார்த்தமாகச் செய்யப்படும் சிவபூசை, சிவநெறி நூல்களை நியமமாக ஓதுதல், அன்றாடம் நியமமாகத் திருக்கோயிலில் சென்று வழிபடுதல் முதலியனவும் 'நித்தியம்' என்னும் ஆசாரங்களேயாகும்.

நைமித்திக கன்மம்:

தீக்கை, திருவுருவப் பிரதிட்டை முதலியன நைமித்திக கன்மங்களாகும். சிவ நூல்களின் பொருளைச் செவ்வனே உணர்த்தலும் நைமித்திக கன்மமாகச் சொல்லப் படுகின்றது.

காமிய கன்மங்கள்:

எவையேனும் சில பயன்களைப் பெற வேண்டி அவ்வவ்வற்றிற்கு விதிக்கப்பட்ட முறைப்படி செய்யும் செயல்கள் 'காமிய கன்மம்' எனப்படும். அப் பயன்கள் நோய் நீக்கம், வாழ் நாள் வளர்ச்சி, மணப் பேறு, மகப்பேறு, கல்வி, செல்வம், வெற்றி முதலியனவாம்.

நித்திய கன்மம் யாவராலும் செய்யத் தக்கன ஆதலின் அதனைச் செய்யும் உரிமை 'அதிகாரம்' எனப்படாது. ஏனைய 'நைமித்திகம், காமியம்' - என்பவற்றைச் செய்யும் உரிமையே 'அதிகாரம்' எனப்படும்.

நித்தியத்தைத் தவிர ஏனையவற்றைச் செய்தல் பலருக்கு இயலாது. அதனால் அன்ன இயலாமையை உடையோர்க்குத் தீக்கை செய்யுமிடத்துப் பிராரத்த கன்மம் தாக்காமைப் பொருட்டு அவரால் செய்யப்பட வேண்டிய 'நித்தியம், நைமித்திகம் என்னும் இரண்டினுள் நைமித்திக கன்மத்தையும், எவையேனும் சில பயன்கள் கை கூட வேண்டி அவரால் செய்யப்பட வேண்டிய காமிய கன்மத்தையும் ஆசிரியர் தாம் செய்யும் ஆகுதியாலே செய்து நிரப்பி, நித்தியத்தை மட்டும் அவர் செய்யத் தக்க கடனாக வைத்துச் செய்தலால் இது, 'நிரதிகார தீக்கை' எனப்படும்.

இனி நித்தியத்தோடு ஏனை இரண்டையும் செய்ய வல்லமையுடைவர்க்கு நித்தியம் முதலிய மூவகைக் கன்மங்களையும் கடனாக வைத்து, அவைகளிலும் அதி காரம் உளதாகச் செய்வதே சாதிகார தீக்கையாகும்.

சாதகரும் ஆசாரியரும்:

சாதிகார தீக்கையைப் பெற்றோர் **'சாதகர்'** எனவும், **'ஆசாரியர்'** எனவும் இருதிறத்தினராய் இருப்பர். ஆசாரியரே பிறருக்கு எல்லா வகையான தீக்கையையும் செய்ய உரியவர். சாதகர் தம்மளவில் தாம் சைவாசாரத்தில் நிற்பவர். இவர் ஆசிரியர் செய்யும் ஔத்திரியில் உதவுதல் உண்டு. அவ்வாறு உதவுதற்கும் தகுதி வேண்டும். இவரை, 'சாதகாசாரியர்' என்றும் கூறுதல் உண்டு.

தீக்கை செய்யும் முறை வகை:

'சாதிகாரை, நிரதிகாரை'-என்னும் இரு தீக்கைகளையும் ஆசிரியர் செய்யும் முறை இரண்டு. ஒன்று **கிரியாவதி**; மற்றொன்று **ஞானவதி.**

கிரியாவதி விளக்கம்:-

அவற்றுள் கிரியாவதியாவது, குண்டம், மண்டலம் முதலியவைகளை வெளியிலே பலர் காணும்படி அமைத்துக் கொண்டு செய்வது. குண்டம்-ஓம குண்டம். மண்டலம்-இடவரையறை, சக்கரம் வரைதல் முதலியன. இன்னும் வேதிகை, அஃதாவது மேடை முதலியனவும் இங்குக் குறிப்பால் உணர்த்தப்பட்டன.

ஞானவதியாவது, மேற்கூறப்பட்ட அனைத்தையும் வெளியே கொள்ளாமல், மனத்தால் செய்யப்படும் பாவனையினாலே அமைத்துக் கொண்டு செய்வது.

சிவபூசை செய்யும் பொழுது அதனை முதற்கண் மனத்திலே அகப் பூசையாக அனைத்தையும் செய்து முடித்துப் பின்பு புறத்திலே அவற்றைச் செய்தல் முறை. அவற்றுள் அகப் பூசை போன்றது ஞானவதி தீக்கை; புறப்பூசை போன்றது கிரியா வதி தீக்கை.

(குறிப்பு: சோமசம்பு சிவாசாரியர் முதலியோர் செய்த பத்ததிகளில் சொல்லப் பட்ட முறை மேற்கூறியவாறே கொள்ளத்தக்கதாகின்றது. இங்குக் குறிக்கப்பட்ட பத்ததிகளே யோகிகளுக்கு உடன்பாடான பத்ததிகள்; அகோர சிவாசாரியர் முதலி யோர் செய்த பத்ததிகளில் சில பகுதிகளில் இவர்க்கு உடன்பாடில்லை.)

ஞானவதி விளக்கம்:

மனோபாவனையாலே செய்யப்படுதாகிய ஞானவதி தீக்கையில் நாபியே (உந்தியே) ஓம குண்டமாகவும், அதில் இயல்பாய் அமைந்துள்ள தீயே ஓமத் தீயாகவும், புருவ நடுவில் உள்ளதாகிய அமுதமே நெய்யாகவும் இட நாடியே நெய்யைக் கொள்ளும் அகப்பையாகவும் (சுருவமாகவும்) சுழுமுனை நாடியே அந்த அகப்பையை மூடும் துடுப்பாகவும் (சுருக்காகவும்) கொள்ளப்படும்.

'இங்குக் கூறப்பட்ட நாபி முதலிய இடங்களும், தீ முதலிய பொருள்களும் அகத்தே நிற்றலன்றிப் புறத்துப் போகாமையால், அவை மாசு படாது, எப்பொழுதும் தூயனவேயாய் இருக்கும்' என்பது நூல்களின் கருத்து. அதனால், 'அகத்தே பாவிக்கப்படுவனவும் புறத்துள்ளனவற்றோடு ஒருங்கு ஒப்பனவே' என நூல்களில் கூறப்பட்டிருப்பினும், 'பொருள்களை நீராலும், மந்திரங்களாலும் தூய்மை செய்து பின் செயல்களைத் தொடங்குக' என்னும் விதி, **'ஏற்புழிக் கோடல்'** என்னும் நியாயத்தால் அகத்துப் பாவிக்கப்படும் பொருள்களுக்குப் பொருந்தாது நீங்குவதாம்.

ஏற்புழிக் கோடலாவது, பொதுப்படச் சொல்லப்பட்ட விதி சிலவற்றிற்குப் பொருந்தாதாயின், பொருந்துவனவற்றிற்கு மட்டுமே கொண்டு, பொருந்தாதனவற் றிற்கு விலக்களித்து விடுதல்.

"ஆறு போயினா ரெல்லாம் கூறை கோட்பட்டார்"

(வழிப் போக்காகச் சென்றவர் எல்லாம் உடுத்திருந்த உடை பறிக்கப்பட்டு விட்டார்கள்)

எனக் கூறினால், அது சமண முனிவர்கட்குத் தவிர மற்றவர்கட்கே பொருந்தும். ஏனெனில், சமண முனிவர் உடையின்றியே செல்பவர். ஆகவே, அவர்கட்கு மேற் கூறிய கூற்றிலிருந்து விலக்குத்தரல் வேண்டியுள்ளது.

இம்முறை **மாட்டேற்று விதிக்கும்** பொருந்துவதே. மாட்டேற்று விதியாவது ஒரு விதியைக் கூறி, 'இது மற்றொன்றிற்கும் பொருந்தும்' எனக் கூறுதல். மாட்டேற்றிக் கூறப்படும் விதிகள் பலவாய் இருக்குமாயின், அவற்றுட் சில விதிகள் சிலவற்றிற்குப் பொருந்தாது போகலாம். அவ்விடத்திலும் இந்த 'ஏற்புழிக் கோடல்' முறை மேற் கொள்ளப்படும்.

இது மீமாஞ்சை நூல் பத்தாம் அத்தியாயத்தில் விரிவாகக் கூறப்படுதலை யோகிகள் இங்குக் குறித்துள்ளார்.

இம்முறையினால் ஞானவதியாகச் செய்யப்படும் கிரியைகளில் இடங்கள், இடங்களில் உள்ள பொருள்கள் இவற்றை முதலில் தூய்மைசெய்வதாகிய 'நீரீக்கணம்' முதலிய கிரியைகள் தவிர, ஏனைய எல்லாம் ஒரு பெற்றியவாகவே செய்யப்படுதல் பெறப்படும்.

நீர்க்கணம் - பார்த்தல். "முதலியன" என்றது, புரோக்கணம், தாடனம், தாளத்திரயம், அப்பியுக்கணம், அவகுண்டனம், திக்பந்தனம், அமிர்தீகரணம் என்பன, இவற்றின் விளக்கங்களைப் பத்ததிகளில் அறிதல் வேண்டும்.

'அகத்தில் நாபியிண்கண் உள்ள குண்டலித் தீ இயல்பாகவே தூயதாய்த் தூய்மை செய்ய வேண்டாததாயின், 'தீக்கை செய்யும் பொழுது அதனைப் பிராணா யாமத்துள் - பூரகம் - என்பதனானே சுழுமுனை நாடி வழியாகத் துவதசாந்தத் தளவும் செல்லும்படி செலுத்தித் துவாதசாந்தத்தில் உள்ள ஞானாக்கினியோடு ஒன்றுபடுத்தி மீளவும் அந்த நாடி வழியாகவே நாபியில் கொணர்ந்து வைத்துக் கொண்டு கிரியைகளைச் செய்க' எனப் பத்ததிகளில் விதிக்கப்படுதல் ஏன்' என்பது இவ்விடத்தில் தோன்றுகின்ற ஓர் ஐயம். அதற்கு யோகிகள் தரும் விடை.

'அவ்வாறு செய்யும்படி விதித்த விதிகள் குண்டலியங்கயைத் தூய்மை செய்தற் பொருட்டன்று; இயற்கையில் குண்டலித் தீயாய் உள்ள அதனை ஞானாக்கினியாக்கி ஞானத்தை உதவச் செய்தற் பொருட்டே' என்பது.

18. **ஞானவதி கிரியாவதி பற்றிய ஐயமும் விளக்கமும்:**

'ஞானவதியாகச் செய்யப்படும் தீக்கை வெறும் பாவனை மாத்திரமாய் நிற்க, கிரியாவதி தீச்கையே உண்மையில் கிரியை நிகழ்ச்சியாக இருத்தலால் ஞானவதி தீக்கையைக் காட்டிலும் கிரியாவதி தீக்கையே சிறந்தது' -எனச் சிலர் கருதுவர்.

('மலம் பொருள் ஆதலின், அது கிரியையினாலேயே நீங்குவதாகும்' -என்னும் கருத்தை அவர்கள் தங்கட்கு ஆதரவாக் கொள்வர்.)

ஆயினும், ஆழ்ந்து நோக்கினால், 'கிரியாவதியிலும் ஞானவதியே சிறந்தது' என்பது விளங்கும். அஃது எவ்வாறெனில்,

கிரியாவதி தீக்கையைச் செய்யும் பொழுதும் புறத்தே உள்ள தீயைப் பாவனையால் உள்ளே வாங்கி, முன் சொன்ன குண்டலித் தீயோடும், பின்புபுருவ நடுவில் உள்ள விந்துத் தீயோடும் சேர்த்து ஒன்றுபடுத்திப் பின்பு அதனை 'இரேசக' முறையில் வெளியில் கொணர்ந்து வாகீசுவர வாகீசுசுவரிகளாக வழிபடபட்ட, சிவன், சத்தி இவர்களில் வாகீசுவரன் வழியாக முன் கொணர்ந்த தீயை வாகீசுவரி கருப்பத்தில் செலுத்திச் சிவபுத்திரனாகப் பிறப்பித்து இங்ஙனம் சிவாக்கினி ஆக்கியே செய்யும்படி எல்லாப் பத்ததிகளிலும் கூறப்படுதலால், புறத் தீயைக் காட்டிலும் அகத்தீயே சிறந்து நிற்றல் விளங்கும். அந்த அகத் தீயால் செய்யப்படுவதே ஞானவதி தீக்கை. அதனால் கிரியாவதி தீக்கையைக் காட்டிலும் ஞானவதி தீக்கையே சிறந்ததாகும்.

அகத் தீ புறத் தீப் போலத் தூய்மை செய்ய வேண்டாது இயல்பிலே தூய்மை பெற்று நிற்பதாயும், புறத் தீயையும் தூய்மை செய்யும் தகுதியுடையதாயும் இருத்தல் நோக்கத் தக்கது.

இவ்விடத்தில் யோகிகள் தம் கூற்றுக்கு மேற்கோளாகச் சிவஞான சித்தியார் தீக்கை பற்றிக் கூறிய பகுதியைக் காட்டி, அதற்குப் பொருள் விளக்கமும் கூறினார்.

அப்பகுதி வருமாறு: -

".........ஔத்திரி இரண்டு திறனாம்,
இலகு ஞானம், கிரியை என; ஞானம்,
மனத்தால் இயற்றுவது கிரியை; எழிற் குண்ட மண்டலாதி
நிலவுவித்துச் செய்தல் கிரியாவதிதான்;
நிற்பீசம், சபீசம் என இரண்டாகி நிகழும்"

என முதலில் தொடங்கி, இடையில் தீக்கை பற்றிய பல செய்திகளைக் குறிப்பிட்டு, முடிவில்,

"அழிவிலாக் கிரியையினானாதல், சத்திமத்தானாதல்
அத்துவா சுத்தி பண்ணி, மலம் அகற்றி"

எனக் கூறப்பட்டது. "சத்திமத்" என்றது. 'ஞானவதி' -என்றபடி.

இறுதியில், "கிரியையினானாதல், சத்திமத்தானாதல் அத்துவ சுத்தி பண்ணி, மலம் அகற்றி"-எனக் கூறி முடித்ததனால், முதலில், "ஔத்திரி இரண்டு திறன் ஆம், இலகு ஞானம் கிரியை என" -என்று பகுத்துக் கூறியதன் பின்னர்க் கூறியனயாவும் கிரியாவதி, ஞானவதி இரண்டற்கும் பொதுவாவனவேயன்றி, யாதொன்றையும் அவ்விரண்டனுள் ஒன்றற்கு மட்டும் சிறப்பாக உரியது' எனக் கொள்ளுதற்கில்லை. என்னை? இறுதியில் கிரியாவதி, ஞானவதி இரண்டையும் சமமாகக் கூறியதன்றி, எந்த ஒன்றையும் தனிச் சிறப்புடையதாகக் கூறவில்லை ஆகையால்.

இவ்வாறு யோகிகள் தம் கருத்தை நிலை நாட்டினார். இந்நாட்டுதலுக்கு உதவியாக அவர், "ஞானம் மனத்தால்இயற்றுவது கிரியை" எனப் போந்த தொடரை

'ஞானம் மனத்தால் கிரியை இயற்றுவது' என மொழி மாற்றி, அத்தொடர் 'ஞான வதியாவது இது' எனக் கூறியதாகப் பொருள் கொண்டார்.

ஆயினும், மாற்றுக் கொள்கையுடையவர்கள், ''ஞானம் மனத்தால் இயற்றுவது'' என்று நேராகவே வைத்துப் பொருள் கொண்டு, இறுதியில் நிற்கின்ற ''கிரியை'' என்பதைப் பின்னர் வருவனவற்றோடு சேர்த்து, 'கிரியை எழிற் குண்ட மண்டலாதி நிலவுவித்துச் செய்தல்' எனக் கொண்டு கூட்டுச் செய்து, அத்தொடர் 'கிரியாவதி யாவது இது' எனக் கூறியதாகக் கொள்கின்றனர்—என்பது, ''ஞானம் மனத்தால் இயற்றுவது'' என்றால்-'எத்தை இயற்றுவது-என்னும் வினாவிற்கு விடை காணப் படாது போதலால், அவ்வாறு கொண்டு கூட்டுதல் பொருந்தாது' என்பது பட யோகிகள் மறுத்துள்ள மறுப்பினால் தெரிகின்றது.

ஆயினும் பின்னர், 'குண்ட மண்டலாதிகளைப் புறத்தே விளங்க வைத்துச் செய்தல்' என வருவதனால்-'மனத்தால் இயற்றுப்படுவனவும் அவையே-என்பது சொல்லாமே விளங்கும்' என மறு பக்கத்தவர்கள் விடை கூறலாம்.

இனி, ''நிலவுவித்துச் செய்தல்'' என்றற்குப் பின்னர், ''கிரியவதிதான்'' என்பது உள்ளது. அதனையும் யோகிகள் முன்னே சேர்த்து, ''கிரியாவதிதான் குண்ட மண்டலாதி நிலவுவித்துச் செய்தல்''-எனக் கொண்டு கூட்டுச் செய்து, அதற்குப் பின், ''நிற்பீசம் சபீசம் என இரண்டாகி நிகழும்'' என்பதற்கு, '-அவ்விரண்டும் என்பது தோன்றா எழுவாயாய் நிற்கின்றது''-என்றார். மறு பக்கத்தவர்கள், 'கிரியாவதி தான் நிற்பீசம் சபீசம் என இரண்டாகி நிகழும் என்றே வைத்து, அது முதலாக வருவன கிரியாவதி தீக்கைக்கே உரிய சிறப்பிலக்கணமாகக் கொள்வர் என்பது அறியப்படுகின்றது.

யோகிகள் உரை சிறிது வலிந்து கொள்ளப்படுவது போலத் தோன்றினாலும் செய்யுளில் ''கிரியாவதிதான்'' என்பதற்குப் பின், ''இன்னும்'' என்ற ஒரு சொல் உள்ளது. அது ஒரு செய்தியை முடித்துக் கூறிய பின்பு மேலும் சிலவற்றைச் சொல்லத் தொடங்கும் இடத்தில் வருவதேயாகும். ஆகையால், மறுபக்கத்தவரும் தாம் கூறும் உரைக்கு அந்த ''இன்னும்'' என்பதை, ''கிரியாவதி தான்'' என்பதற்கு முன்னே சேர்த்துக் கொண்டுகூட்டுச் செய்தல் வேண்டும்.

ஆகையால் 'நூலாசிரியரது கருத்து யோகிகள் உரைத்த கருத்தே' எனக் கொள்ள இடம் உள்ளது.

இங்ஙனம் இங்கு உரைக்கப்படுகின்ற மாறுபட்ட உரைகளால், 'தீக்கை வகையில் ஞானவதி, கிரியாவதி என்னும் இரண்டும் ஒத்த தன்மையனவேயன்றி, அவற்றில் வேறுபாடில்லை'-என்பது ஒரு கருத்தும்,

'அவ்வாறில்லை, ஞானவதி தீக்கையிலும் கிரியாவதி தீக்கையே சிறப்புடையது என்பது ஒரு கருத்தும் ஆக வேறுபட்ட இரு கருத்துக்கள் முன்னோரிடையே இருந்து வந்துள்ளன என்பது புலனாகின்றது.

(உண்மையில் தீக்கை பயன்தரும் நிலைமை அதனைச் செய்விக்கும் ஆசிரியர், அதனைப் பெறும் மாணவர் ஆகிய இருவரது தகுதியையும் பொறுத்ததேயாகும். அதனால் சிறப்பில்லது சிறப்புடையதாய்ப் பெரும் பயனையும் தரும்; சிறப்புடையது சிறப்பில்லதாய்ச் சிறு பயனையும் தரும் என்றே கொள்ளுதல் நலமாகும்.

அவரவர் சார்ந்த மரபினை அவரவரும் மேன்மையுடையதாகக் கூறுதல் இயல்பு. அதனால் யோகிகள் இங்கு மறு பக்கத்தவரை,

'சிவாமகங்களை நன்கு ஓதி உணராதவர்' என்றும்,

'நாத்திக மதத்தவரோடு ஒப்பவர்' என்றும் மிக வன்மையாக மறுத்துள்ளார்.

ஞானபாதம் பற்றிக் கூறிய இடத்தில் அகோர சிவாசாரியரை மறுத்திருத்தலால், இம் மறுப்பு அச்சிவாசாரியரை உட்கொண்டதாயும் இருத்தல் கூடும்.)

ஓர் ஐயம்:

ஞானவதி, கிரியாவதி தொடர்பாக இங்கு ஓர் ஐயம் எழுகின்றது. அஃதாவது,

'சிவாகம முறைப்படி செய்யப்படும்
கிரியைகளுள் தீக்கை மட்டுமே – ஞானவதி,
கிரியாவதி – என இரு வகைப்படும் என்பதாக
ஆகமங்களில் செய்யப்பட்டுள்ளதேயன்றி, இலிங்கப்
பிரதிட்டையை அவ்வாறு இரண்டாகப் பிரித்து
எந்த ஆகமத்திலும் விதி சொல்லப்படவில்லை
ஆகையால், ஞானவதி தீக்கையையும் கிரியாவதியோடு

ஒத்த சிறப்பினதாகக் கொள்வோரும் விசேட தீக்கைக்குப் பின்னர் மாணாக்கர்க்கு எழுந்தருள்வித்துக் கொடுப்பதாகிய சிவலிங்கப் பிரதிட்டையைக் கிரியாவதியாகத் தான் செய்தாக வேண்டும். அவ்வாறன்றி அதனையும் ஞானவதியாகச் செய்யின் அது குற்றமாய் முடியும். அதனால் கிரியாவதி தீக்கை எல்லார்க்கும் இன்றியமையாத தொன்றாகிவிடுகின்றதன்றோ' –என்பது.

விடை:

இதற்கு யோகிகள் தந்துள்ள விடை, "பிரதிட்டை" - எனத் தனியே நிற்பது பரார்த்த லிங்கப் பிரதிட்டையே. அஃதாவது, திருக்கோயில்களில் செய்யப்படும் இலிங்கப் பிரதிட்டையே. 'அதனை ஞானவதியாகச் செய்தல் கூடாது' என்னும் கருத்தினால், ஆகமங்கள் பிரதிட்டையை இரண்டாகப் பகுத்துக் கூறவில்லை.

ஆன்மார்த்தமாக இலிங்கத்தைஎழுந்தருள்விப்பதற்கு, 'பிரதிட்டை' என்ற பெயரே யில்லை. ஏனெனில், அது விசேட தீக்கையின் ஓர் அங்கமாய் அடங்குகின்றது. ஆகவே, அதனைத் தீக்கை எந்த முறையில் செய்யப்படுகின்றதோ, அந்த முறையிலே செய்தல் குற்றம் ஆமாறு இல்லை - என்பது.

அந்தியேட்டி

தீக்கை பெற்று ஒழுகினோர் உயிர் நீப்பாராயின், அவரது உடம்பினை ஏனையோர் உடம்பு போலப் பொது வகையான இறுதிக் கடன்களால் மட்டும் எரிப்படுத்தல் பொருந்தாது. அதனால் சிறப்புக் கடன்கள் சிலவற்றை ஆற்றியேஎரிப்படுத்துதல் வேண்டும். அக்கடன்கள் **'அந்தியேட்டி'** எனப்படுகின்றது. 'இறுதி வழிபாடு' என்பது அதன் பொருள்.

இந்நிலையில் துறவிகளாகி நின்றோரது உடம்பினைக் குகைக் குழி அமைத்து அதனுள் அழியாதிருக்க வைத்து மூடுதலே பொதுவாக எல்லாச் சமயங்களிலும் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. சைவ சமயத்திலும் அம் முறையே கொள்ளப்பட்டுள்ளது.

இல்லறத்தவராய் இருந்து தீக்கை பெற்றோர் உயிர் நீத்த பின் செய்யப்படும் அந்தியேட்டியும் அவர் பெற்ற தீக்கை ஞானவதியாயின் ஞானவதியாகத்தான் செய்யப் படும்.

அந்தியேட்டியை ஞானவதியாகச் செய்ய வேண்டியிருப்பின் முதலில் அவ் வுடம்பைஏனையோர் உடம்புகட்குச் செய்யப்படுகின்ற பொது ஈமக் கடன் அள விலே செய்து எரிப்படுத்திவிட்டுப் பின்பு அந்தியேட்டியை ஞானவதியாகச் செய்தல் வேண்டும்.

(இந்த அளவிலே யோகிகள் கூறியிருத்தலால், 'தீக்கையைக் கிரியாவதியாகச் பெற்றிருந்தோரது உடம்பை முதலிலேயே கிரியாவதியாகச் செய்யப்படும் அந்தியேட் டிக்குப் பின்பே எரிப்படுத்துதல் வேண்டும்' என்பது கொள்ளப்படும். வழக்கத்தில் முதலில் கிரியாவதியைச் செய்து, பின்பு ஒரு நாளில் ஞானவதியைச் செய்தல் எல் லார்க்குமாகக் காணப்படுகின்றது. அது நுணுகிய நோக்கு இல்லாமையினாலாகலாம்.)

அந்தியேட்டியை ஞானவதியாகச் செய்யும் முறையையும் யோகிகள் இங்குச் சிறிதே குறித்துள்ளார். ஆயினும் அவற்றின் விளக்கங்களைக் கிரியைபற்றி எழுந் துள்ள நூல்களிலேதான் உணர்தல் வேண்டும்.

படிநிலைத் தீக்கைகள்:-

ஞானவதியாகவாயினும், கிரியாவதியாகவாயினும் செய்யப்படும் ஔத்திரி தீக்கை, **'சமயம்' விசேடம், நிருவாணம், அபிடேகம்'** என நான்கு வகைப்படும்.

சமய தீக்கை:

அவற்றுள் சமய தீக்கை, முதற்கண் செய்யப்படுவது. 'இத்தீக்கையே ஒருவனைச் சைவ **சமயியாகச்** 'செய்வது' என்பது சிவாகமங்களில் சொல்லப்படுவது. எனவே, அவற்றின் விதிப்படி பார்க்கும் பொழுது, சமய தீக்கையைப் பெறாமல் ஒருவன் தன்னை, 'சைவ **சமயி**' எனச் சொல்லிக்கொள்ள இயலாது. ஏனெனில், சைவர்களுக்கு உரியனவாகிய ஒழுக்கத்துள் யாதொன்றையும் மேற்கொள்ளச் சமய தீக்கை பெறாத வனுக்கு உரிமையே யில்லை. இது பற்றிச் சமய தீக்கை பெற்றவன் 'சமயி' என்னும் பெயருக்கும் உரியவனாகச் சொல்லப்படுகின்றான். சமயி – சைவ சமயி.

இது முதற்படியே ஆகையால், இதனைச் செய்யும் முறை சிறிய அளவிலேதான் உள்ளது. வேள்வி செய்யும் இடம் 'வேள்விச் சாலை'எனச் சொல்லப்படுதல் போலத் தீக்கை செய்யும் இடம் **'தீக்கை மண்டபம்'** எனப்படும். இம்மண்டபம் சிறிதாகவே அமைத்து, உரிய முறையில் வழிபடப்படும். அவ்விடத்தில் மாணவர்ளால் சில வழிபாடுகளைச் செய்வித்து, **'சம்பாத ஓமம்'** என்னும் ஓமத்தைச் செய்து, அதன் பயனாக மாணாக்கனது ஆன்மாவைத் தூய்மைப்படுத்திச் சிவ மூல மந்திரத்தை உரிய முறையில் உபதேசித்து, நாள்தோறும் நித்தியானுட்டானங்களைச் செய்யும்படி பணித்து, மேலும் தோத்திர சாத்திர பாராயனம் சிவாகமக் கேள்வி, சிவாலய தரிசனம், சிவாலயப் பணி முதலிய சரியைத் தொண்டுகளைச் செய்ய உரிமையளிப்பதே சமய தீக்கையாகும்.

விசேட தீக்கை:

சமய தீக்கைக்குப் பின்பு மாணவனைச் சிவனால் சத்தி வயிற்றில் கருவாகிச் சென்றிருந்து பிறந்த சிவ புத்திரனாகச் செய்யும் கிரியையே விசேட தீக்கையாகும். இதனால் விசேட தீக்கை பெற்றவன், **'புத்திரன்'** எனப் பெயர் பெறுகின்றான். புத்திரன் – சிவபுத்திரன்.

இவ்விசேட தீக்கையில் சந்தியானுட்டானங்களுடன், **ஆன்மார்த்த சிவபூசை** நியமமாக்கப்படும். ஆன்மார்த்த சிவபூசையே **'கிரியை'** என்னும் தொண்டாகும் சிவாகமத்தைத் தானே ஓதும் அதிகாரம் விசேட தீக்கை பெற்றவனுக்கே உண்டு.

கிரியைத் தொண்டில் நின்றோர் பின்னர் யோகத்தில் அவாவுடையராயின் அதனைச் செய்யும் முறையும் ஆசிரியராலே உணர்த்தப்பட்டுப் பணிக்கப்படும்.

(**குறிப்பு:-** சில இடங்களில் யோகம் செய்யும் உரிமையை அளித்தற்கு 'யோக தீக்கை' என்கின்ற ஒன்று விசேட தீக்கையின் வகையாகப் பின்னர்ச் செய்யப்படுகின்றது. ஆயினும் அஃது இவ்யோகிகட்கு உடன்பாடன்று. சித்தாந்த சாத்திரங்களிலும் அவ்வாறு சொல்லப்படவில்லை.)

நிருவாண தீக்கை:

சமயம், விசேடம் என்னும் இரு தீக்கைகளைப் பெற்றுச் சரியை கிரியை யோகங்களில் நின்று பக்குவம் முதிரப் பெற்று, அதனால் உலகப் பற்றில் வெறுப்பும் வீடு பேற்றில் விருப்பமும் நிகழுமாயின், அங்ஙனம் நிகழப் பெற்றோர்க்கு 'வீட்டிற்கு, ஏதுவான ஞானத்தைத் தரும் முறையே நிருவாண தீக்கையாகும். (நிருவாணம் – உபாதிகள் அற்ற நிலை.) "நிருவாண தீக்கை" எனினும் "ஞான தீக்கை" எனினும் ஒன்றேயாம். ஞான தீக்கை பெற்றோரே ஞானத்தை அடைவர் ஆதலால், அவரே முத்தியை அடைவர். இவை பற்றிச் சிவப்பிரகாச நூல் கூறுதல் வருமாறு:

''விரும்பிய மந்திராதிகாரம், அர்சனாதிகாரம்
மேவும் யோகாதிகாரம் எனச் சமய விசேடம்
வரும்; பொருளில் நிருவாணம்........
பரந்த நெறி அறுவகையும் ஒருவி நினைவரிதாம்
பரபதத்துள் உயிர் விரவப் பயிற்றுந் தானோ''[1]

நெறி-வழி. அது சிவாகமங்களுள் '**அத்துவா**' எனப்படுகின்றது. வழியாவது உயிர் உலகத்தைக் கடந்து மேற் செல்லும் படிவழி. அது, ''**மந்திரம், பதம், வன்னம் புவனம், தத்துவம், கலை**'' என ஆறாகும். ஆகவே, 'அத்துவா ஆறு' என்க.

இவை பற்றிய விளக்கம் நூல் உரையுள் காணப்படும்.

உயிர்கள், – மனம், மொழி, மெய் – என்னும் மூன்றினாலும் செய்கின்ற நன்மை தீமைகள் தம் தம் பயனைத் தருதற்கு உரிய காலம் வரும் வரையில் நுண்ணிய வாய்த் தங்கிக் கிடக்கும். அந்நிலையில் அவை '**சஞ்சிதம்**' எனப் பெயர் பெறும். அந்தச் சஞ்சிதங்கள் மேற் கூறிய ஆறு அத்துவாக்களை இடமாகக் கொண்டிருக்கும் ஆகவே, பிறவி நீங்கி, வீடு பெற விரும்பும் மாணாக்கனுக்கு ஆசிரியர் அக்கினி காரியத்தால் அந்த ஆறு அத்துவாக்களிலும் உள்ள சஞ்சித கன்மத்தைப் போக்கு வார். அதனால் மாணாக்கனால் பல பிறப்புக்களில் செய்யப்பட்டுக் குவிந்து கிடந்த சஞ்சித கன்மங்கள் தீப்பிடிக்கப்பட்ட நெற்கூடு போல அழிந்தொழியும். வினை மாசு நீங்கினதால் தூய்மை பெற்ற உயிரில் ஞானம் பிரகாசிக்கத் தடையில்லை. அந் நிலையில் ஆசிரியர் ஞானத்தை உணர்த்த, அங்ஙனம் உணர்த்தப்பெற்ற மாணாக்கர் ஞானத்தை ஆசிரியர் உணர்த்தியவாறே உணர்ந்து வீடு பெறுவர்.

அத்துவாக்களில் உள்ள சஞ்சிதத்தைப் போக்கும் செயல் '**அத்துவ சுத்தி**' என்றும், '**அத்துவ சோதனை**' என்றும் சொல்லப்படும். ஆறு அத்துவாக்களில் 'கலை என்னும் அத்துவாவில் ஏனைய அத்துவாக்கள் யாவும் அடங்கி நிற்றலால், அத்துவ சோதனையை, '**கலா சோதனை**' என்றும் கூறுவர்.

'சமயம், விசேடம், நிருவாணம்' என்னும் தீக்கைகளை ஆசிரியர் செய்யும் முறைகளை யோகிகள் இங்குச் சிறிது காட்டியுள்ளார். ஆயினும் அவையெல்லாம் கிரியை முறைகளைக் கூறும் பத்ததிகளிலும், பிறவற்றிலுமே முற்ற உணர்தற்குரியன வாகும்.

'சமயம்' முதலிய மூன்று தீக்கைகளும் முறையே வேறு வேறு காலங்களில் தனித்தனியாகச் செய்தலும், ஒரு காலத்திலே இரண்டும், மூன்றும் சேர்த்துச் செய்த லும் உண்டு. சேர்த்துச் செய்யும் பொழுது முன்னர்ச் செய்யப்படும் தீக்கை பின்னர்ச் செய்யப்படும் தீக்கைக்கு அங்கமாய் அடங்கும்.

1. பாயிரம் – 9

தீக்கை பற்றி ஓர் ஆய்வுரை:

"நிருவாணம் பரபதத்துள் உயிர் விரவப் பயிற்றும்" என மேற் காட்டியதே பற்றிச் சிலர் 'தீக்கை நேராகவே வீடு பேற்றைத் தரும்' எனக் கூறுவர். அத்தகை யோர், 'தீக்கை' எனக் கூறுவது அத்துவ சோதனையையே. அதனால் அவர் கூற்றுத் தவறுடையது. ஏனெனில், **சிவஞான சித்தியார்,**

"**ஞானத்தால் வீடு** என்றே நான்மறைகள் புராணம் நல்ல ஆகமம் சொல்ல, அல்லவாம் என்னும் ஊனத்தார் என் கடவர்"[1] என்பதனால். 'ஞானம் ஒன்றே வீடு பேற்றிற்கு நேர் வாயில்' என அறுதியிட்டுக் கூறுகின்றது.

அந்நூல், நிருவாண தீக்கை பற்றிக் கூறுமிடத்தில்,
"அத்துவா சுத்தி பண்ணி, மலம் அகற்றி,
ஒருவிலாச்சிவம் பிரகாசித்தற்கு ஞானம்
உதிப்பித்து உற்பவம் துடைப்பன்"[2]

என்பதனால், தீக்கை, முதலில் அஞ்ஞானத்தைப் போக்கப் பின் மெய்ஞ் ஞானத்தைத் தந்து, அது வாயிலாகவே 'பிறவியற்ற நிலையைத்தரும்' எனக் கூறுகின்றது.

'தீக்கை' என்னும் சொல்லுக்கு, 'மலத்தைப் போக்கி ஞானத்தைக் கொடுப்பது' என்பதே பொருளாகச் சொல்லப்படுகின்றதன்றி, 'வீடு பேற்றைக் கொடுப்பது' என்று பொருள் சொல்லப்படவில்லை. 'மலம் – என்பது இங்குக் கன்ம மலத்தை' என்பது மேல் நிருவாண தீக்கை பற்றிக் கூறியதனால் விளங்கும்.

இன்னும் 'தீக்கையாவது சைவாசாரத்தை அனுட்டித்தல், சிவாகமங்களைக் கேட்டல் முதலியவற்றிற்கு உரிமை தருவதொரு செய்கை' என்பதே எல்லாத் தீக்கைகளுக்கும் உரிய பொது இலக்கணமாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

பிறவியிலே கண் படலத்தால் மறைக்கப்பட்டுள்ள ஒருவனுக்குப் பின்பு வயது வந்த பொழுது அப்படலத்தை நீக்கிவிட்டாலும் அவன். 'இஃது இப்பொருள்' என்பதைத் தானே உணர்ந்து கொள்ள வல்லவனாகான்; மற்று, ஒருவர் 'இஃது இன்ன பொருள், இஃது இன்ன பொருள்' என உணர்த்திய பின்பே உணர வல்லவனாவான் கண்ணிற் படலத்தை நீக்குதல் போல்வது தீக்கையால் சஞ்சிதத்தைப் போக்குவது. அதன் பின் பொருள்களை 'இன்னது, இன்னது' எனக் காட்டுதல் போல்வது ஞானத்தை உணர்த்துதல்.

கந்த காலோத்தரம், சிவதருமோத்தரம், தேவி காலோத்தரம், சருவஞ்ஞானோத்தரம் முதலிய ஆகமங்களிலும், **ஞான திலகம்** முதலிய நூல்களிலும்,

---

1 சுபக்கம் சூத்திரம் – 8.27
2 ஷை சூத்திரம் – 6

"ஆன்மா ஞானம் ஒன்றாலேதான் வீடு
எய்துதற்கு உரியது

என வரையறுத்துக் கூறப்பட்டுள்ளது. அதனால், தீக்கை, முன்னர் ஞானத்தைத் தந்து, அது வழியாகப் பின்னர் வீட்டைத் தருமேயன்றி, தீக்கைதானே நேரே வீட்டைத் தாராது.

இருள், ஒளி வந்த பின்பு அதனால் நீங்குமேயன்றி, ஒளிவாராது பிறிதொன் றினாலும் அது நீங்காது. அதுபோல, அஞ்ஞானம் மெய்ஞ்ஞானம் வந்த பின்பு அத னால் நீங்குமேயன்றி, மெய்ஞ்ஞானம் வாராமல் வேறொன்றினாலும் அது நீங்காது. ஆகவே, அத்துவ சோதனை ஞானம் பெறுதற்குத் தகுதியை உண்டாக்குமேயன்றி அதுவே ஞானமாய் நின்று வீடு பேற்றைத் தாராது.

மெய்ஞ்ஞானமும் அஞ்ஞானமும்:-

மெய்ஞ்ஞானமாவது 'பதி, பசு, பாசம்' என்னும் மூன்று பொருள்களின் இயல்பையும் உள்ளவாறுணர்தல். அவற்றை உள்ளவாறுணராது தவறாக உணர்த லும், உணராமலே இருத்தலும் அஞ்ஞானமாம்.

தடை விடை:

'கண்களை மறைத்துள்ள படலம் மருத்துவன் செய்யும் செய்கையாலன்றி நீங்காதவாறு போல, உயிரை மறைத்துள்ள ஆணவ மலமும் ஆசிரியர் செய்யும் -ஔத்திரி-என்னும் செய்கையாலன்றி நீங்காது; ஆகவே, தீக்கையாலே அத்துவ சோதனையாலே அஞ்ஞானமாகிய ஆணவ மலம் நீங்கும்' எனின், 'மருத்துவன் செய்கையோடு ஒத்த செய்கையே தீக்கை' என்பது தீக்கையின் இலக்கணமாம்' - என்பர் சிலர். அது தீக்கைக்கு நிரம்பிய இலக்கணமாகாது. ஏனெனில், 'விஞ்ஞான கலர்க்கு இறைவன் அவர் அறிவின் உள் நின்று நினைப்பு அளவிலே ஆணவ மலத்தை நீக்குவான்' என்பது ஒருவராலும் மறுக்கப்படாத உண்மையாதலின்.

ஆகவே, 'இறைவனது கிரியா சத்தி செய்யும் சங்கற்பமே (நினைப்பே) தீக்கை' - என்பதே தீக்கைக்கு நிரம்பிய இலக்கணமாகும். அதனால், உண்மையில் **தீக்கையாவது இறைவனது கிரியா சத்தியேயாம்.** அதனால், ஔத்திரி முவலியன அந்தச் சத்தியின் வழியவாய் நிற்றல் பற்றி உபசாரமாக, 'தீக்கை' என வழங்கப்படு கின்றன என்பது விளங்கும்.

தீக்கையாகிய கிரியா சத்தி கன்ம மலத்தைப் போக்க, அதன்பின் ஞானத்தை இறைவன் உணர்த்துதலினாலே ஆணவ மலம் நீங்கி ஆன்மாத் தூய்மையாய் வீடு பெறும். ஆதலின், 'கிரியையாய் நிற்கும் தீக்கை, நேரே வீடு தரும்' என்றல் கூடா தாம்.

'உண்மையில் தீக்கையாவது இறைவனது கிரியா சத்தியேயாயின், -அச்சத்தியால் மலம் நீங்க, ஆன்மா வீடு பெறும் – என்றலை மறுத்தல் பொருந்தாது' எனின், தீக்கையை ஔத்திரி முதலியனவாக வேறாகக் கருதாது, இறைவன் சத்தியாகவே கருதிக் கூறின், இறைவனது சத்தியின் சொரூபம் ஞானமேயாக, அது தொழிற்பாடு பற்றியே 'கிரியை' என வேறாகக் கூறப்படுதலன்றி, உண்மையில் அது ஞானத்தின் வேறன்று ஆதலால், 'இறைவனது சத்தியால் ஆன்மா மலம் நீங்கி வீடு பெறும் என்றல், 'ஞானத்தால் ஆணவ மலம் நீங்க, ஆன்மா வீடு பெறும்' எனக் கூறுவதாகவே முடியும். ஆகவே அவ்வகையில், 'தீக்கையால் ஆன்மா மலம் நீங்கி வீடு பெறும்' என்றல் வேறு வழக்காகாது. எனவே, 'தீக்கை ஆன்மாவை ஞானத்தைப் பெறுதற்குத் தகுதி உடையதாகச் செய்ய, அதன் பின் ஆன்மா ஞானத்தைப் பெற்று, அது வழியாகவே வீடு பெறும்' என்பதே முடிவாம்.

ஞான தீக்கையின் வகைகள்:

ஞானம் வாயிலாக வீடு பேற்றைத் தருவதாகிய நிருவாண தீக்கை அதனைப் பெறுவோரது தகுதி வேறுபாட்டால் இரு வகையாய் நிகழும். அவற்றுள் ஒன்று, தான் செய்யப்பட்ட உடனே தன்னைப் பெற்ற உயிரை அது நின்ற உடம்பினின்றும் நீங்கி முத்தியடையச் செய்வது,

(இதுவே உமாபதி சிவாசாரியரால் முதலில் பெத்தான் சாம்பானுக்கும், பின்னர் முள்ளிச் செடிக்கும் செய்யப்பட்டதாகும்.)

மற்றொன்று, தன்னைப் பெற்ற உயிரை அது நின்ற உடம்பு நிற்குங் காறும் நின்று, அவ்வுடம்பு நீங்கியபின் முத்தியடையச் செய்வது.

(குறிப்பு:-இதுவே ஆசிரியர் பலராலும் பெரும்பாலோர்க்குச் செய்யப்படுவது.)

இவற்றுள் முன்னது, **'சத்தியோ நிருவாணதை'** என்றும், பின்னது, **'அசத்தியோ நிருவாணதை'** என்றும் சொல்லப்படும்.

'அசத்தியோ நிருவாணதை' வகை:

இரண்டாவதாகச் சொல்லப்பட்ட அசத்தியோ நிருவாணதை, **'உலக தருமிணி, சிவ தருமிணி'** என இருவகையாகச் செய்யப்படும்.

அவற்றுள் உலக தருமிணியாவது, நிருவாண தீக்கையைப் பெற்ற பின்பு புறப் பற்றாகிய உலகச் சூழலை விட இயலாதவர்க்கு அவரது தீவினைகளை மட்டும் போக்கி, நல்வினைகளை அவரது வாழ்விற்குத் துணையாய் நிற்குமாறு நிறுத்திச் செய்யப்படுவது.

இது **'பௌதிக தீக்கை'** என்றும் சொல்லப்படும். இங்கு, 'பௌதிகம்' எனப்படுவது உலகம்.

எனவே, இத் தீக்கை **பௌதிகப் பிரமசாரி, கிருகத்தன்,** (இல்வாழ்வான்) **வானப்பிரத்தன்** (வனவாசம் செய்பவன்) ஆகியோர்க்குச் செய்யப்படுவதாம்.

பௌதிகப் பிரமசாரியாவான், ஒரு கால எல்லை வரையில் பிரமசாரியாய் இருந்து, பின்பு கிருகத்தன் ஆக விரும்புபவன். பௌதிகன் - உலகியலிற் செல்பவன்.

சிவதருமிணியாவது :

நிருவாண தீக்கையைப் பெற்ற உடனே புறப்பற்றுக்களாகிய உலகியல் அனைத்தையும் துறக்க விரும்புபவர்க்கு அவரது நல்வினை, தீவினை இரண்டையும் போக்கிச் செய்யப்படுவது.

எனவே, இத்தீக்கை **நைட்டிகப் பிரமசாரிகட்கும், துறவிகட்கும்,** செய்யப்படுவதாம். இது 'நைட்டிக தீக்கை' என்றும் சொல்லப்படும். நைட்டிகம்-நிட்டையில் நிற்றல்.

'தலை முடி குடுமியாக இருப்பினும், சடையாக இருப்பினும் அவை திரோதான சத்தி வடிவம்' என்றும், 'அதனால் சிவதருமிணியான நிருவாண தீக்கை பெற்றவர்கள் முண்டிதரராயே இருத்தல் வேண்டும்' என்றும் சிவாகம விதி இருக்கின்றது என்பது பட யாழ்ப்பாணத்து ஆறுமுக நாவலர் அவர்கள் 'சைவ சமய நெறியின் உரையில் கூறியுள்ளார்.[1]

நைட்டிகப் பிரமசாரியாவான், வாழ்நாள் அளவும் பிரமசாரியாகவே இருப்பவன். அந்நிலையில் அவன் ஒரு காலத்தில் துறவியாகவும் ஆகலாம்.

முன்பு இல்லறத்தில் நின்று, பின்பு துறவறத்தை அடைந்தவனே 'துறவி, (சந்நியாசி) எனப்படுவான்.

நைட்டிக பிரமசாரி இல்லற ஒழுக்கத்தை மேற்கொள்ளாவிடினும் அதனை 'வேண்டா' என்று துறவாமையால், ஒரு காலத்தில் மனம் நெகிழ்ந்து இல்லறத்தில் செல்லக் கருதினானாயின் ஆசிரியரது அனுமதியைப் பெற்று இல்லறத்தவன் ஆதல் கூடும். துறவி முன்பு இல்லறத்தவனாய் இருந்து, பின்பு, 'இது வேண்டா'-என விலக்கித் துறந்தான் ஆகலின், அவன் பின்பு ஒரு போதும் இல்லறத்தில் செல்லுதல் இயலாது.

இவையே, நைட்டிக பிரமசாரி, துறவி' என்னும் இருவர்க்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடு.

நைட்டிக பிரமசாரிகளும், துறவிகளும் நைட்டிக தீக்கையைப் பெறுதற்கு உரியவர்கள் ; ஏனையவர் பௌதிக தீக்கை பெறுதற்சே உரியவர்கள்.

---

1 ஆசாரியர் இலக்கணம் - 62

'பிரமசாரி, கிருகத்தன், வானப்பிரத்தன், சந்நியாசி' -என்னும் ஆச்சிரமிகள் நால்வரும் மேற்குறித்த தீக்கை வகையால் **'நைட்டிகர், பௌதிகர்'** என இரு திறத் தினராய் அடங்குவர் என்க.

எனவே, பிரமசரியத்தை விடுத்து எப்பொழுதாயினும் இல்லறத்தில் செல்வோர் நைட்டிக தீக்கை பெறாது பௌதிக தீக்கை பெற்றவராகவே இருத்தல் வேண்டும்.

''உலகியல் வேத நூல் ஒழுக்கம்''[1] என்றபடி வைதிக கன்மங்கள் உலகத்தைப் பற்றியவை. அவை முத் தீ வேட்டல், தருப்பணம் செய்தல், தென்புலத்தார் கடன் கழித்தல், பிறப்பு இறப்புக்கள் பற்றிய ஆசாரங்களையும் சடங்குகளையும் மேற் கொள்ளுதல் முதலியன. இவை பிரமசாரிகளுக்கும், துறவிகளுக்கும் இல்லை. ஆயி னும் பிரமசாரி பின்னர் இல்லறத்தில் சென்று அவற்றைச் செய்யலாம். துறவி அவ் வாறு செல்லவும், செய்யவும் இயலா.

ஆன்மார்த்த சிவ பூசையில் புறப்பூசை வைதிக கன்மங்களோடு ஓரளவில் ஒத் தது. அதனால் பிரமசாரிகளுக்கும், துறவிகளுக்கும் அஃது இயலாத பொழுது அவர் கள் அகப் பூசையோடே நின்று, புறத்தில் சிவாலய வழிபாட்டினை நியமமாகக் கொள்ளுதல் வேண்டும். இது,

''போதும் பெறாவிடில் பச்சிலையுண்டு;
புனல் உண்(டு); எங்கும்,
ஏதும் பெறாவிடில் நெஞ்சுண்டு[2]

என்னும் திருமுறையாலும்,

''புறம்பேயும் அரன்கழல்கள் பூசிக்க வேண்டின்''[3]

எனப் புறப் பூசையை நியதிப்படுத்தாது கூறிய சாத்திரத்தாலும் அறியலாம். என்றா லும் பின்னர்க் காட்டிய சாத்திரப் பகுதிக்கு இவ்யோகிகள் உரைத்துள்ள உரை வேறு.

சைவ சந்நியாசம்

தீக்கை பற்றி மேற் கூறியதையே சான்றாகக் கொண்டு, 'சைவத்தில் ஆச்சிர மம் நான்கு இல்லை; -நைட்டிகம், பௌதிகம் -என இரண்டே உள்ளன' எனச் சிலர் கூறுதல் வேத வழக்கோடும், சிவாகம வழக்கோடும் மாறுபடக் கூறும் கூற்றேயாகும். ஏனெனில், நித்திய கன்ம விதி, சிவ பூசா விதி முதலியன நான்கு ஆச்சிரமிகட்கும் வேறுவேறாக ஆகமங்களில் விதிக்கப்படுகின்றன.

---

1 பெரிய புராணம் – ஞானசம்பந்தர் புராணம்

2 திருமுறை-11. திருக்கழுமல மும்மணிக் கோவை

3 சிவஞான சித்தியார் -சுபக்கம் சூ. 9.11

மேலும் **'அசிந்திய விசுவ சாதாக்கியம்'** முதலிய சில ஆகமங்களில் சந்நியாசத்தைச் சைவ முறைப்படி கொடுக்க வேண்டிய வழிகளும், சைவ சந்நியாசிகள் **'தபசுவி, விவிதுசு, வித்துவான்'** -என மூவகையினராவர் என்பதும், அவ்வவ்வருக்கு உரிய அனுட்டான முறைகளும், அவர் இறந்த பின்பு அவரது உடம்பைக் குகைப்படுத்தும் வகைகளும் கூறப்படுகின்றன.

'வேதமும், சிவாகமமும் ஒன்றே' -என்பது மேலே விளக்கப்பட்டது. ஆதலின், வேத நெறியோடு சைவ நெறி மாறுபட்டிருத்தல் எங்ஙனம் கூடும்?

ஆசிரியத் தன்மையின் அதிகாரம்

ஆசாரியாபிடேகம்:

சிவ தீக்கை பலர்க்கும் பொதுவாயினும், அத் தீக்கைகளைத் தருதற்கு உரியவர் ஆசாரியரே. ஆசாரியர் ஆகும் நிலைமை எல்லார்க்கும் உரியதன்றிச் சிலர்க்கே உரியதாம். அந்நிலைமையில் அந்த உரிமையை வழி வழியாகப் பெற்று வருபவர் உளர். அவர்கள் தங்கட்கு முன்னேயிருந்த ஆசாரியரால் அபிடேகம் செய்யப் பெற்று, அவர்களால் அந்த உரிமையைத்தரப் பெறுகின்றனர். அதனால் தீக்கைகளில் மேலானது **அபிடேகம்.** இதனை **'ஆசாரியாபிடேகம்'** என்பர். இந்த அபிடேகத்தைப் பெறுதற்கு உரியவர் யாவர் என்பதில் கருத்து வேறுபாடுகள் பல உள்ளன. அவற்றை யோகிகள் இங்கு எடுத்துக் கொண்டு, விளக்கம் தந்துள்ளார்.

துறவிகளைப் பற்றிய கருத்து:

'இல்லறத்தார், துறவறத்தார்' -என்னும் இரு திறத்தவருள் துறவறத்தார்க்கு ஆசாரியாபிடேகம் பெறும் உரிமையில்லை என்பது ஒரு கருத்து. 'ஆகமங்களின் அங்ஙனம் விலக்கிய விலக்கு,-தபசுவி-என்னும், சந்நியாசிக்கே உரியது என்பது ஆகமங்களை நன்கு ஓதி உணரின் விளங்கும் என்பது யோகிகள் கருத்து. எனவே, 'ஏனைய துறவிகட்கு ஆசாரியராகும் உரிமை உண்டு' என்பது தெளிவு.

1. தனிமையையே விரும்பி மர நிழல்களிலே இருந்துகொண்டு தண்டு, கமண்டலம், பிச்சைப் பாத்திரம் முதலியவற்றையும் கையில் கொள்ளாமல் கையிலே உணவை இரந்து உண்டு மௌனியாய் இருக்கும் துறவி **தபசுவி.**

இவன் கணிகலிங்க பூசையையே உடையவனாய் இருப்பான். கணிகலிங்கமாவது, அவ்வப்பொழுது செய்து, பூசை முடிந்தவுடன் இலிங்க வடிவை மாற்றி, விட்டுவிடப்படுவது.

2. ஆரியமாயினும், தமிழாயினும் அதன்கண் உள்ள சில நூல்களை ஓதுதல், ஓதுவித்தல், கேட்பித்தல் முதலியவற்றில் ஆர்வம் மிக்கவனாய்த் தண்டு கமண்டலம், பிச்சைப் பாத்திரம் முதலியவற்றை உடையவனாய்த் தவச் சாலையில் மாணாக்கர் சூழ இருக்கும் துறவி **விவிதுசு.**

3. மேற்கூறியவற்றோடு ஆசாரிய அபிடேகம் பெற்றுத் தீக்கை முதலியவற்றைச் செய்பவன் **வித்துவான்.** பின்னர்க் கூறிய இருவரும் நிலையான ஓர் இலிங்கத்தை ஆன்மார்த்த மூர்த்தியாகக் கொண்டு வழிபடுவர்[1].

'நைட்டிகருக்கு என்று விதிக்கப்பட்ட விதிகள் யாவும் நைட்டிகப் பிரமசாரிகளுக்கும், நைட்டிகப் பிரமசாரிகளாய் இருந்து இல்லறத்தில் செல்லாமல் நேரே துறவறத்திற் சென்ற துறவிகளுக்கும் பொது' எனவும், 'ஆகவே, நைட்டிகர் ஆசாரியாபிடேகம் பெற உரிமையுடையவர்' எனவும் யோகிகள் கூறுகின்றார்.

அசிந்திய விசுவ சாதாக்கிய ஆகமத்தில், வித்துவான் என்னும் சந்நியாசிக்கு அக்கினி காரியம் இல்லாமல் ஆசாரியாபிடேகம் செய்க' –எனப் போந்த விதியே துறவிகளுக்கு அபிடேகம் பெறும் உரிமை உண்டு என்பதற்குப் போதிய சான்றாகும் என்பதும் யோகிகள் காட்டும் மேற்கோள்.

'-அக்கினி காரியம் இல்லாமல் அபிடேகம் செய்க –என்பதனால், அங்ஙனம் செய்யப் பெற்றோர் ஔத்திரி ஒழிந்த ஏனைய சட்சு, பரிசம் முதலிய தீக்கைகளையே செய்தற்கு உரியவராவர் எனக் கொள்ளலாம்'- என ஒரு தடை நிகழ்த்தக் கருதினால் அது பொருந்தாது; ஏனெனில், அவ்வாறு அந்த ஆகமத்தில் சொல்லப்படவில்லை –என்பதையும் யோகிகள் வலியுறுத்துகின்றார்.

வருண ஆச்சிரம வேறுபாடுகள்

'–வருணம் பற்றியும், ஆச்சிரமம் பற்றியும் தருமங்களை வகை வகையாக வகுத்தல் வேத நெறியேயன்றிச் சைவ நெறியன்று; தீக்கை வேறுபாடு பற்றி ஒழுக்கங்களை வகுப்பதே சைவ நெறி. அதனால்-இல்லறத்தார்க்கே ஆசாரியத் தன்மையில் அதிகாரம் உண்டு; துறவிகட்கு அஃது இல்லை-என ஆச்சிரமம் பற்றி வழக்கிட வேண்டுவதில்லை எனக் கூறுதல் பொருந்தாது - எனக் கூறி, 'துறவிகட்கு ஆசிரியராதும் உரிமை இல்லை' –என்பாரது கூற்றை மறுக்கலாம் எனக் கூறினால், அவ்வாறு கூறி மறுத்தல் கூடாது என்கின்றார் யோகிகள். அதற்கு அவர் கூறும் காரணம் 'தீக்கை பெற்ற பின்பு மேற்கொள்ளப்படும் ஒழுக்கங்கள் வருண வேறுபாட்டிற்கும்' ஆச்சிரம வேறுபாட்டிற்கும் ஏற்ப வேறு வேறாகவே ஆகமங்களில் கூறப்படுகின்றன, என்பதேயாகும். இன்னும் அவர் கூறுவது:

'வைதிகச் சடங்குகள் உடம்பைப் பற்றி நிகழ்வன; சைவக் கிரியைகள் உயிரைப் பற்றி நிகழ்வன. ஆகவே. தீக்கையும் உயிரைப் பற்றியதன்றி, உடம்பைப் பற்றியது ஆகாது. இவ்வாறு 'சித்தாந்த சாராவளி' நூலில் கூறப்பட்டது. அதனால் தீக்கை உயர்வுடையதாயினும், அதனால் உடம்பைப் பற்றிய வருணம் அல்லது -சாதி -என்பது நீங்காது.

(குறிப்பு:- 'வருணம் அல்லது சாதி நீங்க வேண்டுமாயின், அது நீங்குதற்குரிய

---

1 சைவ சமய நெறி -குறள் – 59, ஆறுமுக நாவலர் உரை பார்க்க

சடங்கு வைதிகத்தில் சொல்லப்பட்டிருத்தல் வேண்டும். வைதிகத்தில் அவ்வாறு எங்கும் சொல்லப்படவில்லை. அதனால், தாழ்ந்த வருணத்தில் பிறந்த ஒருவன் கல்வி, அறிவு, ஒழுக்கம் என்பவற்றால் உயர்வடைவனாயின்- ஏன்?. ஞானத்தால் உயர்வடைந்தாலும்கூட, அவை பற்றி அவன் பிறந்த வருணத்தன்மை நீங்கி விடாது. அந்த வருணத்தன்மையைப் பிறர் பாராட்டாமல் இருக்கலாம்; ஆயினும், அந்த வருணத் தன்மை அவனைவிட்டுப் போய்விட்டது என்று சொல்ல இயலாது. இது நோக்கித்தான் சைவாகமங்கள், சிவதீக்கை பெற்றுச் சைவராய் உள்ளவர்களையே பலவகையாகப் பிரித்துக் கூறுகின்றன. அப்பிரிவினை உடையர் சைவராவார்.

'மகா சைவர், ஆதி சைவர், அனுசைவர், அவாந்தர சைவர்' என்போர் என்பது யோகிகள் கருத்து.

'வைதிக அந்தணர்களில் திக்கை பெற்றோர் மகா சைவர். சிவ அந்தணர்களில் தீக்கை பெற்றோர் ஆதி சைவர். அரசர்களில் தீக்கை பெற்றோர் அனு சைவர். வணிகர் வேளாளர்களில் தீக்கை பெற்றோர் அவாந்தர சைவர். இன்னும் 'நான்கு வருணங்கட்கு அப்பாற்பட்ட சாதியினர் தீக்கை பெற்றால் அந்திய சைவர் ஆவர் எனவும் கூறப்பட்டுள்ளது. 'வைதிக அந்தணர்' எனப்படுபவர் சுமார்த்தப் பிராமணரும், 'ஆதி சைவ அந்தணர்' எனப்படுபவர் சிவன் கோயில் பூசையைத் தமக்குரிய தொழிலாகக் கொண்ட அந்தணரும் ஆவர். ஆதி சைவ அந்தணர்கள் 'குருக்கள்' எனவும் குறிப்பிடப்படுவர். அவருள் ஆசாரியராய் உள்ளவர் **'சிவாசாரியர்'** எனப்படுவர்.

ஆசாரியாபிடேகம் பெற்றுச் சிவ தீக்கை செய்கின்றவரும், எந்த ஆசாரியரிடத்திலாயினும் சிவ தீக்கை பெறுகின்றவரும் இந் நாட்டில் சுமார்த்தர்களில் இல்லை. அதனால் 'மகா சைவர்' என்பது இங்கு ஏட்டளவில் உள்ளது.

காசிவாசி செந்திநாதையர் 'மகாசைவர்'. தமிழ்த் தாத்தா உ.வே. சாமிநாதையர் சிவதீக்கைப் பெற்றவர்.

ஆதி சைவ அந்தணர்களில் தீக்கை பெறாதவர்கள் இரார். இவர்கள் தங்கள் வருணம் 'அந்தணர் வருணம்' எனக் கூறுவதால், அந்த வருணம் பற்றிய உபநயனச் சடங்கைத் தீக்கைக்கு முன்பே செய்து கொள்வர்.

'ஆதி சைவர்கட்கு உரிய ஆசாரங்கள் அவாந்தர சைவர்கட்கு ஏலாமை யாவரும் அறிந்தது'.

'இனி,- வேதியர் நான்கு வருணத்தார்க்கும் ஆசிரியர் ஆதற்கு உரியர், அரசர், அந்தணர் ஒழிந்த ஏனை மூன்று வருணத்தார்க்கு ஆசிரியர் ஆதற்கு உரியர். வணிகர் தம்மவர்க்கும், சூத்திரர்க்கும் ஆசிரியர் ஆதற்கு உரியர். சூத்திரர் சூத்திரர்கட்கு மட்டுமே ஆசிரியர் ஆதற்கு உரியர் என இவ்வாறு ஆகமங்களில் வருண வேறுபாடுகள் குறிப்பிட்டுக் கூறப்படுகின்றன.

'ஆகமங்களுள் முதலானதாகிய **காமிகாகமத்தில்,**

-முதல் மூன்று வருணத்தவரும் நான்கு ஆச்சிரமங்களுள் எந்த ஆச்சிரமத்தவராயினும் ஆசிரியர் ஆகலாம்; சூத்திரருள் நைட்டிகர் மட்டுமே - அஃதாவது,

நைட்டிக பிரமசாரிகளும், இல்லறத்தில்சொல்லாமலே துறவு பூண்டவர்களும் மட்டுமே ஆசிரியர் ஆகலாம்-என்றும்',

'சூத்திரர் இல்லறத்தவராய் இருப்பின் அவர்கள் நித்திய கன்மம் மட்டுமே செய்தற்கு உரியவர்; நைமித்திகம், காமியம் என்பவற்றைச் செய்தற்கு உரியரல்லர் என்றும்,

'-அவர்கள் நித்திய கன்மங்களைச் செய்யும் பொழுதும் மந்திரங்களைப் பிரணவம் இல்லாமலே உச்சரித்தல் வேண்டும்-என்றும்;

'-சூத்திரருள் இல்லறத்தவர் அபிடேகத்திற்கே உரியராகாத பொழுது, கடத்தாபனம், இலிங்கப் பிரதிட்டை முதலியவைகளுக்கு உரியரல்லர் என்பது சொல்ல வேண்டுமோ-என்றும், குறிப்பிட்டு விதி கூறப்படுகின்றது. இவற்றால்-தீக்கை செய்யப் படுவதனாலே பாச நீக்கம் பற்றி உயிரில் உள்ள பசுத்துவம் நீங்குமேயன்றி, உடலின் உள்ள வருணம் நீங்காது என்பது தெளிவாகின்றதன்றோ!'

'இனித்தீக்கையுள்ளும் நைட்டிகருக்கு நைட்டிக தீக்கையும், பௌதிகருக்கு பௌதிக தீக்கையுமே உரியன என ஆகமங்கள் கூறுதலால், வருண வேறுபாடு போல, ஆச்சிரம வேறுபாடும் சைவத்தில் இருத்தல் தெளிவு. அதனால் வருணாச்சிரம வேறுபாடுகள் சைவத்தில் இல்லை-எனக் கூறுதல் வேத வழக்கோடும், சிவாகம வழக்கோடும் மாறுகொளக் கூறும் கூற்றேயாகும்'.

'சிவாகமங்களில் சில இடங்களில் இல்லறத்தாரை – ஆசிரியர் – என்றும்,-தாபனம், நைமித்திகம் முதலியவற்றைச் செய்பவர் – என்றும் உயர்த்திக் கூறியன எல்லாம் பரார்த்த பூசாவிதிகளே. அவையும் ஆதி சைவ இல்லறத்தாரைக் குறித்தனவே; சூத்திரரில் உள்ள இல்லறத்தாரைக் குறித்தன அல்ல'.

''வானப் பிரத்தனும், சந்நியாசியும் ஆசிரியர் ஆகார்'' -என விலக்கியதும் பரார்த்த பூசையில் ஆதி சைவரை நோக்கியேயாகும். அல்லது, -கிரியாவதி தீக்கை வானப் பிரத்தனும், சந்நியாசியும் ஆகிய ஆசிரியர் செய்ய உரியரல்லர்- என விலக்கியதாகவும் கொள்ளலாம் –என இவ்வாறான பல விளக்கங்களை யோகிகள் தந்துள்ளனர்.

ஒரு தடை:

'-நான்கு வருணங்களிலும், இல்வாழ்க்கையில் புகாதவர்கட்கும், புகுந்தவர்கட்கும் ஆசிரியத் தன்மை உண்டு- எனப் பொதுவாக ஆகமங்களில் எங்கும் கூறப்படுதலால், - நான்கு வருணத்திற்குக் கீழ் உள்ளவர்களுக்கே ஆசிரியத் தன்மையில்லை; நான்கு வருணத்துட்பட்டவர் எல்லார்க்கும் ஆசிரியத் தன்மை உண்டு- என்பதே முறையாகின்றது. ஆகவே, அங்ஙனம் கொள்ளாமல், காமிகம் என்னும் ஓர் ஆகமத்தில் சொல்லியதை மட்டும் எடுத்துக் கொண்டு - நான்கு வருணத்தவரில் முதல் மூன்று வருணத்தவர் போக, நான்காம் வருணத்தவராகிய சூத்திரரில் மட்டும்

நைட்டிகப் பிரமசாரிகள் மட்டுமே ஆசிரியர் ஆதற்கு உரியவர் -என வலியுறுத்தல் முறையாகாது' என்பது மறு பக்கத்தவர் நிகழ்த்தக் கூடிய ஒரு தடை.

அதற்கு யோகிகள் தரும் விடை:

'அங்ஙனம் கூறுதல் பொருந்தாது. ஏனெனில், பொது விதியில் பொதுவாகச் சொல்லப்பட்ட ஒன்றைச் சிறப்பு விதியில் சிறப்பாகக் குறிப்பிட்டு விலக்கும் பொழுது சிறப்பு விதியிற் சொல்லப்பட்டதே முறையாகக் கொள்ளப்படுமன்றி, அதற்கு மாறாகப் பொதுவிதியில் சொல்லப்பட்டது முறையாகக் கொள்ளப்படாது'.

'பொதுவாக ஆகமங்களில்-நான்கு வருணத்தில் எல்லா ஆச்சிரமிகட்கும் ஆசிரியத் தன்மை உண்டு-எனக் கூறியதில், -ஆசிரியத் தன்மையில்லாதவர் இவர் -எனக் கூறி விலக்காமையால், -நான்கு வருணத்திற்குக் கீழ் உள்ளவர்கட்கும் ஆசிரியத் தன்மை உண்டு' -என்று வழக்கிட வாய்ப்பு உண்டு. ஏனெனில், நான்கு வருணத்தவர்க்குக் கீழ்ப்பட்டவரைக் குறிப்பிட்டுக் கூறி விலக்காமையால். ஆகவே, மேற் குறித்த விதி பொதுவிதியாம். **காமிகாகமத்தில்** -ஆசிரியர் ஆதற்கு உரியவர் இவர்; உரியரல்லாதவர் இவர் -என வரையறுத்துக் கூறினமையால், அது சிறப்பு விதி. அதனால் காமிகத்தில் சொல்லப்பட்டதே முறையாகும். **''பொது விதி ஆயிரம் இருப்பினும் அவை அனைத்தையும் ஒரு சிறப்பு விதி மாற்றி விடும்''** என்பது, விதி விலக்கு நூல்களில் எங்கும் கொள்ளப்படும் ஒரு பொது முறைமை.

மேலும் ஓர் ஐயம்:

'காமிகாகமத்தில் -சூத்திரரில் இல்லறத்தார்க்கு ஆசிரியத் தன்மை இல்லை-என்றது- சைவாசாரங்களைக் கடுமையாகக் கடைப்பிடிக்க மாட்டாது பொதுவாகக் கடைப்பிடிக்கும் இல்லறத்தாரை நோக்கியே-எனக் கொள்ளலாம் எனின்',

விளக்கம்:

'அங்ஙனம் கொள்ளலாகாது. ஏனெனில் -எந்த வருணத்திலும் சைவாசாரத்தை முழுதுமாகக் கடைப்பிடிக்கும் ஆற்றல் இல்லாதவர்கட்கு ஆசாரியராகும் உரிமையில்லை-என்பது ஆசிரியரது இலக்கணம் கூறுமிடத்தில் தொடக்கத்திலே விளக்கப்படுதலால், அதனைச் சூத்திரரைப் பற்றிக் கூறுமிடத்தில் மட்டும் திரும்ப எடுத்துக் கூற வேண்டுவதில்லை':

'இனி, -சூத்திரரில் பொது ஆசாரம் உடைய இல்லறத்தார் ஆசிரியர் ஆகார் எனக் கொண்டால், ஏனை மூன்று வருணத்தாரிலும் உள்ள இல்லறத்தவர்கள் சைவாகமங்களை முழுதுமாகக் கடைப்பிடிக்காமலே ஆசிரியராய் இருத்தல் கூடும்- என்பது பொருளாகி விடும். அஃது ஆசிரியருக்குரிய இலக்கணம் அன்றாகையால், அங்ஙனம் கொள்ளுதல் பிழையாகும். ஆகவே, எவ்வாற்றாலும்-**சூத்திரரில் நைட்டிகப் பிரமசாரிகள், நைட்டிகராய் இருந்தே துறவு பெற்றவர் ஆகியோர்க்கன்றி, ஏனையோர் ஆசிரியர் ஆதற்கு உரியரல்லார்** - என்பதே முறையாய் அமைதல் அறியத்தக்கது.

'- இன்று வழக்கத்தில் சில இடங்களில் சூத்திரரில் இல்லறத்தாரும் ஆசாரியாபிடேகம் பெற்று ஆசாரியராய் விளங்குதல் காணப்படுகின்றதே எனின்'.

(**குறிப்பு:**- இஃது இன்று **'தேசிகர்கள்'** எனச் சொல்லப்படுகின்றவர்களைக் குறிப்பது. இவர்கள் தங்கள் மரபினை **'அபிஷித்த மரபு'** எனச் சொல்லி, ஆசாரியாபிடேகம் பெறுகின்றனர். இன்னும் நான்கு வருணத்துட்படாது வேறுபட்டு நிற்கும் இனத்திலும் இத்தகைய 'தேசிகர்கள்' குலகுருவாய் வழிவழி விளங்கி வருவதை இன்று நாம் காண்கின்றோம். இவர்களைக் கருத்துட் கொண்டே இத் தடை எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டது.)

இவ்வாறான ஆசாரியர்கள், 'தந்தை, மகன், பேரன்' என இவ்வாறு சில குடி வழிகளில் வழிவழியாக ஆசாரியராய் இருப்பவர்கள். இக்குடிகளில் ஆதியில் நைட்டிகர்களாய் இருந்து ஆசாரியர்களாய் விளங்கியவர்கள், பின்பு அந்த விரதத்தைக் காக்க மாட்டாது இல்லறத்தில் சென்று, அங்ஙனம் சென்ற பின்பும் முன்பு ஏற்றிருந்த ஆசிரியத் தன்மையை விடாது போற்றித் தம் கால் வழியினரும் அத்தன்மையை மேற்கொள்ளச் செய்தனர். அதனால் அவரது ஆசாரியத் தன்மை **தொழில் தன்மையே** ஆகின்றது. இவ்வுண்மை அவரது குடி வழியின் பண்டை வரலாற்றை நன்கு ஆராயின் விளங்குவதாகும்'.

தொகுப்பு விதி:

'ஆசாரியாபிடேகம் தவிர, ஔத்திரியாகச் செய்யும் ஏனைய - சமயம், விசேடம், நிருவாணம்-என்னும் தீக்கைகள் நான்கு வருணத்தில் முதல் மூன்று வருணத்தார்க்கும், சற்சூத்திரர்க்கும், அனுலோமர்க்கும் உரியனவாம். ஏனையோர்க்கு மேற்கூறிய சட்சு தீக்கை முதலியனவே செய்யத்தக்கன'.

(குறிப்பு: - ஔத்திரி தீக்கைகள்ளும், ஊனும் உண்ணும் குலத்தார்க்குச் செய்யப்படாது என்பது கருத்து.)

சில நுட்ப வேறுபாடுகள் சிலருக்கு விளங்காமை:

'-சூத்திரர் எனப் பொதுவாகச் சொல்லப்படினும் அவருள், -சற் சூத்திரர், அசற் சூத்திரர் -என இரண்டு வகை உண்டு என்பது சிவாகமங்கள், புராணங்கள், பராசர மிருதி முதலியவற்றில் தெளிவாகக் கூறப்படுகின்றது. இன்னும் பாணினி சூத்திரமாகிய வியாகரண பாடியங்களின் ''சூத்திரணாம்'' என்னும் சூத்திர விளக்கங்களில் மேற் கூறிய பிரிவு காட்டப்படுகின்றது. அவ்வாறிருந்தும் சிலர் 'சூத்திரர்' என்னும் பொதுப் பெயரை வைத்தே சற் சூத்திரரையும் அசற் சூத்திரரோடு ஒருங்கு வைத்து இகழ்கின்றனர். இவர்கள் 'மனிதர்' என்னும் பொதுப் பெயரை வைத்தே மறையோரையும் சூத்திரரோடு ஒருங்கு வைத்து இகழாதது என்னையோ'!

'இவ்வாறே-மால், அயன் என்னும் இருவரோடு கூட மூன்றாவது மூர்த்தியாய்க் குண தத்துவத்தில் இருக்கின்ற சங்காரருத்திரன் வேறு, சதாசிவ தத்துவத்தில் தடத்த

சிவனாய், 'சதாசிவன்' என்னும் சிறப்புப் பெயரோடு விளங்கும் மகா சங்கார ருத்திரன் வேறு- என்பது வேதங்களில் பல இடங்களில் வெளிப்படையாக எடுத்துக் கூறியிருக்கவும் சிலர், -உருத்திரன்-என்னும் பொதுப் பெயரை வைத்தே-மூர்த்திகள் மூவரே-அவர்கட்கு மேல் நான்காமவனாக எந்த மூர்த்தியும் இல்லை - என்பர்'.

'இனி, அசிரௌதமாகிய பாசுபதம் முதலிய தந்திரங்கள் வேறு, கற்ப சூத்திரம் போல வேத விதிகளை வகுத்துக் கூறிச் சிரௌதமாய் நிற்கின்ற-திவ்வியாகமங்கள்-எனப்படுகின்ற சிவாகமங்கள் வேறு என்பது வாயு சங்கிதை முதலிய புராணங்களில் தெளிவாகச் சொல்லியிருக்கவும் சிலர், –தந்திரம்-என்னும் பொதுப் பெயரைவைத்தே பாசுபதம் முதலிய தந்திரங்களோடு சைவாகமங்களையும் ஒன்றாக எண்ணி இகழ்வர்!'

'இவரெல்லாம் ஒரு குழுவினராதற்கு உரியவர்கள்'.

(**குறிப்பு**: – வருணாச்சிரம தருமங்கள் மிருதிகளில் காணப்படுகின்றனவேயன்றி, வேதத்தின் மந்திர பாகங்களில் அவை சொல்லப்படவில்லை. உபநிடதங்களில் சில குறிப்புக்கள் வருணாச்சிரமங்கள் பற்றிக் காணப்படுகின்றன. மிருதிகளில் கூறப்பட்டுள்ள வருண தருமங்கள் வேத இருடிகளில் சிலருக்கே ஒத்து வாராது. அது பற்றி வினாவினால் **''நதி மூலத்தையும், இருடி மூலத்தையும் சோதித்தல் கூடாது'** என்பர். அவ்வாறு சொல்வதன் கருத்து, 'நதிகள் உற்பத்தியாகுமிடம் அசுத்தமாய்க் காணப்படினும், பின்பு பெருகி வர வர அது புனிதத் தன்மையை அடைந்து விடுவது போல, இருடிகளுள் சிலர் பிறப்பின் தாழ்வுடையவர்களாய் இருப்பினும், பின்பு தவ ஒழுக்கத்தால் புனிதராகி விடுகிறார்கள்; ஆகையால் அவர்களைப் பிறப்பு நோக்கித் தாழ்ந்தவராகக் கருதுதல் கூடாது என்பது தானே! அவ்வாறிருக்கும் பொழுது, 'எவன் ஒருவனும் எந்த வகையாலும் தான் பிறந்த வருணத்திலிருந்து மாறுவதேயில்லை' எனக் கூறுதல் எவ்வாறு பொருந்தும்?

''பார்ப்பான் பிறப்பு ஒழுக்கம் குன்றக் கெடும்'' -எனவும்,

''மேற்பிறந்தா ராயினும் கல்லாதார் கீழ்ப்பிறந்தும்
கற்றார் அனைத்திலர் பாடு''[1]

எனவும் திருவள்ளுவர் கூறிய திருக்குறள்கள், பிறப்பினால் உளவாகின்ற வருணம் ஒழுக்கத்தால் மாறிவிடுவதை வெளிப்படையாகத் தெரிவிக்கின்றன.

பாடு—மேம்பாடு; கௌரவம். அது, 'வரிசை' எனத் தமிழில் சொல்லப்படுகின்றது. 'மரியாதை' எனவும் வழங்கப்படுகின்றது. 'வரிசை' அல்லது 'மரியாதை என்றால், அவர்களது தகுதியை அறிந்து அதற்கேற்ப அவர்களை நடத்துதல் அல்லது, அவர்களிடம் நாம் நடந்து கொள்ளுதலாகும். ஆகவே, பிறப்பால் கீழ்ப்பட்டவர்கள், கல்வியால் மிக்கு விளங்குவாராயின், அது பற்றி அவர்களை உயர்வாக நடத்துவதும், உயர்ந்தவராக மதித்து நடந்து கொள்ளுவதுந்தானே முறை!

---

1. திருக்குறள் - 134, 409

'அவ்வாறு நடத்துவதும், நடந்து கொள்ளுவதும் அறநூல் விதிக்கு முரணாகும்' என்று யாரேனும் கூறுவாராயின், அவர் கூற்றினை நாம் எந்த அளவு எடுத்துக் கொள்ள இயலும்?

திருவள்ளுவர், "கற்க கசடறக் கற்பவை" என்னும் தொடரை, 'கல்வி' என்னும் தலைப்பின் கீழ்க் கூறியது பொருந்தும். ஆயினும், அத் தொடரை அடுத்து, "நிற்க அதற்குத் தக" என்னும் தொடரையும் அந்தத் தலைப்பின்கீழே கூறியது எவ்வாறு பொருந்தும்? அதனை, 'ஒழுக்கம் உடைமை'-என ஓர் அதிகாரம் வைத்திருப்பதில் அன்றோ கூற வேண்டும்?

இவ்வாறு ஆராயும் பொழுது- 'ஒழுக்கத்தோடு கூடியகல்வியே-கல்வி-என்று சொல்லத் தகுதி வாய்ந்தது' என அவர் கருதினமை தெளிவாகின்றது எனவே,

"விலங்கொடு மக்கள் அனையர் இலங்குநூல்
கற்றாரோ(டு) ஏனை யவர்"[1]

என்னும் குறளில் "கற்றார்" என்றதும், 'கற்று, கற்ற வண்ணம் ஒழுகுபவர்' என்னும் பொருளையே தருவதாகும். இது, "கற்றதனால் ஆய பயன் என் கொல்" என அவர் முதலிற்றானே கூறியதனால் விளங்கும்.

"உலகத்தோடு ஒட்ட ஒழுகல், பலகற்றும்
கல்லார் அறிவிலா தார்"[2]

என்னும் குறளில் ஒழுக்கத்தை நடைமுறையில் கொண்டு வரப் பழகுவதையும் திருவள்ளுவர், 'கற்றல்' எனக் கூறுவதைக் காணலாம்.

"மறப்பினும் ஓத்துக் கொளலாகும், பார்ப்பான்
பிறப்(பு) ஒழுக்கம் குன்றக் கெடும்"[3]

என்னும் குறளில் திருவள்ளுவர், ஒழுக்கத்திற்கு முதல் இடத்தையும், கல்விக்கு இரண்டாவது இடத்தையும் தரக் காண்கின்றோம்.

"ஓதலின் நன்றே வேதியர்க்(கு) ஒழுக்கம்"[4]

என்பது ஔவையார் வாக்கு.

ஒழுக்கத்தைக் குறிப்பிடும் இடங்களில் சிறப்பாக அந்தணர்களையே குறிப்பிடுதற்குக் காரணம்,

"கெட்டாலும் மேன் மக்கள் மேன்மக்களே"[5]

---

1 திருக்குறள் 410
2 திருக்குறள் 140
3 திருக்குறள் 134
4 கொன்றை வேந்தன்—11
5 மூதுரை—4

என்றாற் போலும் முதுமொழிகளுக்குத் தவறாகப் பொருள் கூறிக்கொண்டு ஒழுக்கம் இல்லாத பொழுதும் பிறப்புப் பற்றியே உயர்வாக மதித்தல் அந்தணர் களைப் பற்றித்தான் பொதுமக்கள்பால் மிகுதியாகக் காணப்படுவதேயாகும். எனினும், ஒழுக்கம் இல்லாத பொழுது பிறப்பால் உயர்ந்தவரும் தாழ்ந்தவரா தல் மற்ற வருணங்கட்கும் பொதுவான விதியேயாகும். இவ்விடத்தில்,

''சிறப்புடை வருணத்திற்கு மொழிந்தமையின்,
இஃது ஏனைய வருணங்கட்கும் கொள்ளப்படும்''

என உரைத்த பரிமேலழகர் உரை நேரிய உரையேயாகும்.

'சைவ சித்தாந்தம் திருக்குறள் முடிவுக்கு மாறானதோ அல்லது அதனை ஒரு புடையாக ஏற்பதோ அன்று; மற்று, அதனை முழுப் பிரமாண நூலாகக் கொள்வது' என்பது.

''தெய்வப் புலமைத் திருவள் ளுவர் மொழிந்த
மெய்வைத்த சொல்''[1]

என அந்நூலையும், ஆசிரியர் திருவள்ளுவரையும் சித்தாந்த அருளாசிரியராகிய உமாபதி சிவாசாரியர் பெரிதும் போற்றிக் கூறினமையாலும், 'திருக்களிற்றுபடி யார்' என்னும் பழம் பெரும் சித்தாந்த நூல் தான் கூறும் சித்தாந்தத்திற்குத் திருக்குறளையே மேற்கோளாகக் காட்டினமையாலும் ஐயம் அற விளங்கும்.

'சைவ நாயன்மார்களது வரலாறுகள் திருக்குறளின் நெறியாகவே அமைந் துள்ளன. அவற்றை எடுத்துக் காட்டினால் சிலர், ''நாயன்மார்களுள் சிலரது வர லாறுகள் பத்தி மார்க்கத்தில் நிகழ்ந்தன ஆதலின், அவற்றை விதிமார்க்கத்திற்கு மேற்கோளாகக் காட்டல் கூடாது; அதற்குக் காட்டாகக் கண்ணப்பர் செய்த சிவ பூசையை மற்றவர்கள் மேற்கொள்ளின் குற்றமாதலைக் கூறலாம்'' என்பர்.

'அறம்; மறம், என்பன, அல்லது 'புண்ணியம், பாவம், என்பன, 'அபுத்தி பூர்வ மாகச் செய்யப்படுவனவும், புத்தி பூர்வமாகச் செய்யப்படுவனவும்' என இரண்டு வகையாய் நிகழும். அவற்றுள் அபுத்தி பூர்வமாவது அறியாது செய்தல். அஃது இரண்டு வகைப்படும். 'இஃது இவ்வாறு விளையும்' என்பது அறியாமையால், ஒன்று செய்ய, அது வேறொன்றாய் - நல்லதாகவோ, தீயதாகவோ முடிவது ஒரு வகை. 'இது நல்லது, இது தீயது' என்பதைக் கல்வியாலும், கேள்வியாலும் அறிந்து கொள்ளாமையால் தம் மனம் சென்றவாற்றில் சென்று செய்வது மற் றொரு வகை. இவற்றுள் கண்ணப்பரது செயல் பின்னர்க் கூறிய வகையைச் சேர்ந்த அபுத்தி பூர்வச் செயல். அபுத்தி பூர்வச் செயலை எவரும் எதற்கும் சான்றாக, அல்லது மேற்கோளாகக் காட்ட மாட்டார். ஆகையால், 'கண்ணப்ப ரது செயலை மற்றவர்களும் மேற்கொள்ளலாம்' என எவரும் கூற இயலாது.

இனிச் சிறுத்தொண்டர் செய்தது, சண்டேசுரர் செய்தது இவை,

1 நெஞ்சு விடு தூது கண்ணி - 25

''அரனடிக் கன்பர் செய்யும், பாவமும் அறம தாகும்;
பரனடிக் கன்பி லாதார் புண்ணியம் பாவ மாகும்''[1]

என்னும் சிவ நூல் விதியை அறிந்தே செய்த புத்தி பூர்வ புண்ணியங்களாம். இவற்றை, ''பாவமும் அறமதாகும்''—என, ''பாவம்''என்றது உலகியல் பற்றி.

'உயிர்க் கொலை செய்தல் பொதுவாகப் பாவமாயினும்,
வேள்வியிற் கொல்லுதல் பாவம் அன்று; புண்ணியம்'

என்னும் வேத நூல் விதியை இங்கு ஒப்பு நோக்குக.

'சினம் முதலியவை காரணமாகத் தற்கொலை செய்து கொண்டவர் பைசாச புவனத்தை அடைந்து பல்லாண்டுகள் பிசாசுகளாய்த் திரிந்து அல்லற்படுவர்' எனக்கூறுகின்ற அற நூல்கள், 'போர்க்களத்தில் சென்று புறங்காட்டாது போர் புரிந்து பகைவரால் கொலையுண்டோர் வீர சுவர்க்கத்தை அடைவர்' எனக் கூறுகின்றன.

''எல்லா விளக்கும் விளக்கல்ல, சான்றோர்க்குப்
பொய்யா விளக்கே விளக்கு''[2]

எனக் கூறிய திருவள்ளுவர்,

''பொய்ம்மையும் வாய்மை யிடத்த, புரைதீர்ந்த
நன்மை பயக்கும் எனின்''[2]

என்றார். இவற்றோடு ஒத்ததே, ''அரனடிக்கு அன்பர் செய்யும் பாவமும் அறம தாகு''-என்னும் சிவ நூல் விதி. அதனால் சிறுத்தொண்டரும், சண்டேசுரும் செய்தவை புத்தி பூர்வ புண்ணியங்களே. ஆயினும், 'அவைபோன்ற செயல்களை யாவரும் செய்ய வேண்டும்' என வற்புறுத்துதல் இயலாது. அஃது எவைபோலும் எனில், நித்திய தரித்திரனாய்ப் பிச்சையெடுத்து உண்டு வயிறு வளர்ப்பவனிடம் அன்ன தானத்தின் சிறப்பை விளக்கி அதனைச் செய்யும்படி சொல்ல இயலாதது போலவும், ஓரளவே பொருள் உடையவனை 'நாள்தோறும் ஆயிரவர்க்கு அன்ன தானம் செய்க' எனப் பணிக்க இயலாதது போலவும் ஆகும். இது பற்றியே நாயன்மார்களது செயல்களைத் திருக்களிற்றுப்படியார் 'வல்வினை, **மெல்வினை**' என இரண் டாகப் பிரித்து, 'வல்வினை சிறுத்தொண்டர் போலும் உச்ச நிலையிற் சென்ற ஒரு சிலர்க்கே கூடுவதன்றி, எல்லார்க்கும் கூடாது. மெல் வினையே எல்லார்க்கும் கூடும்' என்கின்றது.

---

1 சிவஞான சித்தியார்-சூத்திரம் 2.29
2 திருக்குறள் – 299, 292

அப்பூதியடிகள் நாவுக்கரசரைத் தமக்குஆசிரியராகக் கொண்டதும்,அருணந்தி தேவர் மெய்கண்ட தேவரைத் தமக்கு ஞானாசிரியராகத் தெரிந்து அவரை அடைந்ததும், திருநீல நக்க நாயனார் ஞான சம்பந்தருடன் அவர் தம் திருக் கூட்டத்தவருள் ஒருவராய் வந்த திரு நீலகண்ட யாழ்ப்பாணருக்கும், அவர் தம் துணைவியார்க்கும் தங்கும் இடமாகத் தமது வேள்விச் சாலையைத் தந்ததும், மற்றும் இவை போல்வன, 'தக்கது இது, தகாதது இது' என அறியாது தம் மனம் சென்றவாறே சென்று செய்த அபுத்தி பூர்வச் செயல்கள் அல்ல; "செய்தக்க அல்ல செயக் கெடும்; செய்யதக்கசெய்யாமை யானும் கெடும்" [1] என்பதை உணர்ந்தே, செய்தக்க செய்த புத்தி பூர்வச் செயல்களா கும். ஆகவே, இன்னோரன்னற்றை, 'பத்தி மார்க்கச் செயல்களே யாகலின் அவை விதி மார்க்கத்திற்கு ஆகா' -எனக் கூறித் தட்டிக் கழித்தல் பொருந்து வதாகாது.

நாயன்மார்களது செயலைத்தான் ஒருவாறு 'பத்தி மார்க்கச் செயல்' என ஓர் அமைதி கூறி, விட்டுவிடலாம்; ஆயினும்,

"அங்கமெலாம் குறைந்தழுகு தொழுநோயராய்
ஆவுரித்துத் தின்றுழலும் புலைய ரேனும்
கங்கைவார் சடைக்கரந்தார்க் (கு) அன்பராகில்
அவர் கண்டீர் யாம் வணங்கும் கடவுளாரே"[2]

"சாத்திரம் பேசும் சழக்கர்காள்!
கோத்திரமும் குலமுங்கொண்டு என்செய்வீர்!
பாத்திரம் சிவன் என்று பணிதிரேல்
மாத்திரைக்குள் அருள்வர் மாற்பேறரே"[3]

"சாதி குலம் பிறப்பென்னும் சுழிப்பட்டுத் தடுமாறும்
ஆதமிலி நாயேனை"[4]

என்பன போல எழுந்துள்ள ஆசிரியர்களது அருள்மொழிகட்கு என்ன மறு மொழி சொல்ல இயலும்?

மிருதி நெறியே பிற்காலத்தில் வேத நெறியாய் **'வைதிகம்'** எனப்பட்டது. ஆகவே, ஆகம நெறியாகிய சைவத்திலும் அது பிற்காலத்தில் கொள்ளப்பட்டது. மிருதி நெறியைப் பற்றி அருணந்திதேவர்,

"புகல் மிருதி வழி உழன்றும்"

என உழலும் நெறியாகக் கூறி,

---

1 திருக்குறள் – 466

2 திருமுறை 6.95.0

3 திருமுறை 5.60

4 கண்டபத்து - 5

"புகலும் ஆச்சிரம அறத்துறைகள் அவை அடைந்தும்"

என்றதற்குப் பின்னும் மேலும் பல உயர் படிகளைக் கூறி, 'அவற்றையெல்லாம் கடந்த பக்குவ முதிர்ச்சியுடையவரே சைவ சமயத்தின் சிறப்பை உணர்ந்து அதனை அடைவர்' 'என்பதனை,

"சென்றால், சைவத் திறத்(து) அடைவர்"[1]

எனக் கூறினார். அத்துணை மேல் நிலையாகிய சைவத்தை அடைந்தோர்க்கும் அதன் பின்னர் மிருதியாசாரம் இன்றியமையாதது என ஒரு விதி சொல்லப்படுமாயின், அது 'வேம்பு தின்ற புழுப் போல நோக்கிற்றறையே நோக்குக' என விதிக்கும் விதியாகவே அமையும்.

இனி மற்றொன்று இங்கு இன்றியமையாது நோக்கத்தக்கது. அது,'சிவ தீக்கை பெற்றவர்களுக்குள்ளே அவர் பிறந்த வருணம் பற்றி,'ஆதி சைவர், அனுசைவர் அவாந்தர சைவர், அந்திய சைவர்"[2] முதலாகப் பிரித்துக் காட்டப்படும் பிரிவுகள் சிறப்பாக, **சிவதருமோத்தரத்திலேதான்** கூறப்பட்டுள்ளது. தீக்கையைப் பற்றி மிகத் தெளிவாகக் கூறிய சிவஞான சித்தியார் அதனைக் கூறவில்லை.

சபீச தீக்கை, நிற்பிச தீக்கைப் பற்றிக் கூறிய அந்நூல், சபீச தீக்கைபற்றி,

"ஓதியுணர்த் தொழுக்கநெறி இழுக்கா நல்ல
உத்தமர்க்குச் செய்வது உயர் பீசம்"

என்ற அளவிலும், நிற்பீச தீக்கையைப் பற்றி,

"பாலரொடு வாலீசர் விருத்தர் பணி மொழியார்
பலபோகத் தவர் வியாதிப் பட்டவர்க்குப் பண்ணும்
சீலமது நிற்பீசம்"[3]

என்னும் அளவிலுந்தான் கூறியதேயன்றி, அதற்கு வேறாக வருண பேதம் பற்றித் தீக்கையை வேறுபடுத்திக் கூறவில்லை. சிவப்பிரகாச நூலும் அவ்வாறு கூறவில்லை.

இவ்யோகிகள் தமது 'சிவசமவாத மறுப்பு' உரைநடை நூலில் ஓர் இடத்தில் சிவஞான சித்தி நூலை **"ஆகமங்கட்கெல்லாம் உரையாணி"** எனக் கூறியுள்ளார். அஃது உண்மையே.

"வேதம் பசு; அதன் பால் மெய் ஆகமம், நால்வர்
ஓதும் தமிழ் அதனின் உள் உறும்நெய்-போதம் மிகும்

---

1 சித்தியார் -சூ.8.11

2 சுபக்கம் சூ.8

3 சிவஞான சித்தியார்-சூ.8-9,8

நெய்யின் உறுசுவையாம் நீள்வெண்ணை மெய்கண்டான்
செய்த தமிழ் நூலின் திறம்"[1]

என்ற ஒரு தனிச் செய்யுளின்படி, வேத பாகங்களும், மூலாகம உபாகமங்களும் இற்றைக்கு நெடுங்காலத்திற்கு முன்பு தோன்றி வளர்ந்து வந்து, பின்பு ஓர் அளவிலே நின்று விட்டன. அவைகட்கு இடையே பலவகையான முரண்பாடுகள் உள்ளன என்பதை எவரும் மறுக்கவில்லை; அம்முரண்பாடுகட்குக் காரணங்கள் தாம் வேறு வேறு வகையாகச் சொல்லப்படுகின்றன. அவை, கற்ப பேதங்கள், அதிகாரிகளது பேதங்கள், தூலாருந்ததி முறைமை, பொது விதி சிறப்பு விதி முறைமை, பிறர் மதம் பற்றிக் கூறல் முதலியனவாகும். அவற்றுள் 'கற்ப பேதம்' -என்பதை நாம் 'அவ்வக் காலச் சூழ்நிலை' -எனக் கூறலாம்.

இவ்யோகிகளே உபநிடதங்களுள் சிலவற்றை, 'சைவோப நிடதங்கள்' என்றும், சிலவற்றை, 'மாயாவாத உபநிடதங்கள்' என்றும் பிரித்துக் கூறுதலைக் காண்கின்றோம்.[2] ஆகவே, வேத சிவாகம நெறிகளை முற்றும் உணர்ந்து, இன்று நமக்கு வேண்டிய வகையில் வேண்டிய அளவில் தந்தருளிய நூல்களே திருமுறைகளும்,சித்தாந்த சாத்திரங்களும் ஆகையால்,வேத சிவாகமங்களை இவற்றின் ஒளியில் வைத்து நோக்கி, அவ்வொளியில் காணப்படும் அளவில் போற்றி ஒழுகுதலே இன்றைய சைவ சமயிகட்குக் கடனாகும். 'சைவ சமயிகள்' என்று இங்குக் குறிப்பது, மேற் கூறிய திருமுறை சாத்திரங்களையே தலையாய நூல்களாக மதித்து அவற்றின் வழி ஒழுக விரும்பும் அனைவரையுமாகும். திருமுறை சாத்திரங்களை அத்துணைச் சிறந்த நூல்களாகக் கருதாதவர்களைப் பற்றி இங்கு ஆராய்ச்சியில்லை. அவர்களோடு இம்முறையில் வழக்கிடவும் வேண்டுவதில்லை.

வேத சிவாகமங்களின் அளவிற்குத் திருமுறைகளும், சித்தாந்த சாத்திரங்களும் விரிவுடையனவாக இல்லாமல் இருக்கலாம். ஆயினும், 'அவற்றின் பொருள்களை வடித்தெடுத்துக் கூறுவதில் அவை குறையுடையன' என்றல் இயலாது. இவ்விடத்தில் நம்பியாண்டார் நம்பிகள் ஞான சம்பந்தரை,

"அருந்தமிழ் விரக..............
நற்றொகு கீர்த்தி ஞானசம் பந்த"

என முன்னிலைப்படுத்தி,

"பன்மறையோர் செய்தொழிலும் பரமசிவா கமவிதியும்
நன்மறையின் விதிமுழுதும் ஒழிவின்றி நவின்றனையே"[3]

என வியந்து கூறியிருத்தலை இங்கு நினைவு கூர்தல் வேண்டும். ஆகவே, 'திருமுறை சாத்திரங்களிலே எல்லாம் சொல்லப்பட்டிருத்தல் வேண்டும் என வழக்

---

1 தனிவெண்பா

2 இந்நூல் சூத்திரம் - 6 அதிகரணம் 2-பாடியம்

3 திருமுறை 11-ஆளுடை பிள்ளையார் திருக்கலம்பகம்

கிடுதல் செய்யாமல், 'அவற்றின் சொல்லப்பட்டவற்றிற்கு எதிரிடையாக எவையும் இல்லாமல் இருக்கின்றனவா' என்று கண்டு மேற்கொள்ளுதல் வேண்டும்.

இனி இச் சிவஞான யோகிகளும், 'சைவர்கள்' -வருண தருமத்தில் வழுவலாகாது' என்பதை வலியுறுத்தி உரைத்தலும், 'ஆகமங்களின் போக்கு இது' எனக் காட்டும் அளவிற்குத்தான் உரைத்தனரோ எனக் கருத வேண்டியுள்ளது. ஏனெனில், அவர் தாம் செய்த **'கலைசைப் பதிற்றுப் பத்தந்தாதி'** நூலில்,

''சிவ னெனும் மொழியைக் கொடியசண் டாளன்
செப்பிடின் அவனுடன் உறைக;
அவனொடு கலந்து பேசுக; அவனோ(டு)
அருகிருந் துண்ணுக என்னும்
உவமையில் கருதிப் பொருள்தனை நம்பா
ஊமரோ டுடன்பயில் கொடியோன்
இவன்எனக் கழித்தால் ஐயனே கதிவே
றெனக்கிலை கலைசைஆண் டகையே''

எனக் கூறியுள்ளார். இதனுள் அவர் ''கருதி''. என்றது முண்ட கோபநிடதத்தை என்றும். 'அவ்வுபநிடதத்தில் அவர் மொழிபெயர்த்துக் கூறியதற்கு மூலமாய் இருந்த மந்திரம் இன்று காணப்படவில்லை' என்றும் அறிஞர்கள் கூறுகின்றனர்.

அது நிற்க, இப்பாடலின் பொருள் இங்கு மேற் காட்டிய பாடியக் கூற்றோடு முரணாதிருத்தற் பொருட்டுச் சிலர், 'மேற் குறித்த பாடலுள் -சண்டாளன் -என்றது சென்ம சண்டாளனைக் குறியாது, கன்ம சண்டாளனையே குறிக்கும், -என வியாக்கியானம் செய்வர். 'அந்த வியாக்கியானம் எவ்வளவு தொலைவிற்குப் பொருந்தும் என்பதற்கு எல்லாவற்றையும் நடுவு நின்று ஆராயும் ஆராய்ச்சியாளரே முடிவு கூறல் வேண்டும். சன்ம சண்டாளன் அல்லாதவனை யார் இகழ்கின்றனர்? ஒருவரும் இல்லை. ஆகவே, அவ்விகழ்வு பற்றி மறுப்பு எழுதல் எவ்வாறு?

'வருண தருமம், ஆச்சிரம தருமம்' என்பவற்றுள் ஆச்சிரம தருமம் தகுதி பற்றியது. அதனால் அவைகளில் பொருளற்றன போகப் பொருளுடையவற்றை நாம் மறுக்க வேண்டுவதில்லை.

'வருண தருமம் பிறப்பைப் பற்றியது; அது பின்பு தகுதிக்கு ஏற்ப மாறும்' என்பதே மேல் பலவகையாலும் நாம் விளக்கி வந்தது.

''தீக்கை உயிரைப் பற்றிய தூய்மை ஆதலால், அதனால் உடலைப் பற்றிய வருணம் மாறிவிடாது'' -என யோகிகள் குறிப்பது, அவர்தாமே இந்நூல் எட்டாம் நூற்பா இரண்டாம் அதிகரணத்தில் ஞானகுருவின் இயல்பை விளக்கும் இடத்தில், கூறிய உரைக்கு மாறாய் உள்ளது. அவ்வுரை வருமாறு:-

"மாயா உருவினன் மாயா உருவினை
ஏயான்"[1]

அஃதாவது, 'நித்தியனாகிய இறைவன் அநித்தியமாகின்ற மாயா சரீரத்தில் பொருந்த மாட்டான் ஆதலின், மாயா சரீரத்தையுடைய குருவை, -சிவன்- என்றல் மேற் கூறிய சித்தாந்த வாக்கியத்திற்கு முரணாக உள்ளது' எனின்- என்று எடுத்துக் கொண்டு,

"மாயை மாமாயை மாயா வரும் இரு வினையின் வாய்மை
ஆய ஆருயிரின் மேவும் அருள் எனின் ஒளியாய் நிற்கும்"[2]

என்னும் சிவப் பிரகாச வரிகளை மேற் கோளாகக் காட்டி,

"என்ப ஆகலின், முதல்வனுக்குத்
திருமேனியாகிய சைதன்னியம்
(ஆன்மா) முதல்வனைச் சார்ந்து
அவ்வண்ணமாயவழி அவ்வுடம்பும்
அவ்வாறு அருள்மய மேயாகலின்
இழுக்கின்மையான், (இறைவன்)
அவ்வுடல் இடங்கோடல் பொருத்தம்
உடைமையான்" (ஞானகுரு சிவனேயாவன்).

மேற் கூறிய குருவியல்பை நோக்கினால், 'பெத்தத்தின் நீங்கிச் சுத்தான்மாக்க ளாயினோரே ஞான குரவர் ஆதற்கு உரியவர்கள்' என்பது தெளிவுற விளங்கும்.

'அவ்வாற்றால் சீவத்தன்மை நீங்கிச் சிவத்தன்மை எய்தினோரும் பிறப்பால் உடம்பின்கண் அமைந்த வருணத் தன்மை நீங்கப் பெறார்; அவர் முன்னை வருணத்தவராய் இருந்து கொண்டு அதற்குரிய ஒழுக்கத்திலேதான் ஒழுக வேண் டும்' என்றல் எப்படி நேரிய வழக்குரையாகும் என்பது தெரியவில்லை.

மேற்காட்டிய, மாமாயை மாயை" என்னும் சிவப்பிரகாசப் பகுதியுட் கூறப் பட்டதே நூற்றுக்கு நூறளவான உண்மை. 'உடம்பிற்கு' என்று ஒரு தனித் தன்மையில்லை. உடம்பு ஒரு கூர்மையுடைய கருவி போன்றது. அக் கருவி அத னைக் கையாள்பவனது தன்மைக்கு ஏற்ப நல்லதற்கும் பயன்படலாம்; தீயதற் கும் பயன்படலாம். 'இன்னதற்குத்தான் அது பயன்படும்; இன்னதற்குப் பயன் படாது' என்பது அந்தக் கருவியைப் பொறுத்த வரையில் இல்லை. அது போல் வதுதான் உடம்பும். உயிர் நல்லதாயின் உடம்பும் நல்லதாய், நல்ல வழியில் ஒழுகுதற்குப் பயன்படும்; உயிர் தியதாயின், உடம்பும் தியதாய்த் தீய வழியில் நடப்பதற்கு உரியதாகும்.

---

1 சங்கற்ப நிராகரணம்-அடி 26. 27

2 செய்யுள்-70

ஆகவே, ஒருவன் தாழ்ந்த இனத்தில் பிறந்தானாயின் அந்த இனச் சார்பினால் தானும் தாழ்ந்த குணங்களையுடையனாய் இருப்பன். அப்பொழுது அவனது உடம்பும் தாழ்ந்த செயல்களிலே செல்லுதற்குத்தான் பயன்படும். பிறப்பில் தாழ்ந்தவனாகத் தோன்றிய ஒருவன் இணக்கம் முதலியவற்றால் தாழ்ந்த துறைகளில் நீங்கி உயர்ந்த துறைகளையே பற்றி ஒழுகுவானாயின், அவனது உடம்பும் உயர்ந்த செயல்களுக்குத்தான் பயன்படும். இவ்வுண்மை நோக்கியே,

''தாமரை பொன் முத்துச் சவரம்கோ ரோசனைபால்
பூமருதேன் பட்டுப் புனுகு சவ்வா(து) - ஆம் அழல் மற்(று)
எங்கே பிறந்தாலும் எள்ளாரே, நல்லோர்கள்
எங்கே பிறந்தாலும் என்''[1]

''கள்ளி வயிற்றில் அகில் பிறக்கும்; மான்வயிற்றின்
ஒள்அரி தாரம் பிறக்கும்; பெருங்கடலுள்
பல்விலைய முத்தம் பிறக்கும்; அறிவார்யார்
நல் ஆள் பிறக்கும் குடி'. [2]

என்பன போன்ற அறிவுரைகள் தோன்றின.

''பிறப் பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும் சிறப்பொவ்வா
செய்தொழில் வேற்றுமை யான்'' [3]

என்னும் திருக்குறள், உண்மை வருணம் ஒழுக்கத்தால் அமைவதே என்பதை விளக்குகின்றது.

ஆகவே, ' - வருணம்-என்பது, மாடு-ஆடு, பசு - எருமை, தென்னை - பனை முதலியன போல வேறுபட்ட பிறப்புக்கள்' என்றலும், 'ஆகவே அந்த வருண வேறுபாடு எடுத்த பிறப்பின் இடையிலே ஒருவாற்றாலும் மாறாது' என்றலும் மிருதி நூற் கொள்கையாகுமே யன்றிச் சைவ நூற் கொள்கையாகாது.

தமிழில், **'சைவ சமய நெறி'** -என்பது ஒரு நூல்.அது சைவாகமங்களில் கிரியா பாதப் பொருள்களைத் திரட்டிக் கூறுவது. முழுதும் குறள் வெண்பாக்களால் ஆயது. அதைச் செய்தவரும் ஒரு சிறந்த **சைவ மடாதிபதியே.** அவர் பெயர், **'கண்கட்டி மறை ஞான சம்பந்தர்'** என்பது. அவரது மடம் சிதம்பரத்திலேயிருந்து மறைந்து விட்டது. அவருடைய வரலாற்றை இங்கு விரித்தற்கில்லை.

அந்த நூலின் இன்றியமையாமை கருதி **யாழ்ப்பாணத்து ஆறுமுக நாவலர் அவர்கள்** உரையெழுதியுள்ளார். அது மிகச் சிறந்த உரை. அந்த உரையுள் சில குறிப்புக்களை இங்கே தருதல் இன்றியமையாததாகும்.

---

1 நீதி வெண்பா-1

2 நான்மணிக் கடிகை-4

3 திருக்குறள்-972

(1) 'அந்தணர் நான்கு வருணத்தார்க்கும், அரசர் மூன்று வருணத்தார்க்கும், வணிகர் இரண்டு வருணத்தார்க்கும் சூத்திரர் சூத்திர வருணத்தார்க்கும் ஆசிரியர் ஆதற்கு உரியர்' என மேற் காட்டப்பட்ட **காமிகாகம விதி** மேற்குறித்த 'சைவ சமய நெறி' நூலிலும் சொல்லப்பட்டுள்ளது. அது பற்றி நாவலர் அவர்கள் அந்தக் குறளின் **சிறப்புரையில்** ஒரு குறிப்புத் தந்துள்ளார். அதுவருமாறு:-

''பிராமணர் முதலிய மூன்று வருணத்தாருள்ளும் ஞானாசிரியன் இல்லாது நான்காம் வருணத்தா ராகிய சூத்திரருள் ஞானாசிரியன் உண்டாயின் அவ்வாசாரியனிடத்தே பிராமணர் முதலாயினோர் ஞானோபதேசம் பெற லாம்'' ''வைதிகத்திலே, '**பிரமஇருடிகளாகிய** துருவாசர் முதலாயினோர் பிராமணர் முதலிய முதல் மூன்று வருணத்தா ருள்ளும் ஞானாசாரியர் இல்லாமையால், நான்காம் வருணத்தானாகிய **விதுரனிடத்திலே** ஞானோபதேசம் பெற்றார் கள்' என்று **பாரத பாகவதங்களிலே** கூறப்படுகையாலும்'' (இங்குக் குறிப்பிடப் பட்ட விதுரன் பாரதக் கதையுள் வரும் பாத்திரமாகிய விதுரனே என்பதுதெரிய வேண்டியுள்ளது.)''சைவத்திலே திருத்துறையூரில் இருந்தருளிய **ஆதி சைவராகிய** 'சகலாகம பண்டிதர்' என்னும் ஏதுப் பெயரை உடைய அருணந்தி சிவாசாரியர் திருவெண்ணெய் நல்லூரில் இருந்தருளியநான்காம் வருணத்தாராகிய **மெய்கண்ட தேவரிடத்திலே** ஞானோபதேசம் பெறக் காண்கையாலும்-என்க''[1] இனி மேற் கூறியதை அடுத்து அவர் தந்துள்ளமற்றொரு குறிப்பு வருமாறு:-

''-சூத்திரருள் நைட்டிகப் பிரமசாரிகட்கே குருத்துவம்; கிருகத்தர்களுக்குச் சமயி புத்திர சாதகத்துவம் மாத்திரம்; குருத்துவம் இல்லை – என்று **காமிகாகமத்தில்** கூறப்படுதல் பற்றி இவ்வாறு (''சூத்திரனுந் தேசிகனாவான் மரணாந்தத் துறவி –சாத்திரத்தில் மூன்று முணர்ந்தால்'') என்று கூறினார்.

''-சூத்திரருள் கிருகத்தனுக்கும் குருத்துவம் உண்டு – என்று வேறு சில ஆகமங் களில் விதிக்கப்பட்டது ''

''–முன்னை விதி நைட்டிகப் பிரமசரியம் வழுவாது அநுட்டிப்போர் பலர் உள ராகப் பெற்ற முன்னை யுகங்களிலும், பின்னை விதி நைட்டிகப் பிரமசரியம்வழு வாது அநுட்டிப்போர் மிக அரியராகப் பெற்ற இக் கலியுகத்திலும் கொள்ளற் பாலன ஆதலின் விரோதமின்மை தெளிக''[2]

இக்குறிப்பின்படி பார்க்கும்பொழுது ''சூத்திரருள் இல்வாழ்வார்க்கு ஆசிரியராகும் உரிமையில்லை என்னும் காமிகாகம விதி சிறப்பு விதியாகலின் அஃதே வலியுடைத்து'' என யோகிகள் வலியுறுத்தியது கடந்த காலச் செய்தியாகின்றது.

இன்னும் நாவலர் அவர்கள் அவ்வுரைக்கிடையில் தந்துள்ள மற்றொரு குறிப்பும் இங்கு அறியத் தக்கது.

''–நான்காம் வருணத்திற் சந்நியாசியில்லை-யெனச் சிலர் கூறுவர்.

1 ஆசாரியவிலக்கணம்-குறள். 36

2 ஷெ குறள்-37

சிந்திய விசுவ சாதாக்கியத்தில், பிராமணர் முதல் பத்துச் சாதிக்கும் பிரமசரியம், கிருகத்தம், வானப்பிரத்தம், சந்நியாச மென்னும் நான்காச்சிரமுமுண்டென விதித்தலானும்,

இராமாயணத்தில் கிருத யுக முதலிய நான்கு யுகத்திலும் நான்கு வருணத்தார்க்கும் தபோ முக்கியம் சாற்றலானும்,

பிரமாண்ட புராணத்தில், -கிருத யுகத்துக்குப் பிராமண சந்நியாசி முக்கியன்; திரேதா யுகத்துக்கு க்ஷத்திரிய சந்நியாசி முக்கியன், துவாபர யுகத்துக்கு வைசிய சந்நியாசி முக்கியன்; கலியுகத்துக்குச் சூத்திர சந்நியாசி முக்கியன்-எனப் பகர்தலானும் அவர் கூற்றுப் பொருந்தாதென மறுக்க''.

இன்னும் மேற் காட்டிய குறிப்பைத் தொடர்ந்து அவர் தந்துள்ளகுறிப்பு வருமாறு:-

''நைட்டிகப் பிரமசரிய ஒழுக்கத்திற்
சிறிதாயினும் வழுவிய ஆசாரியரைக் கொண்டு தீக்ஷை
பூசை முதலியவை செய்து கொண்டவர்
நரகத்தின் மூழ்குதல் தப்பாது—என்பது சிவாகம

நூல் துணிவு. (இங்ஙனம் காட்டிய குற்றம் **'நைட்டிகர்'** என மேற் கூறப்பட்டவர்களைப் பற்றியதே; பௌதிகரைப் பற்றியதன்று.)

''பாவத்துக்கு அஞ்சாது, பழிக்கு நாணாது, துறவு வேடம் மாத்திரம் தரித்துக் கூடா ஒழுக்கம் பூண்டு வேண்டியவா றொழுகும் அநாசாரியரை 'ஆசாரியர்' எனக் கொள்ளலும், பிறர் மனைவியரையும் வரைவின் மகளிரையும் விரும்பாது, பழி பாவங்களைப் பயவாத இல்வாழ்க்கையில் ஒழுகும் ஆசாரியரை 'அநாசாரியர், என்று தள்ளலும் உய்தியில் குற்றமாம் என்க''.

இக்குறிப்புக்களின் வழியே பார்க்கும் பொழுது 'ஒழுக்க சீலராய் உள்ளோர் யாவரும் ஆசாரியருக்குரிய தகுதிகளையுடையராயின் ஆசாரியரேயாவர்'என்பது தெளிவாகின்றது.

திரு. ஆறுமுக நாவலரவர்கள், சிவாகம விதிகளில் ஒன்றை, 'முன்னையுகங்கட்கு உரியது' என்றும், மற்றொன்றை, 'இந்தக் கலியுகத்திற்கு உரியது,என்றும் குறிப்பிடுதலால், ஒழுக்கங்களைக் காலத்திற்கு ஏற்பக் கொள்ளுதல் இறைவனது திருவுளத்திற்கு மாறுபட்டதாகாது' என்பது தெளிவாகின்றது. மிருதி யாசாரங்களிற் கூட இவ்வாறு, 'சில ஆசாரங்கள் யுகத்திற்கு ஏற்பக்கொள்ளப்படும், எனக் கூறப்படுகின்றது.

'சைவ ஒழுக்கம் நிலை பெறல் வேண்டுமாயின்' ஆதிசைவர்களும்,துறவர்களும் மாத்திரமன்றித் தேசிகர்களும், மற்றும் அவ்வக் குலத்தில் குலகுரவர்களாய் விளங்குபவர்களும் இருத்தல் இன்றியமையாதது' என்றே கருத வேண்டியுள்ளது,

சிறப்புப் பாயிரம் முடிந்தது.

சிவஞான போத மாபாடியப் பொருள் நிலை விளக்கம்
தற்சிறப்புப் பாயிரம்

நூல் செய்பவர் அதற்குத் தாமே செய்யும் பாயிரம் **'தற்சிறப்புப் பாயிரம்'** எனப்படும். அது கடவுள் வாழ்த்து முதலியவற்றை உடையதாய் வரும்.[1] ஆகவே, பிறரால் செய்யப்பட்டு நூலின் புறத்தே உள்ள சிறப்புப் பாயிரத்திற்குப் பாடியம் செய்து முடித்த யோகிகள், அதன் பின்னர்த் தற்சிறப்புப் பாயிரத்திற்குத் தொடர்ந்து பாடியம் செய்தார்.

மங்கல வாழ்த்து

முன்னுரை

சிறப்புப் பாயிரத்திற்கு முன்னுரை கூறியது போலவே, தற்சிறப்புப் பாயிரத் திற்கும் முன்னுரை கூறுவாராய், முதற்கண் உள்ள கடவுள் வாழ்த்துச் செய்யுட்கு முன்னுரை கூறினார்.

'யாதொரு நூலும் முதற்கண் மங்கல வாழ்த்துச் செய்து தொடங்கப்பட்ட வழியே இடையூறின்றி இனிது முற்றுப் பெறும்'-என்பது தருக்க நூல் முறைமை.[2] அம்முறைமை பற்றியே யோகிகள் இக்கடவுள் வாழ்த்தினை, 'மங்கல வாழ்த்து', எனக் கூறி, இஃது இந்நூல் இடையூறின்றி இனிது முற்றுதற் பொருட்டு முதற்கண் செய்யப்பட்டதாக உரைத்தார்.

யாவர் ஒருவர்க்கும் அவர் தொடங்கிய செயல் இடையூறுபட்டு முடியாதொழி தற்குக் காரணம் அவரது முன்னை வினையேயாகும். 'அவ்வினை கடவுளை வாழ்த்துதலால் வாரா தொழியும்' என்பது கடவுட் கொள்கையாளர் தம் கோட் பாடு. 'எவ்வகையான மங்கல வாழ்த்தைச் செய்யினும் அவ்வினை நீங்கும்' என்பது தருக்க மதத்தவரது கொள்கை.

அஃது எவ்வாறாயினும், 'தவத்தான் மிக்கோர்க்கு வினையில்லை' - என்பது எல்லார்க்கும் உடன்பாடு. இந்நூலைச் செய்த ஆசிரியர் மெய்கண்ட தேவ நாய னார் "தவர் அடிபுனைந்த தலைமையோர்" என, 'தவத்தான் மிக்கோர்க் கெல்லாம் தலைவராய் உள்ளவர்' என்பது சிறப்புப் பாயிரத்திலே சொல்லப்பட்டது. ஆகவே இவர்க்கு வினையில்லை' என்பதும், அதனால் 'இவர் தொடங்கும் செயலுக்கு இடையூறு ஒரு சிறிதும் வாராது' என்பதும் தெளிவு. 'அங்ஙனமாக, இவர் தம் செயல் இடையூறின்றி இனிது முடிதற்பொருட்டு முதற்கண் மங்கல வாழ்த்துக்கூற வேண்டி

---

1 "தெய்வ வணக்கமும் செயப்படு பொருளும்
எய்த உரைப்பது தற்சிறப்பாகும்"
—தண்டியலங்காரப் பழைய உரை மேற்கோள்

2 தருக்க சங்கிரக உரைத் தொடக்கத்தில் கூறியிருப்பவற்றைக் காண்க.

யது என்னை' என்னும் ஓர் ஐயத்தை முதற்கண் தோற்றுவித்துக் கொண்டு, அதற்கு விளக்கமாக யோகிகள் சிலவற்றை முன்னுரையாகக் கூறினார்.

மீட்டுரை :

இங்கும் தொடக்கத்தில் குறித்த நூல் நுதலிய பொருளை ஒரு முறை நினைவூட்டினார். அது, 'சைவாகமங்களின் ஞானபாதப் பொருள்கள் தம்முள் முரண் இன்றி ஒரு பெற்றியவே யாதலை உணர்த்த எழுந்தது இந்நூல்' என்பது.

சைவ மூலாகமங்கள் இருபத்தெட்டில் முதலாவது 'காமிகம்' என்பதும், இறுதியது 'வாதுளம்' என்பதும் ஆகும். அதனால் அவற்றை, 'காமிகாதி வாதுளாந்தம்' என்பார்கள். அவற்றுள் முதலாவது ஆகமமாகிய காமிகத்தின் பெயரைக் கூறிப் பாடியத்தைத் தொடங்கினார் யோகிகள்.

'முரண், என்பதை, "இகல்" எனக் கூறினார்.

இங்கு, "பொருள் உண்மை" என்றது, "உண்மைப் பொருள்" என்றபடி, 'சிவஞான போதம்' – என்னும் பெயரில் உள்ள 'போதம்' என்னும் சொல்லைக் கருத்திற் கொண்டு "போதித்தற்கு" என உரைத்தார். "போதித்தல், அவற்றின் பொருள் நிச்சயம் இது என உணர்த்துதலாம்' என அவர் தமது சிறப்புப் பாயிரப் பாடியத்துள் உரைத்திருத்தல் இங்கு உடன் உணர் தற்பாலது.

இங்கும், 'இந்நூல் இரௌரவாகமத்தினின்றும் ஆசிரியரால் மொழி பெயர்த்துப் பொழிப்புரைக்கப்பட்டது' என்பதனை வலியுறுத்தினார்.

'ஆசிரியர் மெய்கண்ட தேவ நாயனார் **சாக்கிரத்தே அதீதத்தைப் புரியும்** பெரு நிலையினர்' என்பதையும், 'அதனால் அவர் தொடங்கும் செயலுக்கு இடையூறு சிறிதும் அணுகாது' என்பதையும், 'இவற்றையெல்லாம் ஆசிரியர் அறிந்திருந்தும் முதற்கண் இவ்வாழ்த்தினைச் செய்தது **இரண்டு கருத்துப் பற்றி**' என்பதையும் யோகிகள் மேற் குறித்த ஐயத்திற்கு விளக்கமாகத் தந்தார்.

'சாக்கிரத்திலே அதீதம்' – என்னும் நிலை நூற்பாடியத்தில் விளங்கும். என்றாலும் 'உலக வாழ்வில் உள்ள பொழுதே திருவருளில் அழுந்தி நிற்கும் நிலை' என இங்கு நாம் ஒருவாறு கொள்ளலாம்.

இரண்டு கருத்துக்களாவன, 'யாதொரு செயலையும் கடவுளை வணங்கியே தொடங்கல் வேண்டும்' என்பதை மாணாக்கர்க்கு அறிவுறுத்துதல் ஒன்று. 'நூல் செய்வார் யாவரும் முதலில் கடவுள் வாழ்த்தினை முதற்கண் செய்தே நூலைச் செய்தலாகிய மரபினை அழிந்தொழியாது பாதுகாத்தல் வேண்டும்' என்பது மற்றொன்று.

திருவள்ளுவரும் தாம் நூல் செய்யத் தொடங்கும் பொழுது, கடவுள் வாழ்த்தினைச் செய்து தொடங்கியிருத்தலைக் காண்கின்றோம். ஆகவே, அவ்வாறு செய்தல் ஆன்றோர் ஆசாரம் ஆதற்கு ஐயமில்லையன்றோ!

'மெய்கண்டார் போன்றவரே கடவுள் வாழ்த்துச் செய்யாது நூல் செய்வா ராயின், ஏனையோர் அம் மரபினைப் பின்பற்ற மாட்டார்' என்பது சொல்ல வேண்டா.

'மேற் காட்டிய தருக்க நூற் கொள்கையின்படி எந்த ஒரு வாழ்த்தினையும் மங்கல வாழ்த்தாக நூலின் முதற்கண் செய்யலாம். ஆயினும் மெய்கண்ட தேவர், திருவள்ளுவர் முதலானோர் மரபின்படி கடவுள் வாழ்த்தினையே நூலின் தொடக் கத்தில் மங்கல வாழ்த்தாகச் செய்தார்'—என்பதை யோகிகள், "கடவுளை வாழ்த்து வதாகிய மங்கல வாழ்த்துக் கூறுகின்றார்" எனக் கூறினார்.

இனி, ஆன்றோருள் சிவநெறி பற்றிய சிறப்பு நூல் செய்பவர் இடையூறு நீக் குதற்குரிய கடவுள் வாழ்த்தினை நூலின் தொடக்கத்தில் கூறுவர். ஆதலின் மெய் கண்டாரும் அங்ஙனமே செய்தார்' என்றும் குறித்தார்.

'இடையூறு நீக்குதற்குரிய கடவுள்' என்றது. 'விக்கினேசுரர்'—என்னும் பெய ரைக் குறித்தபடி, சிற்றுரையில் "இடையூறு நீக்குதற்குரிய விநாயகக் கடவுளை" எனக் குறிப்பிட்டே உரைத்தார்.

மூலபாடம்

கல்லால் நிழல் மலை
வில்லார் அருளிய
பொல்லார் இணைமலர்
நல்லார் புனைவரே.

இப்பாடத்தின் பின் "என வரும்" என்ற ஓர் உரைக் கூற்றுப் பதிப்புக்களில் காணப்படுகின்றது. அஃது இருத்தல் வேண்டுமாயின், பாடத்திற்கு முன் "அது" என்ற சொல் இருத்தல் வேண்டும்.

சிற்றுரையில் இந்த "எனவரும்" என்பது இல்லை. ஆகவே, அதனை நீக்கி இங் குக் காட்டியவாறு பாடத்தின் முடிவில் முற்றுப்புள்ளியிட்டு முடித்து விடுவதே நன்று எனத் தோன்றுகின்றது.

விளக்க உரை

மங்கல வாழ்த்து வகை:

நூலின் முதற்கண் கூறப்படும் மங்கல வாழ்த்து மூன்று வகையாய் வரும். அவை, '**வாழ்த்தல், வணங்கல், பொருளியல்பு உரைத்தல்**' என்பன.

இவை வடமொழியில் '**ஆசீர் வாத ரூபம்**' '**நமற்கார ரூபம்**' '**வத்து நிர்த்தேச ரூபம்**' எனப்படும்.

இம் மூன்றனுள் **இம் மங்கல வாழ்த்து பொருளியல்பு உரைத்தல்.** அஃது எவ்வா றெனில்,''பொல்லார்'' எனக் குறிக்கப்பட்ட கடவுள் தம்மை வணங்கினவர்க்கு அவர் எண்ணியதை எண்ணியவாறே முடித்தருளுவார் என்றதனால்.

கடவுளை, அல்லது, கடவுள் தன்மை உடைய பொருள்களைக் குறிப்பிட்டு வாழ்க, வாழ்த்துவாம்' என்றாற்போல வருவன வாழ்த்துதல்கள். 'வணங்குவாம், தொழுவாம், போற்றி' என்றாற் போல வருவன வணக்கங்கள். சிந்திப்பாம், நினை வாம்' - என்பனவும் வணங்கலுள் அடங்கும்.

கல்லால் நிழல்:

தென்முகக் கடவுளை இங்குக் குறிப்பிடக் கருதிய ஆசிரியர், 'அவர் எழுந்தருளி யிருக்கும் இடத்தைக் 'கூறினாலே போதும்' என்னும் கருத்தினால், ''கல்லால் நிழல்'' - என அதனை மட்டுமே கூறி அமைந்தார்.

மலைவில்லார்:

''மலைவில்லார்'' என்பதற்கு, 'மேருமலையை வில்லாக உடையவர்' என்பது எளிதில் உரைக்கக் கூடிய உரையாய் இருப்பினும், யோகிகள் அதனை இரண்டாவது உரையாக வைத்து, முதல் உரையாக, அத் தொடரை 'மலைவு இல்லார்' எனப் பிரித்து,

'கல்லால் நிழலில் எழுந்தருளியிருந்து, சிவாகமப் பொருளில் உள்ள முரண்பாடு கள் பற்றி ஐயமுற்று வினாவிய நந்தி பெருமானுக்கு இந்நூலால் அவ்வையங்களை நீக்கியருளிய கடவுள்' என்பது பட, இந்நூல் நுதலிய பொருளாகவும், இந்நூல் வந்த வரலாறாகவும் தாம் சிறப்புப் பாயிரப் பாடியத்துள் உரைத்தவற்றோடு பொருந்த வைத்து உரைத்தார்.

எனினும், மேற்காட்டிய பொருளையும் இரண்டாவது உரையாக உரைத்து, அதற்கு ஒரு சிறப்பும் காட்டினார். அச்சிறப்பாவது, 'கல்லால் நிழலில் எழுந்தருளி யிருந்து வீடு பேற்றையும்' மலையை வில்லாக வளைத்துப் பகைவரைவென்று உலக' போகத்தையும் அளித்தருளுகின்ற கடவுள்' என்பதாம்.

'இதனால் - ஐந்தொழிலையும் செய்யும் முதல்வன்-என்பது அமைகின்றது என்றார்.

ஐந்தொழில்களாவன, **'படைத்தல், காத்தல், அழித்தல், மறைத்தல், அருளல்** என்பன. இவை வடமொழியில் முறையே **'சிருட்டி, திதி, சங்காரம், திரோபவம், அனுக் கிரகம்'** எனப்படும்.

இவற்றுள் அருளல், அல்லது அநுக்கிரகித்தலே வீடளித்தலாம். ஏனைய நான்கும் உலக போகத்தைத் தருவனவாம்.

'புலனின்பம். போகம், புத்தி'-என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள். 'வீடு, மோட்சம், முத்தி' என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.

அருளிய:

அருளிய - அருளுதற்பொருட்டு, இதனை, 'புனைவர்' என்பதனோடு இயைந்து முடிக்க. அருளுதல், மேலும் மேலும் கருணை கூர்தல், இவ்வாறன்றி, 'அருளிய பொல்லார்' எனவும் முடிக்கலாம்.

திருவெண்ணெய் நல்லூரில் உள்ள பிள்ளையார் (விநாயகர்) **'பொல்லாப் பிள்ளையார்'** எனப் பெயர் சொல்லப்படுகின்றார். ஆசிரியர் அப்பிள்ளையாரையே சிறப்பாகக் குறித்தமையால், 'அவர் ஆசிரியருக்கு வழிபடு கடவுளாய் விளங்கினார்' என்பது புலனாகும்.

இணை மலர்:

இணையாகிய மலர் போல்வன. அவை பிள்ளையாரது திருவடிகள். "இணை" என்பதைத் திருவடிக்கு அடையாகக் கொள்ளுதலும் பொருந்தும். 'மலர்' என்பது தலைமை பற்றித் தாமரை மலரையே குறித்தது.

நல்லார்:

இங்கு நல்லாராவார், ஞானாசிரியரிடத்தே உண்மை ஞானத்தைக் கேட்டுப்பின் சிந்தித்துத் தெளிந்த மெய்யுணர்வு முற்றினோர்.

புனைவர்:

திருவடியைப் புனைதலாவது, தலைமேல் பொருந்த வைத்தல். இது தாம் கீழடங்கியிருத்தலைக் காட்டுவது.

'கீழடங்கியிருத்தலாவது, **பிள்ளையாரது ஞானசத்தி கிரியா சத்திகளைத் தமது ஞான சத்தி கிரியா சத்திகளுக்கு வியாபகமாகக் கொண்டு அடங்கியிருத்தல்'** என்பது தோன்ற உரை கூறி, 'பிள்ளையாரது ஞான சத்தி கிரியா சக்திகளே அவரது இரண்டு திருவடிகள்' எனச் சிற்றுரையில் குறித்தார்.

'இவ்வாறடங்கி நிற்குமிடத்து வேற்றுமை தோன்றாது ஒன்றாகியே இருப்பர் என்பதற்கு, "**தாடலை போல்**" - எனப் புடை நூல் ஆசிரியர் தமது 'திருவருட் பயன் நூலில்[1] கூறியுள்ள உவமையை எடுத்துக் காட்டினார். அதன் விளக்கம் நூலினுள் சென்று அறியத்தக்கது.

ஓர் உட்பொருள்:

'-மலை வில்லார் அருளுதற்குப் பொல்லார் தாளை நல்லார் புனைவர்-என்றதனால், - அவ்விருவரும் வேறல்லர் - என்பது விளங்கும், எனவும், 'அல்லது, 'புதல்

1 செய்யுள்-74

வருக்குச் சிறப்புச் செய்வது பற்றித் தந்தையர் மகிழ்ச்சியுறுகின்ற அம்முறைமை பற்றி இவ்வாறு கூறினார்' எனவும் கொள்ளலாம் எனவும் சிற்றுரையுட் கூறினார்.

(**குறிப்பு**:-சிறப்புப் பாயிரப் பாடியத்துள் நூல்களின் வன்மை மென்மைகளைக். குறிக்குமிடத்தில் "கந்தன், கணபதி முதலாயினாரை நோக்க, முனிவர் முதலாயினோர் பரிபாகத்தில் தாழ்ந்தவராதலின்" என உரைத்த உரைக்கு இங்கு இரண்டாவதாகக் கூறிய கருத்தே பொருந்துவதாகின்றது.)

இலக்கணக் குறிப்புக்கள்:

"இல்லா" என்பது 'இல்லையாகச் செய்தவர்" எனப் பொருள் தருதலால், 'இன்மை' என்னும் பண்புச் சொல்லை முதனிலையாகக் கொண்டு அதனினின்றும் தோன்றிய குறிப்பு வினையாலணையும் பெயர் என்றார். மூன்று காலத்திற்கும் பொதுவாய் வருகின்ற குறிப்பு வினை இங்கு இறந்த காலத்தைக் குறித்தது.

"அருளிய" - அருளுதற்கு எனப் பொருள் தருதலால் **வினையெச்சம்**. இதற்குரிய வாய்பாடு 'செய்யிய' என்பது.

"விண்ணுற அடுக்கிய விறகின் வெவ்வழல்
உண்ணிய புகில் அவை ஒன்றும் இல்லையாம்"[1]

என்னும் அப்பர் தேவாரத்தில் "உண்ணிய" என்பதனோடு ஒத்தது இது. இதன் முடிவாகிய "புனைவர்" என்பது பிறிதின் வினை.

இனி இதனை, 'அருளிய புனைவர்' என இயைக்காமல், 'அருளிய பொல்லார்' என இயைப்பின், **பெயரெச்சமாகும்.**

'பொள்ளார்' என்பதே "பொல்லார்" என மருவி வந்தது என்கின்றார் யோகிகள். பொள்ளார்-உளியால் போழ்ந்து செய்யப்படாதவர்; 'சுயம்பு மூர்த்தி" என்பதாம். சுயம்பு-தாமே தோன்றியவர்.

"இணை மலர்" என்பது 'இணையாகிய மலர்' எனப் பொருள் தரும். ஆயினும் அஃது இங்கு 'இணையாகிய மலர் போல்வது' என வேறொரு பொருளைக் குறித்து நிற்றலால், **பண்புத் தொகை நிலைக்களத்துப் பிறந்த அன்மொழித் தொகை.**

இனி, 'மலர்' என்பது மட்டுமே 'மலர் போல்வது' எனத் திருவடியைக் குறிப்பதாகவும், 'இணை' என்பது மலருக்குரிய அடையாகாமல், திருவடிக்குரிய அடையாய் நிற்பதாகவும் கொண்டால், "இணைமலர்" என்பது **இரு பெயர் ஒட்டு ஆகு பெயராகும்.**

அன்மொழித் தொகைக்கும், ஆகுபெயர்க்கும், உள்ள வேறுபாடு முதலியவற்றை யோகிகள் தமது 'பாயிர விருத்தியுள் விளங்கக் கூறினார். அதனால், 'இவற்றையெல்லாம் அவ்விடத்தில் காண்க' - என்றார்.

---

1 திருமுறை 4-11.3

இனி "மலர்" என்றதை நேரே 'மலர்' எனக் கொள்ளாமல், மலர் போல்வதை, 'மலர்' என உருவகம் செய்து கூறியதாகவும் கொள்ளலாம். அவ்வாறு கொள்ளின் அஃது **அணி வகைகளுள் ஒன்றாகும்.**

இச்செய்யுள் யாப்பு வகையில் **வஞ்சித்துறை.**

சிறப்புரை

முதற்கண் நிற்பதாகிய இக் கடவுள் வாழ்த்துச் செய்யுட்கு நுட்பமாக சில சிறப்புரைகளை யோகிகள் இப்பாடியத்துள் கூறினார்.

1. இச் செய்யுளில்,

"கல், ஆல், நிழல், மலைவு
இல்லார், அருளிய
பொல்லார், இணை, மலர்,
நல்லார், புனைவர்,ஏ"

எனப் பன்னிரண்டு சொற்கள் காணப்படுகின்றன. அஃது, 'இந்நூல் பன்னிரண்டு சூத்திரங்களால் ஆயது' என்பதனைக் குறிப்பால் உணர்த்தும்.

2. பன்னிரண்டு சொற்களும் ஓரடிக்கு மூன்று சொல்லாக, நான்கடிகளாய் அமைந்துள்ளன. அது, 'மும் மூன்று சூத்திரம் ஒவ்வோர் இயலாக, இந்நூல் நான்கு இயல்களையுடையது' என்பதனைக் குறிப்பால் உணர்த்தும்.

3. நான்கடிகளுள் முன் இரண்டு அடிகள் ஒரு வினை முடிபையும், பின் இரண்டு அடிகள் மற்றொரு வினை முடிபையும் கொண்டு இரு தொடர்களாய் அமைந்துள்ளன. அது, முன் இரண்டு இயல்களாகிய ஆறு சூத்திரம் ஓர் அதிகாரமும், பின் இரண்டு இயல்களாகிய ஆறு சூத்திரம் மற்றோர் அதிகாரமும் ஆக, 'இந்நூல் இரண்டு அதிகாரங்களை உடையது' என்பதனைக் குறிப்பால் உணர்த்தும்.

4. முதல் அடியின் இறுதிச் சொல்லாகிய 'மலைவு' என்பது அடுத்த அடியில் இரண்டாம் அடியின் முதற்சொல்லொடு புணர்ச்சி வகையால் ஒன்றுபட்டிருக்கும்படி செய்யப்பட்டுள்ளது. அது, 'முதல் இயலின் இறுதிச் சூத்திரப்பொருளோடு இரண்டாவது இயலின் முதற் சூத்திரப் பொருள், - இதுவும் அது—என மாட்டெறியப்படுவது' என்பதனைக் குறிப்பால் உணர்த்தும்.

(பின்னர் எடுத்துக் கூறுகின்ற ஒன்றை, 'இதுவும் அது' என, முன்னர்க் கூறிய தனோடு பொருந்த வைப்பதை **"மாட்டெறிதல்"** என்பது இலக்கண வழக்கு.)

5. முதல் அடியில் 'கல் ஆல் நிழல்,—என இறைவர் இருக்கும் இடம் கூறப்பட்டது. அது, முதலாவது இயல் **பிரமாணஇயல்** ஆதலைக் குறிப்பால் உணர்த்தும்.

6. இரண்டாம் அடியில், 'மலை—வில்லார் அருளிய' என அக்கடவுளது செய்கை கூறப்பட்டது. அஃது இரண்டாவது இயல் **இலக்கண இயல்** ஆதலைக் குறிப்பால் உணர்த்தும்.

7. மூன்றாம் அடியில் 'பொல்லார் இணை மலர்' எனப் பிள்ளையாரது திருவடி குறிக்கப்பட்டது. அது மூன்றாவது இயல் **சாதனஇயல்** ஆதலைக் குறிப்பால் உணர்த்தும்.

8. நான்காம் அடியில். 'நல்லார் புனைவர்' எனத் திருவடிப் பேறு கூறப்பட்டது அது, நான்காவது இயல் **பயன் இயல்** ஆதலைக் குறிப்பால் உணர்த்தும்.

இங்ஙனம் உரைத்தபின் யோகிகள்,

''இங்ஙனம் நூல் நுதல் பொருளைக் குறிப்பால் தன்னகத்து அடக்கி நிற்றல் மங்கல வாழ்த்துக்கு இலக்கணம் என உணர்க என்றார். அங்ஙனம், உரைத்தது,

'நூல் நுதல் பொருளைத் தன்னகத் தடக்கி' என வரும் பழைய ஒரு நூற்பாத்* தொடரை எண்ணிப் போலும்!

இங்ஙனம் உரைத்தற்கு இடையில் ''பிறவும் இவ்வாறு ஓர்ந்துணர்க'' என்றும் கூறினார்.

இந்நூல்—**பொதுவியல்பு உண்மையியல்பு**—என்னும் இரண்டியல்பினையும் கூறுவது' என்பதையும், 'பெத்தத்தில் நின்ற நிலையில் காணப்படுவதே பொதுவியல்பும் முத்தியில் நின்ற நிலையில் காணப்படுவதே உண்மையியல்பு' என்பதனையும் தாம் சிறப்புப்பாயிர உரையில் வரையறுத்தற்கு ஆதாரமாக அங்குச் 'சிவப்பிரகாசத்தினை' மேற்கோளாகக் காட்டி நிறுவியது போல, 'இந்நூல் பிரமாண இயல், இலக்கண இயல், சாதன இயல், பயன் இயல் என்னும் வகையில் அமைந்துள்ளது எனத் தாம் கூறியதற்கு ஆதாரமாகச் **சிவஞான சித்தியார் பரபக்கப் பாயிரத்தில்,**

''ஈண்டளவும், பொருளியல்பும்
வேண்டும் செய்தி முறைமைகளும்
பெத்தமொடு, முத்தி யெல்லாம்!''

எனக் கூறியிருப்பதை மேற்கோளாக எடுத்துக்காட்டினார்.

(**குறிப்பு**: - சிவஞான சித்தியாரில்', அளவை'' (பிரமாணம்) முதலிய கூறப்பட்டது உண்மை. ஆயினும், 'அவற்றில் ஒவ்வொன்றும் தனித்தனி மும்மூன்று சூத்திரங்களில் கூறுவதாக அதில் கூறப்பட்டுள்ளதா' என்னும் ஆராய்ச்சி எழுகின்றது.

முதல் உரையாகிய **பாண்டிப் பெருமாள் விருத்தியில்** யோகிகள் கூறிய அதிகாரப் பிரிவு இயற்பிரிவுகள் காணப்படவில்லை.

---

* ''பாயிரத் திலக்கணம் பகருங் காலை
நூல் நுதல் பொருளைத் தன்னகத் தடக்கி
வெண்பா வானும் ஆசிரியத் தானும்
மருவிய வகையா னுவறல் வேண்டும்''

——தொல்காப்பியப் பாயிரம் - இளம் பூரணர் உரை மேற்கோள்

இவ்வாறு, தற்சிறப்புப் பாயிரத்துள் கடவுள் வாழ்த்துச் செய்யுளின் பாடியம் முடிகின்றது.

கடவுள் வாழ்த்து முடிந்தது.

அவையடக்கம்

தற்சிறப்புப் பாயிரத்துள் கடவுள் வாழ்த்தினையடுத்துள்ளது அவையடக்கம். இதுநாலடி வெண்பா யாப்பினால் ஆயது. இதற்கும் யோகிகள் முதற்கண் முன்னுரை கூறினார்.

இம்முன்னுரையில் சிறந்த ஒரு கருத்தைப் புலப்படுத்தினார். "ஈண்டளவும் பொருளியல்பும்" என மேற் காட்டிய சிவஞான சித்திச் செய்யுள், முதலிலே "இறைவனையும் இறைவனால் இயம்பும் நூலும்' என இரண்டு பொருளைக் குறித்தது. எனவே. 'அளவை' அல்லது 'பிரமாணம்'' 'இயல்பு' அல்லது 'இலக்கணம்' என்பவற்றைக் கூறுதற்கு முன்பே 'இறைவன், இறைவனால் இயம்பப்பட்ட நூல்' என்னும் இவற்றை முறையே கூறுதல் வேண்டும் என்பது அறியப்படுகின்றது. சிவஞானசித்தியாரில் அவை கூறப்பட்டுள்ளன.

'அவ்வாறு இந்நூலில் எங்கே கூறப்பட்டன' என்னும் வினாவை உள்ளத்துட் கொண்டு இம் முன்னுரையில்.

> "மங்கல வாழ்த்துக் கூறும் முகத்தால்,
> –ஈண்டைக்கு இறைவனாவான் இவன் – என்பதுணர்த்தி,
>
> அவையடக்கம் கூறும் முகத்தால் அவ்விறைவனால் இயம்பப்படும் நூல் உணர்ந்தாரது உயர்வும், ஏனைச் சமய நூல் உணர்ந்தாரது இழிவும் உணர்த்துகின்றார்"

என்றார்.

(மங்கல வாழ்த்தில் "கல்லால் நிழல் மலை—வில்லார் அருளிய" என்றதனால் 'ஆசிரியர் இந்நூலால்—இறைவன்—என நாட்டப்படுவான் கல்லால் நிழற் கடவுளே என உணர்த்தினார் என்பது விளங்குகிறது. ஆயினும் 'அக் கடவுளால் செய்யப்பட்ட நூல் இதுஎன்பது எவ்வாறு அவையடக்கத்தில் விளங்கின்றது என்பதுதெரியவில்லை.

அவையடக்கத்தில் ஆசிரியர், சிலரையே உயர்ந்தோராகக் குறிப்பிட்டு ஏனையோர் அவரோடு ஒப்பவரல்லர் என்பதையும் குறிப்பிடுகின்றார். ஆயினும், அவர்களை அவரவர் இலக்கண வகையால் கூறியதன்றி, அவர் மேற்கொண்ட நூல் வகை பற்றிக் கூறவில்லை. அந்நூல்கள் பற்றி உரையில் காண்போம்.

தமிழில், 'மணிமேகலைக் காப்பியம்' தோன்றிய காலத்தையே 'சமய காலம்' எனக் குறிப்பிட வேண்டியுள்ளது. எனினும் ஆராய்ச்சியாளர் அக்காப்பியத்திற்குப் பிற்பட்ட நாயன்மார்கள் ஆழ்வார்கள் காலத்தையே 'சமய காலம்' என வரையறுக்கின்றனர். அதற்குக் காரணம், அந்தக் காப்பிய காலத்தில் சமய நூல் மிகத்தோன்

றாது இலக்கியங்களே மிகத்தோன்றி வந்தமையும், அதற்குப்பின்னர் அந்நிலைமை மாறிச் சமய நூல்களே இலக்கியங்களாய் மிகத் தோன்றினமையுமாகும். என்றாலும், 'வடமொழியை ஒட்டித் தமிழ்நாட்டிலும் சமயக் கருத்துக்கள் மணிமேகலைக் காலத்தி லேயே பரவலாக வழங்கின' என்பதற்கு அந்தக் காப்பியமே போதிய சான்றாகும். அக்காப்பியத்துள் கூறப்பட்ட சமய வாத முறையே மேற்காட்டியவாறு சிவஞான சித்தியாரில் சொல்லப்பட்டது.[1]

அவையடக்கம்

மூலபாடம்

வெண்பா

தம்மையுணர்ந்து தமையுடைய தன்னுணர்வார்
எம்மையுடைமை எமையிகழார்-தம்மை
உணரார் உணரார்: உடங்கியைந்து தம்மிற்
புணராமை கேளாம் புறன்

(**குறிப்பு**: – இப்பாடத்தின் பின்பும். "எனவரும்" என்பது பதிப்புக்களில் காணப் படுகின்றது. அஃது இருத்தல் உண்மைப் பாடமாயின், பாடத்தைத் தொடங்குவதற்கு முன், 'அது' என்பது இருத்தல் வேண்டும்.

இங்கும் சிற்றுரையில், "என வரும் என்பது" இல்லை.)

விளக்க உரை

தம்மை உணர்ந்து:

"தமையுடைய தன் உணர்வார்" - என்பதே இங்குக் கூறக் கருதிய பொருள். ஆயினும், 'முன்னர்த் தம்மை யுணர்ந்தாலன்றித் தலைவனை உணர்தல் இயலாது' என்பதை விளக்குதற்கு, "தம்மை உணர்ந்து தமையுடைய தன் உணர்வார்"என்றார்.

"தமை உடைய தன்" என்றதனால், 'தம்மை உடையான் ஒருவன் உளன்' என்பதும், 'தாம் அவனுக்கு உடைப் பொருள்' என்பதும் விளங்கின.

(**குறிப்பு**: – "உடைய"என்றதனால், "தன்" என்றது. தலைவனை உணர்த் திற்று.)

உடைப் பொருள்'அடிமையும்' உடைமையும்'என இரு வகைப்படும். 'பதியாகிய உடையவனுக்குப் பசுக்கள் அடிமையும்' பாசங்கள் உடைமையுமாகும். 'பாசங்கள் என்றது' ஆணவம் ஒழிந்த ஏனையவற்றை.

---

1 மணிமேகலை காதை-27-168,69

(குறிப்பு :— ''உணர்ந்து'' -என்றதனால், முன்பு உணராதிருந்தமை பெறப்படுகின்றது. அதனால்)

'உணர்தல்' ஆசிரியரை அடைந்து அவர் சொல்லும் சிவாகமங்களைக்கேட்டல் வாயிலாக நிகழும்' என்பது உய்த்துணரக் கிடக்கின்றது. ஆகவே, இவ்வாற்றால், 'தம்மை உணர்ந்தவரே தலைவனை உணரும் தன்மையை உடையவர் ஆவர்' என்பது அமைந்தது.

''தமை யுடைய தன்'' -என்றதனால், 'அவனை உணரும் உணர்வுடையார் அவனுக்கு அடிமை, என்பதும், (அவர்) ''எம்மை உடைமை'' என்றதனால், 'யாம் அவர்க்கு அடிமை' என்பதும் போந்தன.

இதனால் 'தலை மக்கள் ஆண்டானுக்கு அடியார்' என்பதும், 'இடைமக்கள் அவ்வடியார்க்கு அடியார்' என்பதும் விளங்கின.

'இறைவனை ஆழ்ந்த அனுபவமாக உணர்பவரே தலை மக்கள்' எனவும், அவ்வாறு உணராது கேட்டல், சிந்தித்தல் முதலியவைகளாலும், பொதுவான அனுபவத்தாலும் உணர்பவர் இடை மக்கள் எனவும் கொள்க.

மெய்கண்ட தேவர் தாம் தலை மகனாரேயாயினும், தாம் தம் முனைப்பற்ற தன்மையால் தம்மை ஆழ்ந்த அனுபவத்தை அடைந்துவிட்டவராகக் கருதாது. அதனை அடைய முயல்பவராகவே கருதுவாராயினர். தலை மக்கள் யாவருமே, தம்மைத் தலை மக்களாக எண்ணுதல் இல்லை. அதனையே திருவள்ளுவர்.

''பணியுமாம் என்றும் பெருமை''[1]
எனக் கூறினார்.

'தம்மையுணர்ந்து தமையுடைய தன்னை உணர்வாராவார் **சித்தாந்தசைவர்**' எனச் சிற்றுரையுட் கூறினார். அதனால் 'என்றும் ஆண்டான் திறமாதலே அடிமைத் சித்தாந்த சைவ நெறி' என்பது விளங்கும்.

''தொண்டர்க்குத் தொண்டராம் புண்ணியம்''[2] என அப்பரும், ''அடியார்க்கு அடியேன்''[3] எனச் சுந்தரரும் ''ஆசை யெலாம் அடியார் அடியோம் எனும் அத்தனை யாகாதே''[4]என மாணிக்கவாசகரும் அருளிச் செய்வர்.

---

1 திருக்குறள் – 978
2 திருமுறை – 4,101.
3 திருமுறை – 7,39
4 திருவாசகம் – திருப்படையாட்சி – 8

"எம்மையுடைமையின் எமை இகழார்"

என்றதனால், தலைவர்க்குத் தம் அடியவர்பால் இயல்பிலே உளதாய அருள்காரணமாக இகழ்தலைச் செய்யார் என்றதாயிற்று.

'இகழார்' என்றதனாலே, 'எம்மிடத்துள்ள குற்றங்களை நோக்காது குணங்களையே நோக்கி ஏற்றுச் செம்மை செய்வர்' என்னும் மறுதலைச் செயல் பெறப்படும். இம் மறுதலைச் செயலுக்கு மேற்கோளாக,

"குற்றங்கள் நீக்கிக் குணங்கொண்டு கோதாட்டி"[1]

எனப் போந்த திருவாசகத் தொடரைக் குறிப்பால் காட்டினார்.

அத்தொடரில், "நீக்கி" என்றது, 'பொருட்படுத்தாமல் ஒதுக்கி' எனவும்[1], 'கொண்டு' என்றது, 'பொருளாக நோக்கி' எனவும் பொருள் கொள்ளுதற்கு உரியன.

'பாராட்டல்' சீராட்டல்' -என்பன போல, **'கோதாட்டல்'** என்பது ஒரு சொல். அது, 'செப்பம் செய்தல்' அல்லது 'திருத்துதல்' எனப்பொருள் தரும். எனவே, 'மேற் குறித்த பெருமக்கள் எமது நூலைத் திருத்தி நலம் பயக்கச் செய்வர்' என அவை, யடக்கம் கூறப்பட்டது. இதனால், ஆசிரியர் அந் நன்மக்களது அவையையே 'அவை' எனக் குறித்தார் என்பது விளங்கும்.

ஓர் ஐயம் அகற்றல்:

ஆன்மாக்கள் உலகத்தை உண்மையாக ஊன்றி உணர்தல் **'தத்துவ ரூபம்' தத்துவ தரிசனம், தத்துவ சுத்தி,** என மூன்று படிகளாகவும், தம்மை உணர்தல். **'ஆன்ம ரூபம்' ஆன்ம தரிசனம், ஆன்ம சுத்தி'** என மூன்று படிகளாகவும், தலைவனை உணர்தல் **சிவ ரூபம், சிவதரிசனம், சிவ யோகம் சிவ போகம்'** என நான்கு. படிகளாகவும் நிகழும்' என வைத்து, இவற்றை, **'தச காரியம்'** எனவழங்குதல் சைவ சித்தாந்த முறை. இங்கு, 'தம்மை உணர்தலானே பின் தலைவனை உணர்வர்' எனக் கூறியது,மேற்காட்டியவற்றுள் ஆன்ம சுத்திக்குப் பின்னர்ச் சிவயோக சிவ போகங்கள் நிகழ்தலைக் கருத்தில் கொண்டேயாம். ஆகவே, சிவப்பிரகாசத்துள்

"தன்னாலே தனை அறிந்தால்
தன்னையும் தானே காணும்"[2]

எனவும்,

"அதில் அறிவடங்கி
மன்னிட வியாபியாய வான் பயன் தோன்றும்"[2]

எனவும் கூறியது. சிவ ரூபத்தால் ஆன்ம தரிசனமும், சிவ தரிசனத்தால் ஆன்ம சுத்தி

---

1 திருவம்மானை-20

2 சிவப்பிரகாசம் - 72

சுத்தியும் நிகழ்தலைக் கூறியது. ஆதலின், 'அஃது இங்குக் கூறியதற்கு மாறாகாது'' என உணர்ந்து கொள்ளல் வேண்டும்.

'சிவ யோகத்தை அடைந்தவரே **ஆன்ம லாபத்தைப்** பெற்றவராவர்' எனச் 'சிவப்பிரகாச' நூல் கூறுதலால் இங்கு, ''தமையுடைய தன்னை உணர்வார்'' என்றது, 'ஆன்ம லாபத்தைப் பெற்ற பெருமக்கள்' எனக் கூறியவாறாம்.

சிவமாய் நின்றே சிவ போகத்தைப் பெறல் வேண்டும் ஆதலின், 'ஆன்ம லாபத்தைப் பெற்றோர் சிவமாயினோர்' என்பது சொல்ல வேண்டுவதின்று, அவர் எல்லாவற்றையும் தன்னுடையனவாக உடைய சிவமாதலின், அவரை ஆசிரியர், ''எம்மையுடையார்'' எனக் குறித்தல் இயல்பேயன்றோ!

''எப்பொருளும் ஆக்குவான் ஈசனே எனும் உணர்வும்,
அப்பொருள்தான் ஆளுடையார் அடியார்கள் எனும் அறிவும்''1

என்னும் பெரிய புராணத் தொடர் இங்கு ஒப்பு நோக்கற்பாலது.)

''தம்மை'' என்றது, 'தம் இயல்பினை'' எனவும், ''தமை உடைய தன்னை' என்றது 'தலைவன் இயல்பினை' எனவும் கூறியபடி.

தம்மை உணரார்:-

தம் இயல்பினை உணர்தல் பலவகைப்பட்டது. அவற்றுள், 'இன்ன இயல்பில் உணர்தல்' என ஒன்றைக் குறிப்பிட்டுக் கூறாமல், பொதுவாக, ''தம்மை உணரார்'' எனக் கூறினமையால், 'தம்மியல்பை முற்ற உணராமல் ஒருபுடையே உணர்ந்தவர்' எனக் கூறியதாயிற்று. ஆகவே தம்மியல்பை முற்ற உணர்ந்தவராகக் குறிக்கப்பட்ட சித்தாந்த சைவரின் வேறாகிய பிற சமயத்தாரையெல்லாம் இவ்வொரு தொடரால் சுட்டியதாயிற்று. அச் சமயத்தாரையும், அவர், தம் இயல்பினை முற்ற உணராமையையும் இங்கு மிகச் சுருக்கமாகக் குறித்துள்ளார் யோகிகள்.

1. தாமல்லாத இந்த உடம்பையே 'தாம்' என்று **உலகாயத மதத்தவர்** (நாத்திக மதத்தினர்) வழக்கிடுவர். அதனால் அவரை தாம் – என்னும் பொருளின் இருப்பையே உணராதவர்'என்றார்.

2. 'அறிவு-என்னும் பொருள் உண்டு; ஆயினும் அறிவிற்கு வேறாய்,-அறிவை உடையது-என்று ஒரு பொருள் இல்லை' எனப் **பௌத்த மதத்தினர்** வழக்கிடுவர். அதனால் அவரை, ' – தாம்-என்னும் பொருளின் இருப்பை ஒருவாறு உணர்ந்தாராயினும், அது வெறும் குணமாய் இராது, குணியாய் உள்ளது என்பதை உணராதவர்' என்றார்.

3,4. **சாங்கிய மதத்தவரும், மாயா வாதிகளும்**, இந்த வகையில் பௌத்தரோடு ஒத்துப் போவதை யோகிகள் குறித்தார்.

---

1 திருஞான சம்பந்தர் புராணம் – 71

5. 'பிற மதத்தவர்கள் எல்லாம் மேற்கூறிய தவறான கொள்கைகளைக் கொள்ளவில்லை என்றாலும், உடையான் ஒருவனுக்குத் தாம் அடியவர் என்பதை உணர்ந்திலர்' எனக் கூறினார். அஃது உண்மையாதலை நூலினுள்ளேதான் உணர்தல் வேண்டும். ஆகவே அது பற்றி அவரையும் 'தம்மை உணராதவரே' என்றார்.

6. 'பாஞ்சாராத்திரிகள் (வைணவர்கள்) தம்மை உடையவனுக்கு அடியவராக உணர்ந்தராயினும், உடையவனை உடையவனாக உணராமல், தம்மோடு ஒத்த அடியவருள் ஒருவனை-உடையவன்-என்றும்,

—தாம் அணு அளவாய பொருள் – என்றும்,

—சித்தாகிய உடையவனே சடமாகிய உலகமாகவும் பரிணமிக்கின்றான்— என்றும் பிறழ உணர்ந்து வழக்கிடுவர். அதனால், 'அவரும் தம்மை யுணராதவரே' என்றார்.

7. 'பாஞ்சாரத்திரிகளது கொள்கைகளுள் ஏனைய எல்லாம் நீங்க, பரிணாமக் கொள்கையில் சிவாத்துவித சைவரும் ஓரளவு ஒத்துப் போகின்றனர். அஃதாவது, 'உடையவன் உலகமாகப் பரிணமிப்பதில்லை; உடையவனது சத்தி உலகமாகப்' பரிணமிக்கும்'' என்பர். ஆகவே, 'அவரும் தம்மை உணராதவரே' என்றார்.

'இறுதியில் கூறிய இரு சமயத்தவரைப் பற்றி இங்குக் கூறியனவேயன்றி, அவரது திரிபான கொள்கைகள் மற்றும் உள' என்பதற்கு, ''பிறவாற்றாலும்'' என்றார்.

ஒரு குறிப்பு:-

'தம்மை உணராதவர் தலைவனை உணர மாட்டார்' என்பதைக் கூறுமிடத்தில் 'தலைவனை' என்னும் சொல்லைச் சொல்லாமல் ''உணரார்'' என்று கூறினார். அதற்குக் காரணம், முன்னர் ''தம்மை உணரார்'' என்றதனாலே, பின்னர், ''உணரார்'' என்றது தலைவன் -என்பது தானே விளங்கும் எனக் கருதியதேயாகும்.

உணரார் உடங்கு இயையாமை:

''தம்மை உணரார்'' -என்றது 'முற்ற உணராது ஒரு புடை உணர்ந்து, அதனையே முற்றும் உணர்ந்ததாகக் கருதுபவர்' என்பது முன்பே கூறப்பட்டது. ஆகவே, 'ஒரு புடை உணர்வை முற்றுணர்வாகக் கருதுவதே சமயவாதிகள் தமக்குள் ஒற்றுமையின்றி ஒருவரை ஒருவர் மறுத்துக் கலாம் விளைத்தற்குக் காரணம்,' என்பதையே ஆசிரியர், 'தம்மை உணரார் உணரார்; உடங்கியைந்து தம்மிற் புணரார்' (முரணிக்கலாய்ப்பர்) எனக் கூறினார் என உணர்ந்து கொள்ளுதல் வேண்டும். அக்கருத்தை விளக்குதற்கு யோகிகள் இங்கு **யானை கண்ட குருடர் கதையைச்** சற்று விரிவாகவே கூறினார்.

யானை கண்ட குருடர்கள் யானையின் உருவத்தைப் பற்றி விளக்குவதில் அவர்களுக்குள் கலாம் விளைதலைக் கண் உடையவன் ஒருவன் கண்டு இரங்கி

அவர்கள்பால் சென்று உண்மையை உரைத்துக் கலாம் நீக்க முயல்வானாயின், அதனால் பயன் விளையாமையோடு, மாறாக அவன் அவர்களது கலாய்ப்பை மேலும் மிகுதியாக்குபவனே யாவான் என்பது உண்மை. ஆகவே, 'கண்ணுடையவன் அக்கண்ணிலிகள் தன்னையும் அவர்களில் ஒருவனாக வைத்து இகழ்தலைப் பொருட்படுத்தாது போதல் போலச் சமய வாதிகள் எம்மையும் ஒரு வாதியாக வைத்து இகழ்வார்களாயின், அதனை நாம் பொருளாகக் கொள்ளோம்' என்பதே "கேளாம் புறன்" என ஆசிரியர் கூறியதற்குக் கருத்து-என்றார்.

கேளாமையாவது, 'பொருளாகக் கொள்ளாமை' என்பதற்கு இரண்டு மேற்கோள்கள் காட்டினார். அவை,

1) "ஊறு கேளாது"[1]

2) "கேளாரும் வேட்ப மொழிவதாம் சொல்"[2] என்பன.

குறிப்பு: -மேற் குறித்த, யானை கண்ட குருடர் கதையில் ஓர் உண்மை பொதிந்துள்ளதை நோக்கல் வேண்டும்.

'பிறரை வஞ்சிப்பது' என்னும் எண்ணம் இல்லாமல் 'தாம் அரிதில் உணர்ந்த உண்மையைப் பிறருக்கும் உணர்த்தல் வேண்டும்' என்னும் எண்ணத்துடன் கூறுகின்றவர் எவராயினும் அவரது கூற்றில் சிறிதளவாவது உண்மை இருக்குமேயன்றி, இல்லாமற்போகாது. அதனால் அத்தகைய எண்ணத்துடன் கூறுகின்றவர்களது கூற்றினை, 'முற்றிலும் பொருளற்றது' என்று இகழ்தல் பிழையாகும்.

கண்ணுடையவன் கூற்றினைக்கூட யானை கண்ட குருடர்கள் மறுத்தற்குக் காரணம் 'தங்கள் கூற்றில் தவிரப் பிறர் ஒருவர் கூற்றிலும் சிறிதும் உண்மையேயில்லை' எனக் கருதினமையாலேயாகும். இது பற்றியே திருவள்ளுவர்,

"எப்பொருள் யார்யார்வாய்க் கேட்பினும் அப்பொருள்
மெய்ப் பொருள் காண்ப தறிவு"[2]

எனக் கூறினார் எனலாம்.

யானை கண்ட குருடர்களில் யார் கூறியதும் உண்மைக்குப் புறம்பானதன்று; 'அதுவே உண்மையின் முழுநிலையன்று' என்பதுதான் அவர்கள் கூற்றில் இருந்த பிழையன்றி, வேறு பிழையில்லை. கண்ணுடையவன் கண்ட காட்சியாகிய முழு உண்மையில் அக் குருடர்கள் கண்ட உண்மைகள் பலவும் ஒவ்வொரு கூறாய் அடங்கியுள்ளன. இதனை இந்த யானை கண்ட குருடர் கதையைச் சுட்டாமலே அருணந்தி தேவர் சிவஞான சித்தியாரில் நேரே ஒரு செய்யுளில் விளக்கினார்.

---

1 சீவக சிந்தாமணி - பதுமையார் இலம்பகம்-109

2 திருக்குறள் 643, 423

அச் செய்யுள்,

''ஓது சமயங்கள், பொருள் உணரும் நூல்கள்
ஒன்றோடு ஒன்று ஒவ்வாமல் உள பலவும்; இவற்றுள்
யாது சமயம்? பொருள் நூல் யா(து) இங்(கு)? என்னில்
இது ஆகும், இது அல்ல(து) எனும் பிணக்க(து) இன்றி,
நீதியினால் இவை யாவும் ஓரிடத்தே காண
நின்றதுயா(து) ஒரு சமயம், அது சமயம்; பொருள் நூல்''[1] என்பது'

முழு உண்மையே 'பெருநெறி' என்றும், ஒரு புடை உண்மைகளை, 'சிறு நெறிகள், என்றும் ஆன்றோர் குறிப்பிடுவர்.

''சிறு நெறிகள் சேராமே திருவருளே
சேரும் வண்ணம்''[2]

என்னும் திருவாசகத்தையும்,

''பெரு நெறிய பிரமாபுரம் மேவிய பெம்மான்''[3] என்னும் தேவாரத்தையும் இங்கு நினைவு கூர்தல் தக்கது.

சைவ சித்தாந்திகள், 'சைவ சித்தாந்தமே பெருநெறி'-என்பர். 'மேற்காட்டிய சிவஞான சித்தித் திருவிருத்தத்திற்கும் அஃதே கருத்து' என்பது சொல்ல வேண்டுவ தில்லை.

ஏனைச் சமயத்தாரும் தம் தம் நெறியையே 'பெருநெறி' எனக் கூறலாம். அனைத்தும் நடுவு நிலையான ஆராய்ச்சியிலேதான் காணத்தக்கன.

இனி மற்றொன்றையும் இங்கு இன்றியமையாது உணர்தல் வேண்டும். அஃதாவது, 'ஒருபுடை உண்மைகள் முழு உண்மையின் கூறுகள்' என்பதனாலே, 'ஒரு புடை உண்மைகளின் தொகுதிதான் முழு உண்மை' எனக் கருதிவிடுதல் கூடாது.

சைவ சித்தாந்தத்தைச் சிறப்பாக எண்ணுகின்றவர்களில் கூட ஒரு சிலர் அவ் வாறு கருதிவிடுகின்றார்கள். அஃதாவது, ''வேறு வேறு தத்துவவாதிகள் சொல்வன வற்றையெல்லாம் ஒன்றாகச் சேர்த்து ஒரு கோவையாக்கி, – சைவசித்தாந்தம்-எனக் காட்டினார் மெய்கண்டார்' என்பது போலக் கருதுகின்றார்கள். அவ்வாறில்லை.

மேற்குறித்த யானை கண்ட குருடர் கதையையே நன்கு நோக்குவோமாயின், 'கண்ணுடையவன் யானையைப் பற்றிக் கூறுவது, கண்ணில்லாதவர்களில் ஒவ்வொரு வரும் கூறியதை ஒருங்கு திரட்டி, அந்த அளவிலே கூறுவதன்று' என்பதும், 'அவன்

---

1 சுபக்கம்-சூ.8.17

2 அச்சோப் பதிகம்-2

3 திருமுறை-1.1.11

யானையைக் கண்ட முறையே வேறு; அதனால் அவன் சொல்வதே வேறு' என்பதும் தெளிவாகப் புலப்படும். அதனால் முழு உண்மை ஒருவகையில் ஏக தேசஉண்மை களாயும், மற்றொரு வகையில் அவை அல்லாததாயும் இருப்பதாம். இதனையும் யோகிகள் எடுத்துக் கூறியுள்ளார். அவர் கூறியது,

'-யானையின் இயல்பு பற்றி ஒருவரை ஒருவர்
மறுத்துக் கலாய்க்கின்ற இவர்களில் ஒவ்
வொருவன் கூறுவது யானையின் ஒவ்வோர்
உறுப்பின் இயல்பே. ஆயினும்-வேழத்தின்
(யானையின்) இயல்பு-வேறு-என்று கண்ணுடையவன் உணர்வான்'

என்பதாகும். இதனால், 'சமய வாதிகள் கூறும் தத்துவங்கள் யாவும் சைவ சித்தாந் தத்தில் ஒவ்வோரளவில் அடங்குவனவாக, சைவ சித்தாந்தத்தின் தனி இயல்பு வேறாகும்' என்பது விளங்கும்.

இதனை வேறொரு வகையாகவும் விளக்கலாம்.

யானையை நிறுத்தி, அதன் உறுப்புக்களில் ஒவ்வொன்றையும் தனித் தனியாக நிழற் படம் எடுத்து, அந்தப் படங்களைப் பின்பு ஒரு சேர வைத்து ஒட்டி, 'இது தான் யானையின் நிழற் படம்' என்றால், அது முற்றிலும் உண்மையானதாகாது. யானை உருவம் முழுவதையும், ஒரே காலத்தில் ஒரே படமாக எடுத்து, 'இது தான் யானையின் படம்' என்பதுதான் நேரிய உண்மை, இது போலவேதான் சிறு நெறி பெருநெறிகளின் இயல்புகளையும் உணர்தல் வேண்டும்.

ஆராய்ச்சியும் அனுபூதியும்:

'சுருதி பற்றியும், உத்தி பற்றியும் ஆராயும் ஆராய்ச்சி உணர்விற்கு உண்மை ஏக தேசமாகவே (ஒருபுடையாகவே) விளங்கும்' என்பதும், 'திருவருளால் கிடைக்கப் பெறும் அனுபூதியால் உணரும் பொழுதே முழு உண்மை விளங்கும்' என்பதும் மேற் காட்டிய கதையைக் கொண்டு விளக்கப்படும் உண்மையாகும். இதனை யோகிகள்,

"ஆசான் திருவருள் பெறாதார்
தத்தம் உணர்விற்கேற்ப......
ஆராய்ந்து.........கூறி.........
கலாம் விளைப்பர்"

என்றார். 'ஒன்றையொன்று ஒவ்வாத சமய நூல்கள் ஆராய்ச்சியுணர்வினின்று எழுந் தவை' என்பது கருத்து.

"சமய வாதிகள் தத்தம் மதங்களே
அமைவ தாக அரற்றி மலைந்தனர்"

என்னும் திருவாசகமும்,[1]

1 போற்றித் திருஅகவல்-51, 52

''ஒன்றே பொருள் என்னின் வேறென்ப; வேறென்னின்
அன்றென்ப ஆறு சமயத்தார்''[1]

என்னும் திருவள்ளுவ மாலையும் இங்கு நினைக்கத் தக்கன.

''கேளாம் புறம்'' என்றதில், 'புறன்' என்பதை யோகிகள், இரட்டுற மொழிதலாய் நின்று, 'புறச்சமயத்தார் மொழி' எனவும், 'புறங் கூற்றுமொழி' எனவும் இரு பொருளைத் தருவதாக உரைத்தார். ஒருவரை அவர் இல்லாத இடத்தில் இகழ்ந்து கூறும் மொழியே புறங்கூற்று மொழியாகும்.

புறச் சமயத்தார் நேர் நின்றே இகழ்ந்துரைப்பார். ஆகவே, 'புறங்கூறுபவர் அகச் சமயத்தாரே' என்றார் யோகிகள்.

சமயங்களின் வகை

சித்தாந்த சைவம் அல்லாத பிற சமயங்களை, 'புறச் சமயம், அகச் சமயம்' என இரண்டாகவே வகுத்துக் கூறலாமாயினும், அவற்றுட் புறச் சமயங்களை, **''புறப் புறச் சமயம், புறச்சமயம், அகப்புறச் சமயம்''**-என மூன்றாக வகுத்துக் காட்டினார் யோகிகள். அவற்றை அவர், **'முக்கூற்றுப் புறச்சமயங்கள்'** என்பார்.

'-புறச்சமயங்கள்-என ஒன்றாகக் கூறற்பாலனவற்றை அவற்றிடையுள்ள வேறுபாடு பற்றி மேற் கூறியவாறு மூன்றாகவும் பகுத்துக் கூறலாம்' என்பதற்கு யோகிகள் இலக்கண நூல்களில் பொருளிலக்கணம் கூறப்பட்டுள்ள முறையை எடுத்துக் காட்டாகக் காட்டினார்.

தொல்காப்பியம் பொருள்களை 'அகப் பொருள், புறப் பொருள்' என இரண்டாகவே வகுத்து இலக்கணம் கூறிற்று. ஆயினும், **'பன்னிரு படலம்'** என்னும் ஒரு பழைய இலக்கண நூல், புறப் பொருள் ஒன்றை மட்டுமே கூறுவதாய் அமைந்தது. அந்தப் புறப் பொருளை அது 'புறப்புறம், புறம், அகப்புறம்'-என மூன்றாக வகுத்து இலக்கணம் கூறிற்று[3] அதனை யோகிகள் இங்குத் தமது கொள்கைக்கு

---

1 வெண்பா-9

2 பன்னிரு படல நூல் 'அகத்தியர்க்கு மாணாக்கராய் இருந்த பன்னிருவராலும் செய்யப்பட்டது' என்பதும். 'அவற்றுள் முதற்படலமாகிய வெட்சிப் படலம் முதல் மாணாக்கராகிய தொல்காப்பியராலே செய்யப்பட்டது' என்பதும் மரபுவழிச் செய்திகள். அந்த நூல் இப்பொழுது கிடைக்கவில்லை. அதன் வழிநூலாக, 'ஐயனாரி தனார்', என்பவர் செய்த 'புறப் பொருள் வெண்பாமாலை' என்பதே இப்பொழுது கிடைக்கின்றது. அதைக் கொண்டு பன்னிரு படலத்தின் அமைப்பை நாம் ஒருவாறு உணர முடிகின்றது.

எடுத்துக்காட்டாகக் கூறினார்.

'பன்னிருபடலம் - புறப் பொருள் - என்ற ஒன்றையே மூன்றாகப் பகுத்து இலக்கணங் கூறியது தொல்காப்பியத்திற்கு முரணாவது அன்று என்பது, பன்னிரு படலத்தின் முதற் படலத்தைத் தொல்காப்பியரே செய்தமை பற்றி அறியப்படும் என்பது யோகிகள் கருத்து. அதனால், 'பன்னிரு படலம் தொல்காப்பியத்திற்கு மாறானது' எனக் கூறுகின்றவர்க்கு அவர் இங்கு மறுப்பும் கூறினார்.

"இஃதறியாதார் தொல்காப்பியமும்
பன்னிருபடலமும் தம்முள்
முரணுவனவாகக் கருதி, அவற்றுள்
ஒரு நூலையே பற்றி, மற்றொன்றனை
இகழ்வர்"

என்பது அம் மறுப்பு. (பன்னிரு படலத்தை மறுக்கின்றவர்கள் **தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்கள்**. ஆயினும், தொல்காப்பியத்தை மறுக்கின்றவர்களை 'இன்னார்' என நாம் அறிய முடியவில்லை.)

வகைப்பாட்டிற்கு அடிப்படைக் காரணம்

சமயங்களை யோகிகள் மேற் கூறியவாறு நான்காகப் பகுத்தற்குரிய அடிப் படைக் காரணத்தைக் கூறியுள்ளார்.

"சித்தாந்த சைவம் வேதத்தையும், சிவாகமத்தையும்
முற்றும் பிரமாணமாகக் கொண்டு, அவைகளிற் கூறப்பட்ட
பொருளியல்புகளை அவ்வாறே கொள்கின்றது".

1. "பிற சமயங்களில் சில, அந்த இரு நூல்களையும்
-பிரமாண நூல்கள் அல்ல - என இகழ்கின்றன.
அதனால் அவை புறப்புற நிலையில் உள்ளனவாம்"
"அவை - உலகாயதம், நால்வகைப் பௌத்தம்,
ஆருகதம் - என்னும் ஆறுமாம்"
"நால்வகைப் பௌத்தங்களாவன - **மாத்திமிகம்**
யோகாசாரம், வைபாடிகம் சௌத்திராந்திகம்" - என்பன.

2. "சில சமயங்கள் வேதத்தை உடன்பட்டுச் சிவாகமங்களை இகழ்கின்றன.
அவை **புறநிலையில்** உள்ளனவாம்.

அவை - **தருக்கம், மீமாஞ்சை, ஏகான்ம** வாதம், **சாங்கியம், யோகம், பாஞ்சராத் திரம்** - என்னும் ஆறுமாம்".

3. "சில சமயங்கள், வேதம், ஆகமம் இரண்டையும் பொதுவாகத் தழுவி, வேறு வேறு நூல்களைச் சிறந்த பிரமாண நூல்களாகக் கொள்கின்றன." (அந்நூல் கள் '**தந்திரங்கள்**' எனப்படுவன.) ஆகவே, அவை **அகப்புறநிலையில்** உள்ளன.

''அவை - **பாசுபதம்**, மாவிரதம், காபாலம், வாமம், **வைரவம், ஐக்கிய வாத சைவம்**'' - என்னும் ஆறுமாம்.

4. ''சில சமயங்கள் வேதாகமங்களையே பிரமாண நூல்களாகக் கொள்ளினும் அவற்றின் உண்மைப் பொருளை மாறுபடக் கூறுகின்றன.'' அதனால் அவை **அகநிலையில்** உள்ளன.

''அவை - **பாடாண வாத சைவம், பேத வாத சைவம், சிவ சம வாத சைவம், சிவ சங்கிராந்த வாத சைவம், ஈசுர அவிகார வாத சைவம், சிவாத்துவித சைவம்** - என்னும் ஆறுமாம்.''

(குறிப்பு:- ''சிவாத்துவித சைவம், - நிமித்த காரணமே காரியமாய்ப் பரிணமிக்கும்'' - எனக் கூறுதலால் அது - **நிமித்த காரண பரிணாம வாத சைவம்** - என்றும் சொல்லப்படும். 'காரியமாய்ப் பரிணமிப்பது உபாதான காரணம்' என்பது எல்லார்க்கும் உடன்பாடு ஆகலின், சிவாத்துவித சைவம் - **நிமித்தோபாதான காரண சைவம்** - என்றும் சொல்லப்படும்.)

இங்ஙனம் கூறி வந்த **நாலாறு இருபத்து நான்கு** சமயங்களையும் கடந்து, அவற்றிற்கு மேலாய் உள்ளது **சித்தாந்த சைவம்**. இது வேதாகமங்களையே பிரமாண நூல்களாகக் கொண்டு, அவற்றின் பொருளை உள்ளவாறு உரைக்கின்றது.

புறம் ஆதற்குக் காரணம்:

'வேதம் சூத்திரம் போன்றிருப்பதால் அதன் பொருள் பலவாறாய்த் தோன்றும்; ஆதலால் அப்பொருளைப் பாடியம் போல உள்ளவாறு வரையறுத்துணர்த்துவன சிவாகமங்களே' என்பது முன்பே சொல்லப்பட்டது. அம் முறைமை உணராமையால் சிவாகமத்தை அறவே விலக்குவனவும், பொதுவகையாற் கொண்டு சிறப்பு வகையால் கொள்ளாதனவும் ஆகிய சமயங்கள் யாதேனும் ஒரு வகையில் புறச் சமயங்களேயாகின்றன.

அகச் சமயங்கள் சிவாகமங்களைச் சிறந்த பிரமாணமாகக் கொள்வனவாயினும், அவற்றின் உண்மைப் பொருளை உணராமையால் சித்தாந்த சைவத்திற்கு வேறாகின்றன.

சைவாகமங்களின் வழிப் பொருளியல்பை உணருமிடத்து **ஆறு பொருள்கள் தோற்றக் கேடுகள் இன்றி என்றும்** உள்ள **பொருள்களாகும்**. அவை **பதி, பசு, பாசங்கள் நான்கு**.

பாசங்கள் நான்காவன **ஆணவம், கன்மம், சுத்த** மாயை, **அசுத்த** மாயை என்பன. (பதி - இறை, பசு - உயிர், பாசம் - தளை.)

என்றும் தோற்றக் கேடுகள் இன்றியிருப்பதால் இவை, **'அனாதி நித்தியப் பொருள்கள்'** எனப்படுகின்றன. இந்த ஆறினையும் 'அனாதி நித்தியப் பொருள்' என்று கொள்வதில் சிறிதேனும் வழுவுகின்ற சமயங்கள் புறச் சமயமாகும்.

ஐக்கிய வாத சைவம் சைவமாயினும், அதனை அகச் சமயங்களுள் வையாது அகப்புறச் சமயங்களோடு ஒன்றுபடுத்திக் கூறியதற்கும் மேற்கூறியதே காரணமாகும்.

அகச் சமயங்கள் ஆறாகும் முறை:

சித்தாந்த சைவத்திற்கு வேறாக, **'சுத்த சைவம்'** என்பது ஒன்று சொல்லப்படுகின்றது. 'அது சிவாத்துவித சைவமே' எனச் சிலர் கருதுகின்றனர். அதற்குக் காரணம் சிவப்பிரகாசத்தில் சித்தாந்த சைவம்,

"நிலவுல காயதாதி நிகழ்சிவாத் துவிதாந் தத்துக்
குலவினர் அளவ ளாகாகக் கொள்கையது" [1]

எனச் சிவாத்துவித சைவத்தையே இறுதியாகக் கூறி, அதற்கு மேல் சித்தாந்த சைவத்திற்கு வேறாக எதனையும் கூறாமையேயாகும்.

சிவப்பிரகாசத்துள் அவ்வாறு கூறியிருப்பினும், சங்கற்ப நிராகரணத்துள் சிவாத்துவித சைவத்திற்குப் பின் **'சைவம்'** என்றே ஒன்று குறிப்பிட்டு மறுக்கப் பட்டுள்ளது. அந்தச் சைவத்தை 'சுத்த சைவம்' என்பதைத் தவிர வேறு வழியில்லை,

ஆகவே, 'சுத்த சைவத்திற்குச் சித்தாந்த சைவத்தோடு உளதாகிய வேற்றுமை மிக நுண்ணியது ஆகையால் அவ் வேற்றுமையைப் பாராட்டாமல் அதனைச் சித்தாந்த சைவமாகவே அடக்கிச் சிவப்பிரகாசம் வேறு கூறவில்லை' எனக் கொண்டு 'சிவாத்து விதம் சுத்த சைவம் அன்று; சுத்த சைவம் வேறு' என்றார் யோகிகள்.

(குறிப்பு:- எல்லா வகைச் சமயங்களையும் ஆறு ஆறாகவே கூறியிருத்தல் மேற் காட்டியவற்றை நோக்கினால் விளங்கும். அதற்குக் காரணம், **'ஆறு சமயங்கள்'** என்பது தொன்று தொட்ட வழக்காய் இருத்தலேயாகும்.)

இனிச் சுத்த சைவத்தைப் பற்றி யோகிகள் இரண்டாவதாக ஒரு கருத்தைக் கூறியுள்ளார். அஃதாவது,

'சிவப்பிரகாசம், சங்கற்ப நிராகரணம் இரண்டிலும் கூறப்பட்ட முறையை விடுத்து, பாடாணவாத சைவத்திற்கும், பேத வாத சைவத்திற்கும் இடையே உள்ள வேற்றுமை மிக நுண்ணியது ஆதலால், பேத வாத சைவத்தைப் பாடாணவாத சைவத்துள் அடக்கி, சிவாத்துவித சைவத்தற்குப் பின் இறுதியில் சுத்த சைவத்தை வைத்து எண்ணி, - அகச் சமயம் ஆறு - என்றும் கூறலாம்' என்பது.

ஐக்கிய வாத சைவம் பற்றிய ஆராய்ச்சி:

சிவஞான சித்தியாரில்,

---

1 செய்யுள் - 99

''மெய்தரு சைவ மாதி இருமூன்றும் வித்தை யாதி
எய்துதத் துவங்கள் ஏயும்'' [1]

எனக் கூறப்பட்டது. இதில், **''மெய்தரு சைவம்''** என்பதற்கு, 'மேற்கூறிய ஆறு பொருள்களின் உண்மையைக் கொள்கின்ற சைவம்' என்றும், **''ஆதி''** என்பதற்கு, 'தலையாய சைவம்' என்றும், பொருள் கூறி, 'சைவத்தை ஆசிரியர் இங்ஙனம் சிறப்பித்துக் கூறியது **ஐக்கிய வாத சைவத்தை விலக்குதற் பொருட்டே'** என்றும் யோகிகள் அச் செய்யுள் உரையில் கூறினார்.

இன்னும் அவ்வுரையில் அவர்,

''மூல மலம் நீங்கிய முத்தர்க்கன்றி (ஏனையோர்க்குச்) சுத்த தத்துவ புவனங்களில் எய்துதல் கூடாமையின், அவருக்கு (மூலமலத்து உண்மை கொள்ளாத ஐக்கியவாத சைவர்க்கு) முத்தித் தானம் மோகினிக்கு மேல் சுத்த வித்தைக்குக்கீழ் விஞ்ஞானாகலர்க்குரிய தானமே'' என்றும் கூறினார்.

மேற்காட்டிய சிவஞான சித்திச் செய்யுளில், ''வித்தை'' என்றது சுத்த வித்தையை. சுத்த தத்துவங்கள் சுத்த மாயையின் காரியங்களாகும்.

(குறிப்பு:- யாழ்ப்பாணத்து ஆறுமுக நாவலர் போல யாழ்ப்பாணத்தினின்றும் தமிழ் நாட்டிற்கு வந்து சிதம்பரத்தில் தங்கித் தமிழ்ப் பணி சைவப் பணிகளைச் செய்த மற்றொரு பெரியவர் **சபாபதி நாவலர்**. அவர் **'திராவிடப் பிரகாசிகை'** என ஓர் உரைநடை நூல் எழுதியுள்ளார். அதில், '- **ஐக்கிய வாத சைவம் – என்பது வீர சைவமே'** என எழுதியுள்ளார்.

அது நிற்க, இவ் யோகிகள் 'அகச் சமயம்' எனக் கூறிய பாடாண வாத சைவம் முதலிய சைவங்கள் உமாபதி தேவர் அருளிச் செய்த 'சங்கற்ப நிராகரணம்' என்னும் நூலில் அவற்றின் கொள்கை பற்றி வேறு வேறாகக் காணப் படுகின்றனவேயன்றி, ஒழுக்கத்தினாலும், பழக்க வழக்கங்களினாலும் வேறுபட வில்லை; ஆயினும் தமக்கென வேறு ஒழுக்கங்களையும், பழக்க வழக்கங்களையும் உடையவர்களாய் இருப்பவர்கள் வீர சைவர்களே. ஆயினும் அவர்களை, 'ஐக்கிய வாத சைவர்' எனச் சபாபதி நாவலர் அவர்கள் எப்படி இனம் பிரித்தார் என்பது தெரியவில்லை.

தமிழ்நாட்டில், சைவர்கள் உட்படப் பலராலும் போற்றப்பட்டு விளங்குபவர் **நல்லாற்றூர்த் துறை மங்கலம் சிவப்பிரகாச அடிகள்**. இவர் தமிழில் பல அரிய நூல்களைச் செய்திருத்தல் பலரும் அறிந்தது. அவற்றுள் **தருக்க பரிபாஷை, வேதாந்த சூடாமணி, சித்தாந்த சிகாமணி** – என்பவை தத்துவ நூல்கள், அவற்றுடன் வட மொழியில் உமாபதி தேவர் செய்துள்ள, 'சதரத்தின மாலை' என்னும் தத்துவ நூலைத் தமிழில், 'சதமணி மாலை' என மொழிபெயர்த்துள்ளார். அது மொழி பெயர்ப்பேயன்றி அவரது தனி நூலன்று.

இவ்வடிகள் இயற்றிய நூல்களை, **'பத்தி நூல்கள், தத்துவ நூல்கள்'** என

---

1 **சுபக்கம் – சூ.2,123**

இரண்டாகப் பிரித்துக் காணின், பத்தி நூல்களில் இவர் ஆணவ மலத்தின் உண்மையை வலியுறுத்திப் பேசியுள்ளமை காணப்படுகின்றது. ஆயினும், அவரது தனித் தத்துவ நூல்களில் அத்தகைய கருத்துக் காணப்படவில்லை.

அவர் இயற்றிய நூல்களில் **'பிரபு லிங்க லீலை'** என்பது ஓர் இனிய சிறுகாப்பியம். அது தத்துவக் கொள்கையைக் கதைப் போக்காக விளக்குவது. அதிலும் ஆணவத்தின் உண்மைக்கு இடம் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

யோகிகள், 'ஐக்கிய வாத சைவர் சாங்கியர் போல இருபத்து நான்கு தத்துவங்களைக் கொள்வதோடு அமையாமல், அதற்கு மேலும் ஏனைய சைவர்கள் போலப் பன்னிரண்டு தத்துவங்களைக் கூட்டி, **முப்பத்தாறு தத்துவங்களைக் கொள்பவர்களாக** இங்குக் குறித்துள்ளார். அந்த ஒரு நிலைமையும் சிவப்பிரகாசரது தத்துவ நூல்களில் காணப்படவில்லை. இவருக்கு முற்பட்ட **திருவண்ணாமலைச் சிவப்பிரகாசர் செய்த 'அத்துவித வெண்பா'** என்னும் வீரசைவநூலில் அவ்வாறு காணப்படுகின்றது.

இதற்கிடையில் மற்றொன்றை நினைவு கூர்தல் வேண்டும், அஃதாவது, **வீர சைவம் தோன்றியது கன்னட நாட்டில்.** பின்பே அது தமிழ்நாட்டில் பரவியது. இன்றைய நிலையில் தமிழ்நாட்டு வீர சைவத்திற்கும், கன்னட நாட்டு வீர சைவதிக்கும் இடையே வேற்றுமைகள் பல உள்ளன. இலிங்க தாரணத்தை எப்பொழுதும் இடைவிடாது உடைமையே எல்லா வீர சைவத்திற்கும் பொது அடையாளமாய் உள்ளது.

தமிழ்நாட்டு வீர சைவம் சித்தாந்த சைவ ஆதீனத்திலிருந்தே தோன்றியதாக திருவண்ணாமலைச் சிவப்பிரகாசரது வரலாறு கூறுகின்றது-

தமிழ்நாட்டு வீர சைவர்களில் சிலர், 'தங்கள் சைவம் **சிவாத்துவித சைவம்'** எனக் கூறுகின்றனர். சிலர், 'சித்தாந்தசைவமே' என்றும் கூறுகின்றனர்.

சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தில் இப்பொழுது தத்துவத் துறையில் உள்ள **டாக்டர் திரு. வை. இரத்தினசபாபதி அவர்கள்** தாம் எழுதிய **'வீர சைவம்'** என்னும் நூலில், ஆணவ மலத்தின் இயல்பினைத் தனியொருவகையாகக் கூறியிருத்தலைக் காணலாம்.

இவையெல்லாம் எவ்வாறாயினும், 'ஒழுக்கத்தில்' வாம மார்க்கமே சிறிதும் இல்லாமல், தத்துவக் கொள்கையில் முப்பத்தாறு தத்துவம் கொண்டு, சிவபிரானைப்பொது நீக்கி நினைந்து வழிபடுகின்றவர்களை, வாமமார்க்கத்தினராய்ச் சிவபிரானது இயல்பினை நன்கு உணராத – தத்துவக் கொள்கையில்லாத தாந்திரிக மதத்தவர்களோடு ஒப்ப வைத்துக்கூறுதல் 'பொருந்துவதுதானா' – என்பது ஆராய்ச்சிக்கு உரியதாகவே உள்ளது.

உமாபதி தேவர் தமது சங்கற்ப நிராகரணத்துள் சிவாத்துவித சைவத்தை, 'மேற்போக்கான கொள்கையில் சைவமாய் இருப்பினும், ஆழ்ந்த தத்துவக்

கொள்கையில் ஏகான்ம வாதமாகவே உள்ளது' என்பது படக்கூறி மறுத்துள்ளார். ஆயினும் அதனை அவர் பல சைவங்கட்கு மேலே உள்ளதாகவே வைத்து மறுத்துள்ளார். அதனால் யோகிகள் அதனை '**வாய்பாடு மாத்திரையால்** (சொல்லளவில்) சித்தாந்த சைவத்தினின்றும் வேறுபடுகின்றது' எனத் தழுவிக் கொண்டார்.

இனி, 'பாசுபதம்' முதலிய தாந்திரிக மதங்களைக் கூட நாயன்மார்கள் வேறாக எண்ணவில்லை' என்பது, 'சிறுத் தொண்ட நாயனார் **பைரவக் கோலத்தில்** வந்த சிவ பிரானைச் சிவனடியாராகவே கொண்டு பெரிதும் உவந்து வழிபட்டார்' என்பது, 'மானக்கஞ்சாற நாயனார் **மாவிரதியர் கோலத்தில்** வந்த சிவ பிரானைச் சிவனடியாராகவே கொண்டு மகிழ்ந்து வழி பட்டார்' என்பது முதலிய வரலாறுகளால் கொள்ளக் கிடக்கின்றது.

மேலும், திருநாவுக்கரசு நாயனார் திருவாரூர்ச் சிறப்பினை எடுத்தோதியருளிய "காண்டலே கருத்தாய்" என்னும் திருப்பதிகத்தில்,

"விரிசடை **விரதிகள்** அந்தணர்கள் **சைவர் பாசுபதர் காபாலிகள்** தெருவினிற் பொலியும் திருவாரூர் அம்மானே" எனவும் "முத்து விதானம்" என்னும் திருப் பதிகத்தில் "**வித்தகக் கோல வெண்டலை மாலை விரதிகள்**" எனவும் அருளிச் செய்தவற்றில் காபாலிகர், மாவிரதியர் முதலியோரையும் வேற்றுமையின்றி ஒரு பெற்றியராகவே வைத்துக் கண்டமை காணப்படுகின்றது. எனவே, 'சிவ பிரானை முதல்வனாகக் கொண்டு பொது நீக்கி வழிபடுவோர் யாவரும் தத்துவக் கொள்கையில் கருத்து வேறுபாடு உடையராயினும் சிவபிரானது திருவருளுக்கு உரியவரே யாவர்' என்பதே 'நாயன்மார்களது அருள்மொழி' எனக் கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

தந்துரை
சமயங்களின் கொள்கைச் சுருக்கம்

சமயங்களை மேற்காட்டியபடி நான்கு வகையாகப் பகுத்துக் கூறிய யோகிகள், அவற்றின் கொள்கைகளையும் சுருக்கமாகத் தந்துரைத்தார். அவற்றைக் கருத்து வகையில் காண்போம்.

I-புறப்புறச் சமயங்கள்

1. உலகாயதம்: – இது 'மக்கள் அடையத் தக்க பொருள், காணப்படுகின்ற இவ்வுலகமே; இதற்கு மேல் வேறொன்றில்லை' எனக் கொள்வது. ஆயதம் – அடையத் தக்க பொருள். 'புலனாகின்ற பொருள்களைத் தவிர, புலன் கடந்த பொருள் எதுவும் இல்லை' எனக் கூறுதலால் இது, 'நாத்திக மதம்' எனப்படுகின்றது. நாத்தி – இல்லை. நாத்திகம் – இல்லை என வழக்குரைத்தல்.

'அளவை (உண்மையை அறிதற்கு உதவும் கருவி – பிரமாணம்) ஆவது காட்சி ஒன்றே; அதற்கு வேறாகக் கூறப்படும் அளவைகள் யாவும் அளவைகள் ஆகா'.

'நிலம், நீர், தீ, காற்று – என்னும் நான்குமே உலகிற்கு மூலப் பொருள். ஆகாயம் பொருளன்று. அது வெறுமையே'.

'மேற்கூறிய மூலப் பொருள் நான்கும் தோற்றமும், அழிவும் இன்றி, என்றும் இருப்பன'.

'நிலம் முதலிய நான்கும் அறிவில்லாத பொருள்களேயாயினும், அவற்றின் கூறுகள் தம்முள் தக்கபடி ஒன்றாய் வேற்றுமையின்றிக் கலக்கின்ற கலப்பில் அறிவு தோன்றும்; அஃது எது போல எனின், பாக்கு, வெற்றிலை, சுண்ணாம்பு மூன்றும் ஒன்றாய்க் கலவையாகும் பொழுது அவைகளில் முன்பு இல்லாத ஒரு சிவப்பு நிற தோன்றுதல் போல்வதாம்'.

'எல்லா உயிர் வகைகளின் உடம்புகளும் நிலம்முதலிய நாற் பூதங்களின் கூறுகள் தம்முள் கலக்கும் கலப்பின் தன்மைக்கு ஏற்ப அமைகின்றன. அவ்வுடம்புகள் யாவும் தோன்றி, வளர்ந்து, முதிர்ந்து, பின் அழியும். உடம்புகளின் வளர்ச்சிக்கும், தளர்ச்சிக்கும் ஏற்ப அவற்றின்கண் உள்ள அறிவுகளும் வளர்தலும், தளர்தலும் உடையவாய் நின்று, உடம்பு அழியும் பொழுது தானும் அழிந்தொழியும்'.

எனவே, -உயிர் -எனப்படுவது, கலவைப்பொருளாகிய உடம்பில் அமைந்த ஒரு தன்மையேயன்றி, உடம்பிற்கு வேறாய்-உயிர்-என்று தனியே இல்லை. ஆகையால், ஓர் உயிரே பல பிறப்புக்களை எடுப்பதும், பின்பு இறப்பதுமாய் உழலும்-என்றல் மயக்க உரையேயாகும்'.

'உலகத்தில் உயிர்கள் தம்மால் தவிர்க்க முடியாது அடைகின்ற துன்பங்களும், அவை எதிர்பாராத வகையில் அவற்றிற்குக் கிடைக்கின்ற இன்பங்களும் உலகத்தின் தன்மையால் தாமே இயல்பாய் விளைவன அன்றி, -அவற்றிற்கு அவ்வுயிர்கள் முற்பிறப்பிற் செய்த வினையே காரணம்-என்றலும், -அங்ஙனமாகவே, உயிர்கள் இப்பிறப்பிற் செய்கின்ற நல்வினை தீவினைகள் அடுத்த பிறப்பில் அடையும் துன்ப இன்பங்கட்குக் காரணமாய் நிலைத்து நிற்கும்-என்றலும் கற்பனைக் கருத்துக்களே'.

'-உலகத்தையும், உயிர்களையும் கடவுளே படைக்கின்றான்-என்பது உண்மையாயின், அந்தக் கடவுளைக் கண்டவர் யாராயினும் இருத்தல் வேண்டும். -கண்டவர்கள் இருந்தார்கள் – என்பனவெல்லாம் கதைகளில் கேட்கப்படுகின்றனவேயன்றி, அத்தகையோர் இன்று காணப்படுகின்றார்களா? இல்லை.'

'உலகத்தில் சோம்பல் இன்றி எந்த வகையிலோ அறிவோடும், ஆற்றலோடும் முயற்சி செய்பவர்கள் செல்வத்தை ஈட்டி, அதனால் இன்பத்தை அடைதலும், அவ்வாறின்றிச் சோம்பிக் கிடப்பவர் வறுமையடைதலும் இயற்கை. ஆகவே, -செல்வ வறுமைகட்கு அவரவர் முற்பிறப்பிற் செய்த புண்ணிய பாவங்களே காரணம்-என்றலும் கற்பனைப் பேச்சுக்களே.'

'-சுவர்க்கம் உண்டு, நரகம் உண்டு, மோட்சம் உண்டு -என்றால், இளமைக் காலத்தில் நல்லுடலோடு அழகிய இளைய மங்கையரோடு கூடிக் களித்து வாழ்வதே சுவர்க்கமும், எக்காரணத்தாலேனும் மகளிர் இன்பமேயன்றி, உண்டி உறையுள் முதலியனவும் இன்றி நிச்சல் நிரப்புடையவராய் (நித்திய தரித்தரராய்)த் துன்புறு

வதே நரகமும், உடல் அழிந்தொழிவதே மோட்சமும் ஆகும்[1]. இவைகளைத் தவிர- வேறு சுவர்க்கம், நகரம், மோட்சம் என்பன உள்ளன - என்பதற்கு உண்மைச் சான்று யாதும் இல்லை'.

'அறிவை மட்டும் உடையராய்த் தொழில் செய்வதற்குரிய உடல் உரமோ உள்ள உரமோ இல்லாதவர்கள் எழுதி வைத்தனவே தருமங்களை மிகச்சிறப் பித்துக் கூறும் நூல்கள்'.

'சாலை அமைத்தல், சோலை அமைத்தல், தண்ணீர்ப் பந்தல் வைத்தல், சாலை ஓரங்களில் கிணறு அமைத்தல், குளம் அமைத்தல் முதலியவற்றைச் சிறந்த அறங் களாகக் கூறும் நூல்கள் பெரும்பாலும் அயலிடங்கட்குப் பயணம் செய்வர்களாலும் ஓ் ஊரின்றிப் பல ஊர்களிலும் திரிந்தே வாழ்பவர்களாலும் எழுதப்பட்டன'.

'இவ்வாற்றால், இவ்வுலகில் தம் தம் நாட்டு அரசியல் முறைகளுக்கு உட்பட்டுத், தொழில் செய்து பொருள் ஈட்டி இன்பமாக வாழ்தலே அறிவுடையோர் செயலா கும். தொழில், வாணிகம், வாழ்க்கை முறை இவைகளில் நல்லோர் காட்டிய நெறி முறையில் நிற்றல் மக்கள் தன்மைக்கு இன்றியமையாததாகும்'.

'புலன்களுக்கு அகப்படும் பொருள்களே பொருள்கள். -புலன்களுக்கு அகப்படாத பொருள் உண்டு - என்றல் மயக்க உரை' என்பதால் இம்மதத்தின் வழக்குரை **காட்சி வாதம்**' எனப்படுகின்றது.

'-ஒவ்வொரு மதத்தையும் ஒவ்வொருவர் முதல் நூல் செய்து உண்டாக்கினார்'- என்பதே மதங்களைப் பற்றிய பொதுக் கருத்து. அதன்படி,-'**பிருகற்பதி**' அல்லது '**வியாழன்**' என்னும் தேவ குருவே உலகாயத மதத்திற்கு முதல் நூல் செய்து அதனை உண்டாக்கினார்- என்று சொல்லப்படுகின்றது.

ஆயினும், 'அந்த நூலின் பெயர் யாது? அ்·.·து எங்கே வழக்கில் இருக்கின்றது? அல்லது இருந்தது? என்னும் வினாக்கட்கு விடை காண இயலவில்லை.

கந்த புராணத்தில் தேவ காண்டத்துள் பின்வருமாறு ஒரு வரலாறு காணப்படுகின்றது.

---

1 சித்தாந்த நூல்களில் 'உலகாயதருக்கு முத்தியாவது மகளிர் இன்பமே' எனக் கூறப்படுகின்றது. அஃது அவ்வின்பமே அவர்கட்குப் பேரின்பமாம்; என்னும் கருத் துடையது.யோகிகள் இப்பாடியத்தில், 'உடம்பு நசித்தலே உலகாயதர்க்கு முத்தி எனக்கூறுதல் 'அதுவே அவர்க்கு முடிந்த நிலை என்னும் கருத்துடையது.

சிவநெறிப் பிரகாசத்திலும் கீழ்காணுமாறே கூறப்படுகின்றது:

''..........சாருவாகன்
..........பொருளைத் தேடிச்
சிற்றிடையா ருடன்வாழ்தல் சுவர்க்கம்; தேரில்
இவ்வகை யிலாததுவே நரகம்; முத்தி
யென்பது வாயுப்பிரிய இறத்தல் உணர்வு......என்றே
அறைந்திடுவன்'' செய்யுள்-194, 95

'முருகப் பெருமான் சூரபதுமன் முதலிய அசுரர்களை அழித்துத் தேவர்களைச் சிறைமீட்டுப் பழைய படியே தேவ லோகத்தில் குடியேற்றிய பின்பு தேவேந்திரன் தான் பட்ட துன்ப வாழ்க்கையில் வெறுப்புக் கொண்டவனாய்த் தேவ குருவை அழைத்துத் தான் துறவு நிலையை அடையப் போவதாகவும், அந்நிலையில் தான் உணர வேண்டிய தத்துவப் பொருள்களை உபதேசித்தருளும்படியும் தெரிவித்து அவரை வேண்டினான்'.

'துறவு நிலையை அடைந்தோர் அந் நிலையில் நிற்க மாட்டாது மீண்டும் உலக வாழ்க்கையில் புகுதல், துறவு நிலையை மேற் கொள்ளாது விடுத்தலினும் பெருங்குற்றமாகும். இந்திரனுக்கு அது பொழுது தோன்றிய ஒரு வைராக்கியம் துன்ப அனுபவம் மறக்கப்படாத ஒரு நிலையில் தோன்றியது. ஆகவே, அந்த வைராக்கியம் நிலைத் திருப்பதன்று. -மாயான வைராக்கியம் -முதலாகச் சில நிலையில்லாத வைராக்கியங்களைச் சொல்வதுண்டு; அவைகள் போலவே இந்திரனது வைராக்கியமும் நிலையில்லாத வைராக்கியமேயாகும்'.

'உண்மை வைராக்கியம், உலகத்தினது நிலையாமையையும், அதன் இழிந்த நிலையையும் உள்ளவாறு உணர்வதனால் உண்டாகின்ற உவர்ப்பால் தோன்றுவதாகும். அவ்வாறு தோன்றிய உண்மை வைராக்கியம் உடையவர்களே துறவு நிலையில் வழுவாது நிற்க இயலும். இந்திரனுக்கு அத்தகைய நிலை இல்லை' என்பதை உணர்ந்த தேவ குரு, -அதனை அவனுக்குச் சொல்வதனால் பயன் விளையாது என்று கருதி, -உலகாயதக் கொள்கையே உண்மைத் தத்துவம்—என்று அவனுக்கு விரித்துரைத்தார்.

அஃதாவது, 'எடுத்த பிறப்பில் அது கொண்டு துய்த்தற்காவனவாகிய இன்பங்களைக் கூடிய அளவில் நிரம்பத் துய்ப்பதைத் தவிர, உடம்பு போனபின்பு வருகிற இன்பம் எதுவும் இல்லை' என்று அழுத்தந் திருத்தமாகக் கூறினார். அது கேட்ட இந்திரன் தேவ லோக ஆட்சிப் பொறுப்பைத் தன் மகன் சயந்தனிடம் ஒப்படைத்து விட்டு, இந்திராணியோடு கூடி இன்பம் நுகர்தலையே தனது தொழிலாகக் கொண்டு விட்டான்!

இப்படிப்பட்டவன் எவ்வாறு துறவு நிலையில் நிற்க இயலும்!

தேவகுரு இவ்வாறு சொல்லிய பொழுது இந்திரனுக்கு உண்மையில் துறவுள்ளம் தோன்றியிருந்தால், 'இவர் இன்று நம்மைச் சோதிப்பதற்காக இப்படிச் சொல்லுகின்றாரா? அல்லது உண்மையிலேதான் இவ்வாறு சொல்லுகின்றாரா'- என்று ஐயுற்றிருக்க வேண்டும். சோதிப்பதற்காகச் சொல்வது போலத் தோன்றினால். 'ஐயா என்னைச் சோதிக்காதீர்கள்; உண்மையைச் சொல்லுங்கள்' என்று கேட்டிருக்க வேண்டும். அவர் உண்மையாகவே சொல்லுவதாக எண்ணினால், 'இவர் இருக்கட்டும்; வேறொரு நல்லாசிரியரைக் கேட்போம்' என்று அதற்கு முயற்சி செய்திருக்க வேண்டும்.

இரண்டும் இல்லாமல் இந்திராணியின் போகத்தில் ஆழ்ந்து விட்டான் என்றால், 'முன்பு அவனுக்குத் தோன்றிய வைராக்கியம் எவ்வளவினது' என்பதை நாம் புரிந்து கொள்ள முடியும்.

அதனை யறிந்துதான் தேவ குரு இந்திரனுக்கு மேற்கூறியவாறான உபதேசத்தைச் செய்தார்.

இவ்வரலாற்றினை அடிப்படையாகக் கொண்டே, 'உலகாயத மதத்திற்கு முதல் நூல் செய்தவர் பிருகற்பதி' எனக் கூறப்படுகின்றது போலும்!

நாத்திக மதம் உலகில் எந்த நாட்டிலும் உள்ளது. இந்த நாட்டிலும் உள்ளது. இதற்குக் காரணமாகப் பழைய ஒரு நூலைச் சுட்டுதற்கு இல்லை என்பது தெளிவு.

பௌத்த மதம்:

புத்தரால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட மதம் ஆதலால் அது, 'பௌத்த மதம்' என்றாயிற்று. 'புத்தர்' என்பது ஆதி புத்தரை, 'புத்தர்' என்பதற்கு, 'நிறைந்த ஞானம் உடையவர்' என்பதுபொருள்.

வரலாற்று முறையில் நாம், '-சித்தார்த்தர்-எனப்படுகின்ற கௌதம புத்தரே புத்த மதத்தைத் தோற்றுவித்தார்' என்று சொல்லி வருகின்றோம். (அஃதே உண்மை). ஆயினும், பௌத்த மதத்தவர் தங்கள் மரபு வழியாகச் சொல்லி வரும் வரலாறு வேறு. அஃதாவது,-

'உலகத்தில் எண்ணிறந்த மக்கள் பிறந்து, வாழ்ந்து, இறந்து கொண்டிருக்கும் நிகழ்ச்சிகளில் ஒருவர் எடுத்த பிறப்பில் நல்லுணர்வால் எல்லாவற்றையும் முழுதொருங்கு உணர்ந்து, பிறவித் துன்பத்தினின்றும் நீங்கி, முக்தியின்பத்தைப் பெற்றார். அதனால் அவரே 'புத்தர்' என வழங்கப்பட்டார். அவருக்குப்பின் உலகில் பல புத்தர்கள் தோன்றி வாழ்ந்தனர். அவர்களில் ஒருவரே **கௌதம புத்தர்.** ஆகவே, முதலில் குறிப்பிடப்பட்டவர் **'ஆதி புத்தர்'** எனப்படுகின்றார். அவர் தோன்றி வாழ்ந்த காலம் வரலாற்றுக்கு எட்டாதது'.

இவ்வாறு பௌத்தர்கள் தங்கள் மத வரலாற்றைக் கூறுகின்றனர். 'கௌதம புத்தர் போதி விருட்சத்தின் (அரச மரத்தின்) கீழ் இருந்து ஞானத்தைப் பெற்றார்' எனக் கூறப்படும் வரலாற்றை அவர்கள் ஆதி புத்தருக்கே ஆக்கிக் கூறுகின்றனர்.

ஆதி புத்தருக்கு நால்வர் மாணாக்கர் அமைந்தனர். (கௌதம புத்தர் வரலாற்றில் -ஐந்து பேர் மாணாக்கராக அமைந்தனர் -என வரலாற்றுத் துறையில் கூறப்படுகின்றது.)

(அ) **மாத்தியமிகமதம்:** அவருள் முதல் மாணாக்கர் 'மாத்திய மிகர்' எனக் காரணப் பெயர் பெற்றார். மாத்தியமிகர் – மத்திம நிலையை உடையவர்.

புத்த குரு (ஆதி புத்தர்) இவருக்குப் பின்வருமாறு தத்துவோபதேசம் செய்தார்:

'உலகத்தில் வகையினாலும், விரியினாலும் அளவிடப்படாத பொருள்கள் நம்மால் அறியப்படுகின்றன. அவற்றுள் ஒன்றாயினும் என்றும் உள்ளதாய் நிலைத்திருப்பதில்லை, தோன்றுகின்றன; அழிகின்றன. ஆகவே, உண்மையாக அவற்றை உணர்ந்து கூறுமிடத்து, – உள்பொருள் - என்று கூறுவதா? –இல்பொருள்- என்று கூறுவதா? - உள்பொருளாயின், உள்பொருளுக்கு அழிவு உண்டாகாது. அழிவு உண்டாகுமாயின், அஃது உள்பொருளன்று'.

'இது பற்றி அந்தப்பொருள்களை - இல்பொருள் - எனக் கூறலாம் எனின், இல்பொருளாயின் ஒரு காலத்திலும் புலனாதல் கூடாது. –இல்பொருளாவது யாது– என்பார்க்கு, – ஒரு காலத்திலும், ஒருவாற்றாலும் புலனாகாத பொருளே இல்பொருள் - என்பதே விடை. அவை முயற் கொம்பு, ஆகாயத் தாமரை முதலியன. முயற் கொம்பு முதலியன போல எக்காலத்தும் புலனாகாது ஒழியாது, உலகப் பொருள்கள் ஒரு கால எல்லை அளவில் புலனாகியே நிற்பதால் அவற்றை, –இல்பொருள் - என்றல் பிழையாகும்'.

'இரண்டும் இவ்வாறாதல் பற்றி - அவையாவும், உள்ளனவுந்தாம்; இல்லனவுதாம் - எனக் கூறினால், மாறுபட்ட இரு தன்மை ஒரு பொருட்கு இயல்பாதல் இயலாது. செயற்கையால் ஒரு பொருள் வேறொரு தன்மையை அடையலாம். இயற்கையில் அவ்வாறாதல் கூடாது. 'நீரின் இயல்பு தட்பமோ, வெப்பமோ' என்றும், 'தீயின் இயல்பு வெப்பமோ தட்பமோ' என்றும் வினாவுவார்க்கு, அதன் அதன் இயல்பை ஒன்றாகக் கூறுவதே உண்மையான விடையாய் இருக்க முடியும். – இரண்டுந்தான் - என்று சொல்வது உண்மையாய் இருக்க இயலாது. இது பற்றித்தான் - மாறுபட்ட இரு தன்மைகள் ஒரு பொருட்கு இயல்பாய் இருத்தல் இயலாது- என்னும் வரையறை சொல்லப்படுகின்றது'.

(ஒரு பொருளின் தன்மையை ஒன்றாகக் கூறாது, 'இதுவுந்தான், அதுவுந்தான்' என்று இவ்வாறு பலவாகக் கூறுதல் **'அனேகாந்த வாதம்'** என்னும் குற்ற வாதமாகச் சொல்லப்படுகின்றது. 'சமணமதத்தினர் அனேகாந்த வாதம் கூறுபவர்' என்பதை அம்மதம் பற்றிக் கூறுமிடத்தில் காணலாம்.)

'இனி, ஒரு பொருட்கு மாறுபட்ட இரு தன்மைகளைக் கூறாது, – உள்ளனவும் அல்ல; இல்லனவும் அல்ல; வேறொரு தனித் தன்மையை உடையன எனக் கூறினால், – அந்தத் தனித் தன்மை யாது – என்பார்க்கு அதனை உணர்த்த வாராததலின், அதுவழக்குரையன்றாம். (இன்னும் - வேறொரு தன்மையைக் கூட உடையதன்று - என்ற வாதமும் சொல்லப்படுகிறது. அதுவும் மேற்கூறியதிலே அடங்குதல் காணலாம்.)

'ஆராயுமிடத்து உண்மை இவ்வாறிருத்தலால், உலகத்தார் உலகப் பொருள்களை உள்பொருளாக மதித்தல் ஒரு மயக்கமேயாகும்'.

மேற்கூறியவாறு 'இன்னது' எனச் சொல்ல இயலாத அப்பொருள்கட்குப் புத்தர் கூறிய பெயர் '**சூனியம்**' என்பது. சூனியம் – பாழ்.

'சூனியம்' அல்லது 'பாழ்' என்பதற்கு எல்லாரும் கொள்கின்ற பொருள் 'ஒன்றும் இல்லாமை' என்பது. ஆயினும் பௌத்த மதத்தினர் அவ்வாறு கொள்ளாமல், 'இன்னது-எனச் சொல்ல வாராத பொருள்' எனப் பொருள் கொள்கின்றனர்.

('இவ்வாறான வாதம் ஒரு விசித்திர வாதம்' என்பதைச் சொல்ல வேண்டுவதில்லை.

அனைத்துப் பொருள்கட்கும் புத்த மதம் கூறுகின்ற வாதத்தை **மாயா வாத மதம்**, 'மாயை' என்னும் பொருளுக்குக் கூறி, 'பரப்பிரமம் தவிர மற்றைய எல்லாப் பொருள்களும் மாயையின் தோற்றங்களே; அதனால் அவையும் அம்மாயையின் இயல்பை உடையனவே' எனக் கூறுகின்றது.

ஆயினும் புத்த மதம் கூறுகின்ற 'சூனியம்' அல்லது 'பாழ்' என்னும் பெயரைக் கூறாமல், '**அநிர்வசனீயம்**' என்னும் பெயரை அது கூறுகின்றது. அநிர்வசனீயம்- 'இன்னது' எனத் திட்டமாக வரையறுத்துச் சொல்லப்படாதது. எனவே இது தமிழில், 'சொல்லொணாதது' எனக் கூறுப்படுகின்றது.

இந்தப் பெயரைச் சமண மதம் தனது வாதத்தில் ஒரு புடையாகக் கொண்டு வழங்குகின்றது.)

மேற்கூறிய கொள்கைகளின் சுருக்கம்,

'எல்லாப் பொருள்களும் சூனியமே; அவற்றை உள்ள பொருள்களாகக் கருதுவது மயக்க உணர்வே' என்பதாகின்றது.

உணரப்படும் பொருள்களை, 'சூனியம்' என்றே வைத்துக் கொள்வோம். அவற்றை உள்ள பொருளாகப் பலருடைய உணர்வுகள் மதிக்கின்றன அன்றோ! அம் மதிப்பீடு தவறான மதிப்பீடாகவே இருக்கலாம். ஆயினும் அந்தத் தவற்றைச் செய்கின்ற உணர்வு, உள்ள பொருளாகத்தானே இருத்தல் வேண்டும்? அதையும் உள்ளடக்கி, 'எல்லாப் பொருள்களும் சூனியமே' என்றல் எவ்வாறு பொருந்தும்' என்னும் ஐயம் எழுவதும், அவ்வையத்தை மாணாக்கர் ஆசிரியரை வினாவி அதற்கு விளக்கம் பெற வேண்டுவதும் இயல்பாய் இருக்க, இம்மாணவர் அவ்வாறு செய்யாமையால் '**மாத்தியமிகர்**' எனப் பெயர் பெற்றார். ஆசிரியர் உபதேசத்தை இகழாமல் உடன்பட்டமையால் தலையாய தன்மையும், இன்றியமையாத விளக்கத்தை கேட்டுப் பெறாமல் விட்டமையால் கடையாய தன்மையும் உடைமை பற்றி இரண்டற்கும் இடையாய 'மாத்திய மிகர்' எனப் பட்டார்.

(ஆ) யோகாசார மதம்:

ஆதி புத்தர் தம் மாணாக்கர் நால்வருக்கும் மேற்கூறியவாறு உபதேசித்த பொழுது, ஒரு சாரார் மேற்குறித்த ஐயத்தை எழுப்பி வினாவி விளக்கம் பெற்றனர். அதனால் அவர்கள் **'யோகாசாரர்'** எனப் பெயர் பெற்றனர்.

ஆசிரியன் மொழி வழி நிற்றலை, **'யோகம்'** எனவும், தமக்கு எழும் ஐயங்களை எழுப்பி வினாவுதலை **'ஆசாரம்'** எனவும் கூறுதல் புத்த மத வழக்கு. அதனால் அவ்விரண்டும் உடையோர், 'யோகாசாரார்' எனப்பட்டனர்.

இவர்கள் வினாவியது:-

'பொருள்கள் - அகத்துள்ளவை, புறத்துள்ளவை - என இரண்டு வகையின. 'ஞானம்' ('அறிவு') எனப்படும் உணர்வு அகத்தே உள்ள பொருள்.ஏனையவெல்லாம் புறத்தே உள்ள பொருள்கள்.'

'அவற்றுள் புறப் பொருள்கள் அனைத்தையும் மேற்கூறிய நியாயத்தின்வழி - சூனியம் - என ஒப்புக் கொள்கின்றோம். அகப் பொருளாகிய ஞானமும் சூனியமாயின், உலகத்தில் மயக்க உணர்வே பெரும்பான்மையாக நிகழ்தலும், அவ்வுணர்வின் வழி எல்லாப் பொருள்களையும் உள்ள பொருள்களாக வைத்து அளவற்ற செயல்கள் செய்யப்படுதலும் எவ்வாறு கூடும்' என்பது.

யோகாசார வகையைச் சேர்ந்த மாணாக்கர் வினாவிய வினாவிற்கு ஆதி புத்தராகிய ஆசிரியர் கூறிய விடை வருமாறு:-

'- எல்லாப் பொருள்களும் சூனியமே - எனக் கூறிய பொழுது, - ஞானங் கூடச் சூனியமோ - என நீவிர் வினாவியது நேரியதொரு வினாவே. ஞானம் மட்டும் சூனியம் அன்று. அது தொடர்ந்து நிகழும் பொழுது தனக்கொரு பற்றுக் கோடில்லாமல் தானே, வட்டம், சதுரம், நெடுமை, குறுமை முதலிய பலவகை வடிவம் உடையதாய் நிகழும் இயல்புடையது. - பொருள் இன்றி ஞானமே எங்ஙனம் அவ்வாறு பலவகையாய் நிகழும் - எனின், கனவில் பொருள் இன்றியே ஞானம் பலவாறு நிகழ்கின்றதன்றோ! அது போல எல்லாமே கனவுதாம்.

ஞான நிகழ்ச்சி உள்ளே நிகழ்வதாயினும் வெளியே நிகழ்வது போலத் தோன்றுதல் தொன்று தொட்டு வரும் ஒரு மயக்கம்.

பலவகை வடிவில் தோன்றும் ஞானம் **சாகார ஞானம்.** அதுவே பந்தம்; கட்டு. அஃது ஒரு காலத்தில் ஒழியும். அப்பொழுது வடிவமின்றி நிகழும் ஞானம் **நிராகார ஞானம்.** ஞானம் நிராகாரம் ஆதலே 'மோட்சம்'.

(இ) சௌத்திராந்திக மதம்:

யோகாசாரருக்கு ஆசிரியர் கூறிய விடையைக் கேட்ட பின்பு மற்றொரு சாரார், 'புறப் பொருள்களை, - சூனியம் - என்றல் எவ்வாறு பொருந்தும்? - யான்

குடத்தைக் கண்டேன், ஆடையைக் கண்டேன் - என உணர்வு நிகழுமிடத்து - யான் - என்பது அகத்தைப் பற்றி நிகழும் உணர்வு; குடம், ஆடை - என்பன புறத்தைப் பற்றி நிகழும் உணர்வு, இரண்டையும் அகத்தில் நிகழும் ஞானமாகக் கூறுதல் எவ்வாறு பொருந்தும்? பொருந்தாது; ஆதலால், ஞானமாகிய அகப் பொருள் போல ஞானத்திற்குப் பற்றுக் கோடாகிய புறப்பொருள்களும் சூனியமாகாது, உள்ளனவே யாதல் வேண்டுமன்றோ' என வினாவினார். அவ்வினாவிற்கு ஆசிரியர் கூறிய விடை வருமாறு: -

'புறப் பொருள்களும் உள்பொருளேயாம். ஆயினும் அவை பொதுவாக நோக்கிச் சிறப்பாக ஆராய்ந்து, 'இஃது இன்னது' என நன்கு துணியும் அளவிற்கு நிலை பேறுடையன அல்ல. ஆகவே, 'இஃது இன்னது' என்னும் துணிபுணர்வு ஞானத்தில் உள்ளதேயன்றி, அன்ன பொருள்கள் புறத்தே இல்லாமையால் அவை 'சூனியம்' எனப்படுகின்றன.

'எல்லாப் பொருள்களும் ஒரு கணத்தில் தோன்றி, மறு கணத்தில் அழிவனவே யன்றி, யாதொரு பொருளும் மூன்றாவது கணத்தில் இருப்பதில்லை. முற்கணத்தில் தோன்றிய பொருள் பிற்கணத்தில் அழியும் பொழுது அந்த அழிவிலேயே மற்றொரு பொருள் தோன்றும். இவ்வாறு ஒன்றன் அழிவில் மற்றொன்று தோன்றுதல், சிறிதும் இடையறவின்றித் தொடர்ச்சியாய் முடிவின்றி நிகழ்ந்து கொண்டேயிருப்பது'.

'ஒன்றன் அழிவில் மற்றொன்று தோன்றுதல் எது போல எனின், விதையினது அழிவில் முளை தோன்றுதல் போல்வது'.

'ஒரு கணத்தில் தோன்றிய பொருளை ஞானம் பற்றுதலால் அந்தப் பொருள் மறு கணத்தில் அழியினும் அதனது பதிவு ஞானத்தில் இருக்கவே செய்யும். அந்தப் பதிவு அடுத்துத் தோன்றும் பொருளை உணர்கின்ற ஞானத்திலும் சென்று பற்றும். இஃது, ஒரு பொருளில் பற்றிய கத்தூரியின் மணம் அந்தப் பொருளைப் பற்றுகின்ற மற்றொரு பொருளிலும் சென்று பற்றுதல் போன்றது'.

'இங்ஙனம் பதிவுகளின் மிகுதியால் பொருள்கள் வளர்ச்சியுற்று நிலைத்திருப்பன போலத் தோன்றுகின்றன. பழம் பதிவுகள் வலுவிழந்து மறைதலால் பொருள்கள் தேய்வுற்று அழிந்தனவாக உணரப்படுகின்றன. எனவே, புறப்பொருள்கள் நிலைத்துள்ளன போலத் தோன்றுதல் மயக்க உணர்வேயாகையால், உண்மையில் அவை சூனியமே'.

('ஞானங்கூட இதற்கு விலக்கன்று' என்பதே முடிவான புத்த மதக் கொள்கை.)

ஒரு பொருளின் அழிவிலே மற்றொரு பொருள் தோன்றுதலால், 'முன்னர்த் தோன்றிய பொருள் பின்னர்த் தோன்றும் பொருளுக்குச் சார்பு' எனவும், 'அதனால் எல்லாப் பொருள்களும் தம் தம் சார்பிலே தோன்றும்' எனவும், 'இந்தச் சார்பாகிய உண்மையை உணராமையால் பொருள்களை நிலையுள்ளனவாக உணரும் மயக்க

உணர்வு உண்டாக, அந்த மயக்க உணர்வினால் ஆசை, கோபம் முதலியன தோன்றி ஞானத்தை அழிக்கின்றன' எனவும் புத்த மதத்தினர் கொள்வர்.

இந்தச் சார்பு உண்மையை உணர்தலின் சிறப்பையே திருவள்ளுவர்,
"சார்புணர்ந்து சார்பு கெடவொழுகின் மற்றழித்துச்
சார்தரா சார்தரு நோய்"[1]

என்னும் குறளில் கூறினார் என்பது **மணிமேகலைக் காப்பிய ஆசிரியர் கருத்து.**

பொருள்களின் தோற்றம் ஒன்றன்பின் ஒன்றாய் இடையறாது, தொடர்ந்து நிகழ்தலை, **'சந்தானம்'** என்பர். சந்தானம் – தொடர்ச்சி.

(எல்லாப் பொருள்களும் சூனியமே' என்னும் வழக்குரை 'சூனிய வாதம் எனப்படும்.

'பொருள்கள் யாவும் கணத்தில் தோன்றிக் கணத்தில் அழியும்' எனக் கூறும் வழக்குரை, **'கணபங்க வாதம்'** எனப்படும்.)

ஒருவன் ஒரு குடத்தைக் கண்டபொழுது அதனை, 'இது குடம்' என்று உணர்ந்தானாயின் அவன் அக் குடத்தைக் காண்பதற்கு முன்பே, 'குடம் – என்பது இப்படியிருக்கும்' என்பதை அறிந்திருத்தல் வேண்டும். இல்லையேல், குடத்தைக் கண்ட பொழுது, 'இது குடம்' என்னும் உணர்வு அவனுக்குத் தோன்ற வழியில்லை.

'எல்லாப் பொருள்களும் ஒரு கணத்தில் தோன்றி, மறு கணத்தில் அழிவனவே' என்பது நுணுக்கமான ஆராய்ச்சியால் நன்கு பெறப்படுவது ஆதலால், எந்தப் பொருளும் 'இது இன்னது' என ஆராய்ந்து துணியும் அளவிற்கு நிலைத்திருப்பன அல்ல. ஆகவே, உலகில் நிகழும் பொருள் உணர்வுகள் எல்லாம் அகத்தே நிகழும் ஞானத்தின் பதிவு நிகழ்ச்சிகளேயாகும்' என்பது இம்மதத்தின் கொள்கை.

'தம் தம் சார்புகளினின்று தோன்றிப் பின் அழியும் பொழுது தன் பதிவினை ஞானத்தின்கண் வைத்து விட்டு அழியும் புறப் பொருள், 'நிலம், நீர், தீ, காற்று' என நால் வகையின. இந்நான்கும் பரமாணு அளவினவே. இப்பரமாணுக்களின் தோற்ற ஒடுக்க நிகழ்ச்சிகள் பலவற்றின் பதிவுகள் ஒன்று சேர்தலால் அவை உலகில் காணப்படும் நிலம் முதலியனவாய் அமைகின்றன. எனவே, பதிவுகளின் தொகுதியே புறப்பொருளாய் நிற்றலால், நிலம் முதலிய நான்கும் **'புறச் சமுதாயம்'** எனப்படும். புறத்தில் அவை இல்லையாயினும் புறத்து உள்ளன போலத் தோன்றுதலால், 'புறச் சமுதாயம்' என வழங்கப்படுகின்றன. ('சமுதாயம், சமூகம், கூட்டம்' என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.)

('பரமாணுக்களின் சமூகமே பொருள்' எனக் கூறும் இப்புத்த மத வழக்குரை **'சமுதாய வாதம்'** எனப்படும்.)

---

1 திருக்குறள் – 359

'ஞான நிகழ்ச்சிகள்' **'சித்தம்'** எனவும், **'சித்தப் பகுதி'** எனவும் இருவகையில் அமைகின்றன. அவையும் பலவற்றது தொகுதியாலே அகத்தின்கண் நிற்றலின் **'அகச் சமுதாயம்'** எனப்படுகின்றன. எனவே, 'சித்தம், சித்தப் பகுதி' என அகச் சமுதாயம் இரண்டாம்.

'சித்தம், சித்தப்பகுதி-என்பவற்றிற்கு அடி நிலையாய் உள்ளவை ஐந்து. அவை **-உருவம், வேதனை, ஞானம், குறி, வாசனை-**என்பன, இவையும் தொகுதியாதலால் இவை **-பஞ்ச கந்தம்** - எனப்படுகின்றன. -கந்தம்- என்பதற்கும் -கூட்டம்- என்பதே பொருள்.

'ஓசை, ஊறு ஒளி, சுவை, நாற்றம் (சத்தம், பரிசம், ரூபம், ரசம், கந்தம்) என்பன **உருவக் கந்தங்கள்.** இவை புறச் சமுதாயமாயினும் அகத்தே உணரும் பொழுதே உளவாதல் பற்றி, 'அகச் சமுதாயம்' எனப்படுகின்றன.

'இனி, 'அகத்தே உள்ள நுண்ணுடல், உருவம் முதலியவற்றை உணர்கின்ற கண் முதலிய பொறி ஆற்றல்கள் இவற்றையே உருவக் கந்தம்' எனக் கூறினும் பொருந்தும்.

'- உருவக் கந்தம் - என மேற் கூறப்பட்ட ஓசை முதலியவற்றை உணரும் உணர்வே **'ஞானக் கந்தம்'.** இந்த ஞானக் கந்தம் வட்டம், சதுரம் முதலிய வடிவுடன் தோன்றின், 'சாகார ஞானக் கந்தம்' என்றும், அவ்வடிவங்களில் யாதும் இன்றி நிகழின், 'நிராகார ஞானக் கந்தம்' என்றும் சொல்லப்படும்'.

'இன்னும் சாகார ஞானம் - **பிரவிருத்தி** ஞானம் - என்றும், நிராகார ஞானம் - **ஆலய விஞ்ஞானம்** - என்றும் சொல்லப்படும்.'

(சாகாரம் - வடிவத்தோடு கூடியது; நிராகரம் - வடிவத்தோடு கூடாதது; ஆகாரம்-வடிவம்.)

'ஓசை முதலிய உணர்வுகள் அவ்வோசைமு தலியவனவாய் நில்லாது, இன்பம், துன்பம், பொதுமை என்னும் இவையாக நிகழ்வது **வேதனைக் கந்தம்,.** (வேதனை-அனுபவம்)

'எந்த ஒன்றையும் பெயர் வகையால் உணரும் உணர்வு **குறிக் கந்தம்.** குறி-பெயர். இனி - பெயர் முதலியவற்றால் பொருள்களைச் சிறப்பாக உணரும் சவிகற்ப உணர்வே குறிக் கந்தம் - என்றலும் பொருந்தும். இக் கொள்கையில் நிருவிகற்ப உணர்வு ஒன்றே ஞானக் கந்தமாகக் கொள்ளப்படும்'.

'முன்னர் நிருவிகற்பமாகவேனும், சவிகற்பமாக வேனும் நின்ற உணர்வு அவையே பற்றிப் பின்னும் தொடர்ச்சியாக நிகழ்தல் - **வாசனைக் கந்தம்** - எனப் படும் ('வாசனை' என்பதற்கு இங்கு 'செயற்பாடு' என்பது பொருள்.)

இப் பஞ்ச கந்தங்களின் தொகுதியே அக நிகழ்ச்சிகள்.

'இப் பஞ்ச கந்தங்களுள், 'உருவக் கந்தம் புறச் சமுதாயமே; ஏனை நான்குமே அகச் சமுதாயம்' என்னும் கொள்கையும் உண்டு.

உலகம் முழுதும் இந்த - அகச் சமுதாயம், புறச் சமுதாயம் - என்னும் இரண்டினுள் அடங்குவனவேயன்றி, இவற்றிற்கு வேறாக எதுவும் இல்லை.

இவ்வாறு, 'புறப் பொருள்கள் சூனியமாதல் எவ்வாறு' எனக் கேட்ட மாணாக்கருக்கு ஆசிரியர் விளக்கம் தந்தார். அதன்பின் அவர்கள், 'இப்படி அவ்வப்பொழுது மாணவர் ஐயுற்று வினாவும் வினாக்கட்கு விடை கூறி வரும் சூத்திரங்கள் எத்தனையில் முற்றுப் பெறுகின்றன' என்று வினாவினார். அதனால் அவர்களை ஆசிரியர், 'சூத்திரங்கட்கு அந்தம் (முடிவு) எது' என்று வினாவியதனால் நீவிர் '**சௌத்திராந்திகர்**' எனப் பெயர் பெறுக என்றார். அதனால் அவர்கள் அவ்வாறே பெயர் பெற்றனர்.

(ஈ) **வைபாடிக மதம்**: - யோகாசாரருக்கு, ஆசிரியர் மேற்குறித்தவாறு விளக்கம் தந்த பின், மற்றொரு சாரார், - 'புறப் பொருளை உணரும் உணர்வு காட்சியுணர்வு அன்று; கருதல் உணர்வே - அஃதாவது-பிரத்தியட்ச உணர்வு அன்று; அனுமான உணர்வே - என்றல் எவ்வாறு பொருந்தும்? காணப்பட்ட பொருளை ஏதுவாகக் கொண்டு காணப்படாத பொருளைக் கருதி உணரும் பொழுது, காணப்படாத அப் பொருளோடு காணப்படும் ஏதுப் பொருள் எஞ்ஞான்றும் நீக்கம் இன்றியிருப்பது என்பது உணரப்படல் வேண்டும். அவ்வாறு உணர்தல் காட்சியினாலேயாம். ஆகவே, அனுமானம் காட்சியின் வழி நிகழ்வது ஆதலின். எஞ்ஞான்றும் காட்சிப் பொருளாகாதனவற்றை, - அனுமான அளவையால் உணரப்படுகின்றன - என்றல் **மாறுகோள் உரையாம்**' என்றனர்.

மாறுகோள் உரை, 'விபாடை' எனப்படும். ஆசிரியர் மொழியை 'விபாடை' என்றார் ஆகலின், அது பற்றி அவர்கள் 'வைபாடிகர்' எனப் பெயர் பெற்றனர்.

அங்ஙனம் வினாவிய அவர்கட்கு ஆசிரியர் 'புறப் பொருள்கள் காட்சிப் பொருள்களே' என உடன்பட்டுக் கூறினார்.

ஆசிரியர் இங்ஙனம் அவ்வம் மாணாக்கர் தம் தம் கருத்திற்குப் பட்டவாறு வினாவிய வினாக்கட்கு அவ்வினாக்களையே உண்மை எனத் தாம் ஒப்புக்கொள்வது போல விடை கூறியது, 'அவர்கள் நாளடைவில் சிந்திக்க சிந்திக்க-எல்லாப் பொருளும் சூனியமே - என உணர்ந்து கொள்வார்கள்' என்னும் கருத்தினாலேயாகும்.

எனினும் அவரவரும் ஆசிரியர் தம் தமக்குக் கூறிய விடைப் பொருளையே பொருளாகக் கொண்டு பலர்க்கும் கூறினார் ஆதலின், **புத்த மதம் மேற் கூறியவாறு நான்கு வகையாயிற்று.**

ஆருகதம், அல்லது சைனம், அல்லது சமணம்:

அருகனை முதல்வனாக உடைய மதம் ஆருகதம். அருகன் 'சினன்' எனவும் சொல்லப்படுதலால், சினனை முதல்வனாக உடைய மதம் சைனம் ஆயிற்று.

இதன் கொள்கைச் சுருக்கம் வருமாறு: -

'என்றும் உள்ள பொருள்கள் ஏழு. அவை-**சீவன்,அசீவன், ஆச்சிரவம், சமுவரம், நிற்சரம், பந்தம், வீடு**-என்பன.

1. சீவன்: - 'இவற்றுள் சீவனின் வகை மூன்று. ஒன்று சித்தன், இரண்டு முத்தன், மூன்று பெத்தன்'.

இவருள் சித்தனே அருகக் கடவுள். இவன் இயல்பாகவே பந்தம் இன்றி இருக்கின்றான். அதனால் '**அனாதி சித்தன்**' எனப்படுகின்றான். (இவன் ஒருவனே.)

'முதலில் பந்தத்திற் கட்டுண்டிருந்து, பின் அதினின்றும் நீங்கினவன் முத்தன்' (முத்தராயினோர் பலர்.)

'பந்தத்திற் கட்டுண்டிருப்பவன் பெத்தன்' (பெத்தரராய் உள்ளோரும் பலர்.) 'இவரெல்லாம் சீவர்கள்'.

2. அசீவன்: -'இனி அசீவன் வகை நான்கு. அவை - புற்கலம், ஆகாயம் தன்மம், அதன்மம்-என்பன'.

அவற்றுள் புற்கலமாவன நிலம், நீர், தீ' காற்று என்னும் நான்கு உருவ பூதங்களும், மர வகைகளாகிய தாவரங்களும், விலங்கு பறவை முதலிய சர உயிர்களும் (சரம்-இயங்குவன) ஆகிய ஆறுமாம்.

'புற்கலன்களுக்கு முதற் காரணம் **பரமாணுக்கள்**'

'அசீவன் வகையில் இரண்டாவதாகிய ஆகாயம்-உலக ஆகாயம், உலகம் கடந்த ஆகாயம்-என இரண்டு'.

'உலகத்துள்ளே உள்ள ஆகாயம் உலக ஆகாயம்.உலகங்களுக்கெல்லாம் அப்பால் உள்ள ஆகாயம் உலகம் கடந்த ஆகாயம். உலகம் கடந்த ஆகாயம் யாதோர் எல்லையும் உடையதன்று'.

'அசீவன் வகையில் மூன்றாவதாகிய தருமமாவது புற்கலன்களாகிய பூதங்கள், சர உடம்புகள், அசர உடம்புகள் ஆகியவற்றின் வேறாய், நன்மையே தருவதாகிய ஒன்று'.

'அசீவன் வகையில் நான்காவதாகிய அதருமம், மேற்கூறிய தருமத்திற்கு எதிரானதாய் உள்ள ஒன்று. அஃது எஞ்ஞான்றும் தீமையையே தரும்'.

'அசீவப் பொருள்கள் '**அத்திகாயம்**' எனக் குறிக்கப்படும். 'தருமாத்திகாயம்' அதருமாத்திகாயம், என்றாற் போலக் கொள்க'.

3. ஆச்சிரவம்:—'ஆச்சிரவமாவது, உணர்வு பொறிகளின் வழிப் புலன்களின் மேல் செல்லுதல்',- வினையினது தொடர்ச்சியே ஆச்சிரவமாம்-என்னும் கொள்கையும் உண்டு.

4. சமுவரம்:- 'சமுவரமாவது, உணர்வைப் பொறி வழிச் செல்லாதவாறு தடுத்து, முத்தியில் செலுத்துவது. எனவே, இது பல வகை நோன்புகளேயாம்'.

5. நிற்சரம்:– 'நிற்சரமாவது உடம்பைத் துன்புறச் செய்து அத் துன்பங்களைப் பொறுத்திருத்தல். அது சுடுபாறையில் வெற்றுடலாய்ப் படுத்துக்கிடத்தல், வெயிலில் நிற்றல், தலை மயிரைப் பறித்துக்கொள்ளுதல் முதலியனவாம். நிற்சரமே-தவம்-எனப்படும்'.

6. பந்தம்:- இரும்புக் குடத்தினுள் சுரையின் நெற்று இடப்பட்டு நீரில் அமிழ்த்தப்படுமாயின், சுரைநெற்று மேலே மிதக்கும் தன்மையுடையதாயினும், இருப்புக் குடம் அத்தன்மையை மாற்றிச் சுரை நெற்றைக் கீழே அமிழச் செய்வது போல, மேலே செல்லற்பாலதாகிய உயிரை அங்ஙனம் செல்ல ஒட்டாது தடுத்துக் கீழ் நோக்கியே செலுத்துவது.

7. வீடு:- வீடாவது இரும்புக் குடம் உடைந்த உடன் அதனுள் இருந்த சுரை நெற்று விரைந்து மேலே எழுதல் போலப் பந்தம் நீங்கப் பெற்ற உயிர் மேல் நோக்கியே சென்று கொண்டிருத்தல்.

'உலகம் கடந்த ஆகாயத்திற்கு எல்லையில்லாமையால், பந்தம் நீங்கிய உயிர் எல்லையின்றி மேலே மேலே போய்க் கொண்டுதான் இருக்கும்' என்ற ஒரு கருத்தும், 'அவ்வாறில்லை; அதற்கும் மேல் எல்லை ஒன்று உண்டு' என்ற கருத்தும் ஆக இரண்டு கருத்துக்கள் உள்ளன.

சத்த பங்கி நியாயம்

'பொருளியல்பு பற்றி எழும் ஐயம் யாதாயினும் அதற்கு முடிவு ஏழு வகையாகக் கூறப்படல் வேண்டும்' அவை யாவன:

1) உண்டாம், 2)இல்லையாம், 3) உண்டும் இல்லையுமாம், 4) சொல்லொணாதாம், 5) உண்டுமாம் சொல்லொணாததுமாம், 6) இல்லையுமாம் சொல்லொணாததுமாம், 7) உண்டும் இல்லையுமாம் சொல்லொணாததுமாம்.

'இந்த ஏழு வகையாகவும் முடிவு சொல்லுதல் வேண்டும்'என்பதே 'சத்தபங்கி நியாயம்' எனப்படுகின்றது.

'ஒரு வகையான முடிவைக் கூறாமல், ஏழு வகையான முடிவைக்கூறல் வேண்டும்' என உரைக்கும் இவ்வழக்குரை, **'அனேகாந்த வாதம்'** எனப்படுகின்றது. அநேக அந்தம்-பல முடிவு.

(குறிப்பு:- 'ஒரு வகையான முடிவு கூறாமல், ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட முடிவுகூறுதல் ஏற்புடைத்தாகாது' என்பது பல மதங்கட்கும் கருத்து. ஆயினும், 'இவ்வாறான முடிவைக் கூறுவதால் இவற்றில் எல்லாருடைய கொள்கைகளும் அடங்கி விடுகின்றன' என ஆருகத மதம் இதனைச் சிறந்த வழக்குரையாகக் கொள்கின்றது.)

மேற்காட்டியவற்றில் 'ஆம், ஆம்' என்னும் சொல் சேர்த்துக் கூறப்படுதல் -இதுவும் உண்மை; இதற்கு வேறான உண்மையும் உண்டு-என்பதைக் குறித்தற்காக எனக் கூறப்படுகின்றது.

(1) உண்டு (2) இல்லை (3) உண்டும் இல்லையும் (4) உண்டும் இல்லையும் அல்லது -என முடிவுகள் நான்கேயாயினும், 'உண்டும் இல்லையும் அல்லது' என்பதை நீக்கி, அதற்கீடாக 'அப்படியும் அன்று' என்னும் பொருளையுடைய 'சொல்லொணாதது என்பதைத் தனியாக வைத்தும்' முதலிற்கூறிய மூன்றோடு சேர்த்தும் கூறுதலால் முடிவுகள் ஏழாய் வருகின்றன.

'சத்த பங்கி நியாயத்தின் கருத்து,-பொருளியல்புகள் ஒருவாறு வரையறுக்கவும்படும், வரையறுக்கவும் படாது-என்பதாகலின் அதில் பிழை யாதும் இல்லை' என்பதும் 'இதுவே மிக உயர்ந்த நியாயம்' என்பதும் இம்மதத்தின் கருத்து.

II புறச் சமயங்கள்

1) தருக்க மதம்:

'வைசேடிகம், நியாயம்' என்னும் இரண்டும் தருக்க மதங்களாகும். 'தருக்கம் என்பதை, 'அளவை முறையில் செய்யும் ஆய்வு' என நாம் கூறலாம். 'வைசேடிகம்' நியாயம்' என்னும் அவ்விரண்டினிடையே உள்ள வேற்றுமை மிகச் சிறிதாகலின், யோகிகள் அவற்றை, 'தருக்கம்' என ஒன்றாக அடக்கிக் கூறுவார். அவற்றுள் வைசேடிகத்தின் கொள்கையையே ஒரு சிறிது விளக்கிக் கூறினார்.

(வடமொழியிலிருந்து இவர் தமிழில் பெயர்த்த 'தருக்க சங்கிரகமும்' அதன் உரையாகிய 'தருக்க சங்கிரக தீபிகையும்' என்னும் நூலும் வைசேடிக மத நூலேயாகும்.

நியாய மத நூலாகிய '**தருக்க பரிபாடை**' என்னும் நூலை நல்லாற்றூர்த் துறை மங்கலம் சிவப்பிரகாச அடிகள் தமிழில் மொழி பெயர்த்துச் செய்தார்.)

வைசேடிக மதத்தின் கொள்கைச் சுருக்கம் வருமாறு:-

பதார்த்தம் ஏழு வகைப்படும் (பதார்த்தம்-சொல்லால் உணர்த்தப்படும் பொருள்)

அவை (1) **திரவியம்**, (2) **குணம்**, (3) **கன்மம்**, (4) **சாதி**, (5) **விசேடம்**, (6) **சமவாயம்**, (7)அபாவம்-என்பன.

1. திரவியம்

அவற்றுள் திரவியமாவது பொருள்:-

'பொருள்கள் -நித்தப் பொருள்கள், அநித்தப் பொருள்கள்' -என இரு வகையின.

(நித்தம்–எக்காலத்தும் தோற்றமும், அழிவும் இல்லாமை. அநித்தம்-தோன்றி அழிதல்.)

'நிலம், நீர், தீ, காற்று' -என்னும் நான்கு பூதங்கள் அநித்தப் பொருள்கள்.

'அநித்தப் பொருள்கள் தம் தம் காரணங்களினின்றும் தோன்றிப்பின் அழியும்'

'நிலம் முதலிய நான்கிற்கும் அவற்றிற்கு ஏற்ற வேறு வேறு **பரமாணுக்களே காரணம்**'.

'இப்பரமாணுக்கள் நித்தப் பொருள்கள்'.

'இனிப் பரமாணுக்கள் போல, **'ஆகாயம், காலம், திசை, ஆன்மா, மனம்'** என நித்தப் பொருள்கள் ஐந்து'.

'பரமாணுக்களல்லாத பிற நித்தப் பொருள்கள் ஐந்தனுள். ஆகாயம், காலம், திசை மூன்றும் தனித் தனி ஒவ்வொன்றாய் எல்லையின்றி, எங்கும் பரந்து நிற்பன'.

'நான்காவதாகிய ஆன்மா எண்ணின்றிப் பலவாகும். ஆயினும் அவையும் வியாபகப் பொருள்களே' (எங்குமாய் விரிந்து நிற்பனவே.)

'ஐந்தாவதாகிய மனம், ஒவ்வோர் ஆன்மாவிற்கும் வேறு வேறாய் உள்ளன. மனம் அணுவளவினதே'.

'இனி, மேற்கூறிய ஆன்மா, **'பரமான்மா, சீவான்மா'** என இரண்டாகும். (அவற்றுள் பரமான்மா ஒன்றே; பல இல்லை.) பரமான்மாவே இறைவன்'.

'அவன் முற்றுணர்வுடையவன் (எல்லாவற்றையும் ஒருங்கே உணர்பவன்). எல்லாம் செய்ய வல்லவன். அவன் விருப்பத்தின்படியே உலகம் தோன்றியும், நின்றும், ஒடுங்கியும் வரும்'.

'இறைவனால் செய்யப்பட்டது வேதம்'.

'சீவான்மாக்கள் சிற்றறிவுடையன. அதனால் வினையைச் செய்து, அதற்கு ஏற்பப் பிறந்து, இறந்து, இன்பத்துன்பங்களை நுகரும்'.

'சீவான்மாக்கள் இயற்கையில் அறிவுடையன அல்ல. மனத்தின் சேர்க்கையினாலே அவை அறிவுடையவை ஆகின்றன'.

2. குணம்

'குணமாவது, திரவியத்தைப் (பொருளைப்) பற்றுக் கோடாக உடையது; (பண்பு); அஃது இருபத்து நான்காய் உள்ளது. அவை உருவம், சுவை, நாற்றம் ஊறு (பரிசம்) முதலியனவாம்'.

3. கன்மம்

'கன்மமாவது, தொழில். இது திரவியத்தின் (பொருளின்) அசைவே'.

4. சாதி

'சாதியாவது பொதுத் தன்மை. இது **'சாமானியம்'** என்றும் சொல்லப்படும். இது பல பொருளில் ஒரு படித்தாய்க் காணப்படும்'.

5. விசேடம்

'விசேடமாவது, சிறப்புத்தன்மை. அநித்தப் பொருள்கள் நிலையுடையன அல்ல. ஆகையால் அவற்றின்கண் இது கொள்ளப்படாது. நித்தப் பொருள்களில் மட்டுமே கொள்ளப்படும். நித்தப் பொருளும் பலவாகலால், இவ்விசேடமும் அது வதற்கு உரியதாய்ப் பலவாம்'.

6. சமவாயம்

'சமயவாயமாவது எவ்வாற்றாலும் பிரிவின்றி ஒன்றுபட்டே நிற்கும் இரு பொருள்களின் இயைபு. பிரிவின்றி ஒன்றியே நிற்கும் இரு பொருளாவன அவயவி அவயங்கள், குணி குணங்கள் முதலியன'.

இவ்வியைபு இவ்வாறாய பொருள்களில் ஒரு பெற்றியாகவே நிற்றலால், ஒன்றேயாம்.

7. அபாவம்

அபாமவாது, இன்மை. இது நான்கு வகைப்படும். 1) முன் அபாவம், 2) அழிவு பாட் டபாவம், 3) என்றும் அபாவம், 4) ஒன்றின் ஒன்று அபாவம்-என்பன.

இங்ஙனம் உள்ள பொருள்கள் 'சிறப்பியல்பு, பொதுவியல்பு'-என்னும் இரண் டியல்புகளை யுடையனவாய் இருக்கும். ஒரு பொருட்கு அதனோடு எவ்வாற்றானும் இயைபில்லாத இயல்பு அதற்கு 'வேற்றியல்பு' எனப்படும்.

(சிறப்பியல்பு **'அசாதாரண லட்சணம்'** என்றும், பொதுவியல்பு **'சாதாரண லட் சணம்'** என்றும், வேற்றியல்பு **'விலட்சணம்'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றன.)

இந்த இயல்புகள் (லட்சணங்கள்) பற்றிப் பொருள்களை அளவை முறையால் செவ்வனே ஆராய்ந்து உணர்ந்தால், அவை பற்றிய மயக்க உணர்வு (தவறான கருத்து) நீங்கும். மயக்க உணர்வினாலே ஆன்மாப் பிற பொருள்களில் பற்றுக் கொள்கின்றது. பொருள்களைப் பற்றி மெய்ம்மையாக உணர்ந்தால், ஆன்மா அங்ஙனம் பற்றுக் கொள்ளாது, அவற்றின் தொடர்பினின்றும் நீங்கும். பொருள்களின் தொடர்பு நீங்கிவிட்டால், ஆன்மா மனத்தோடு சேராது. மனத்தோடு சேராத பொழுது ஆன்மாவிற்கு அறிவில்லை. ஆகவே யாதோர் உணர்வும் இன்றிப் **பாடாணம் போலக்** (கல்லுப்போலக்) கிடப்பதே ஆன்மாவிற்கு முத்தி நிலையாகும்'.

(பதார்த்தங்களுள் 'விசேடம்' என்பதனைச் சிறப்பாகக் கொள்ளுதல் பற்றியே இம் மதம், 'வைசேடிக மதம்' என்னும் பெயரை உடையதாயிற்று.)

இவ்வாறு இம்மதத்திற்கு உரிய முதல் நூலைச் செய்தவர் **கணாத முனிவர்.**

நியாய மதம் அல்லது **நையாயிக மதம்**, மேற் குறித்த வைசேடிக மதம் ஏழு வகையாகப் பகுத்துக் கூறிய பொருளைச் சிறிது சிறிது வேறுபாடு காட்டிப் **பதினாறு வகையாகப்** பிரித்து, அவற்றின் இயல்புகளை விரித்துக் கூறி, 'முத்தி நிலையில் ஆன்மாவிற்கு ஓர் ஆனந்தம் உண்டு' எனக் கூறும்.

நியாய மதத்திற்கு முதல் நூல் செய்தவர் **கௌதம முனிவர்**. இவருக்கு **'அட்சபாதர்'** என்ற பெயரும் உண்டு.

2) மீமாஞ்சை மதம்:

('மீமாஞ்சை' -என்பது 'ஆராய்ச்சி நூல்' எனப் பொருள் தரும்.

வேதத்தின் 'முற்பகுதி, பிற்பகுதி' என்னும் இரண்டனையும் ஆராய்கின்ற நூல்கள் தனித்தனியே உள்ளன. வேதத்தின் முற்பகுதி 'கரும காண்டமும், பிற்பகுதி ஞான காண்டமும் ஆகும்.

முற்பகுதியை ஆராய்கின்ற நூல் **'பூர்வ மீமாஞ்சை'** என்றும், பிற்பகுதியை ஆராய்கின்ற நூல் **'உத்தர மீமாஞ்சை'** என்றும் சொல்லப்படும். 'மீமாஞ்சை' எனப் பொதுவாகக் கூறுமிடத்து அது பூர்வ மீமாஞ்சை நூலையே குறிக்கும். ஆகவே, இம் மீமாஞ்சை நூற் கொள்கையை உடைய மதமே 'மீமாஞ்சை மதம்' அல்லது 'மீமாஞ்சக மதம்' எனச் சொல்லப்படுகின்றது.)

பூர்வ மீமாஞ்சை நூலைச் செய்தவர் **சைமினி முனிவர்.**

'வேதம்' எனப் பொதுவாகக் கூறுமிடத்து அக்கூற்றுச் சிறப்பாக வேதத்தின் கரும காண்டத்தையே குறிக்கும். அதனால், 'வேதம்' என்பது சில வேளைகளில் கரும காண்டத்தை ஆராய்கின்ற பூர்வ மீமாஞ்சை நூலையும் குறித்து நிற்கும்.

இந்நூலிற் சொல்லப்படும் திரண்டகருத்துக்கள் பின் வருவன:-

'வேதம் ஒருவராலும் செய்யப்படாமல் இயல்பாகவே என்றும் உள்ளது. ஒருவரால் செய்யப்படாது தானே இயல்பாய் இருத்தலால் சுயம்புவாம்' (சுயம்பு – தானே தோன்றியது.)

எந்த ஒரு புருடனாலும் செய்யப்படாமையால் அபௌருடேயமாகும்.

'வேதத்தில் உள்ள வாக்கியங்கள்-பொருளுரை வாக்கியமும், புனைந்துரை வாக்கியமும்-என இரு வகையினவாகும்.

'கேட்போர், தம் பொருளை உணர நிற்கும் வாக்கியங்களே பொருளுரை வாக்கியங்கள். கேட்போர் தம் பொருளை உணராதவாறு சொல்லளவாய் நிற்பன புனைந்துரை வாக்கியங்கள்.'

'உலக மொழியில் உள்ள வாக்கியங்களும் இவ்வகையினவாம்'.

உலக மொழியிலும் **ஏவுதல் வினைச் சொற்களே** கேட்போர் தம் பொருளை உணர நிற்றல், அனுபவமானது. எடுத்துக்காட்டாகச் சொற்பொருளை அறியாத இளஞ் சிறார்முன் ஒருவன் மற்றொருவனை நோக்கி,

-பசுவைப் பிடித்துக் கட்டு;
எருமையை அவிழ்த்து ஓட்டு-

என்று ஒரு முறை சொல்ல, மற்றவன் அவ்வாறே செய்கின்றான்.

மற்றொரு முறை அவனே முன்னர்க் கூறியவனைப் பார்த்து,
-எருமையைப் பிடித்துக் கட்டு;
பசுவை அவிழ்த்து ஓட்டு-

என்று சொல்ல, அவன் அப்பொழுதும் அவ்வாறே செய்கின்றான்.

இவைகளைக் கேட்டும், கண்டும் நின்ற சிறார்கள், 'மேற்கூறிய வாக்கியங்களின் பொருள் இவை' என முன்பு அறிந்திலராயினும், ஏவியோன் சொல்லியவாறே ஏவப் பட்டோன் செய்தலைக் கண்டு ஏவியோன் சொல்லிய சொற்களின் பொருள்களைத் தாங்களே உணர்கின்றார்கள். ஆகவே, ஏவல் வினைச் சொற்களே பொருளுரைகளாதல் விளங்கும்.

'எனவே, வேதத்திலும் கட்டளை வாக்கியங்களே பொருளுரை வாக்கியங்களாகும்.

'கட்டளை இரு வகைப்படும். அவை 1) நேர்ச்சி 2) விலக்கு. நேர்ச்சி '**விதி**' எனப்படும். விலக்கு '**நிடேதம்**' எனப்படும். 'இது செய்க, செய்க' என்றல் நேர்ச்சி, அல்லது விதி. 'இது செய்யற்க, செய்யற்க' என்றல் விலக்கு; அல்லது நிடேதம்'.

'இனி-பசுவைக் கட்டுக -எனவும், -எருமையை அவிழ்க்க-எனவும் கூறிய பொழுது, – கட்டுக, அவிழ்க்க -என்னும் வினைச்சொற்களே தம்மால் பொருள்

விளங்க நிற்குமாயினும் பசுவும், எருமையும் கட்டுதல் அவிழ்த்தல் தொழில்கட்குச் சார்பால் நிற்றலால்-பசு, எருமை-என்னும் பெயர்ச் சொற்களும் பொருளுரை யாகக் கொள்ளப்படும்'.

'இவ்வாறின்றி-தேவர்கள் பலர் உளர். அவர்கட்குத் தலைவன் இந்திரன். திசைகளைக் காக்கும் திசைக் காவல் தேவர்களும் உளர். இவர்கள் பெயரையெல் லாம் சொல்லி அவ்வச் செயல்களுக்குரிய மந்திரத்தை உச்சரித்துத் தீ வளர்த்து ஆகுதி பண்ணினால் நன்மை விளையும். அச் செயல்களைச் செய்யாது இகழ்ந்தால் தீமை விளையும்'-என்றும்,

'கடவுளே உலகத்தைப் படைத்துக் காத்து அழிக்கின்றான்' என்றும் இவ்வாறு கூறும் வாக்கியங்கள் பொருளுணரப்படா ஆதலின் அவை புனைந்துரை மொழி களாகும். ஆயினும், -அவரவரை இவ்விக் காலத்தில் இன்ன இன்ன முறையால் வழிபடுக-என்பதும், -இவ்விக் காலத்தில் இவ்விம் முறையால் வழிபடாதொழிக-எனவும் வேதத்துட் கூறப்படும் விதி விலக்கு வாக்கியங்கள் பயன்படுதற்கு அவை உதவியாய் நிற்றலால், அவையும் ஓராற்றால் பொருளுரையாகக் கொள்ளப்படும்.

'மேற் கூறியவற்றை நோக்கினால் வேத வாக்கியங்கள் யாவும் **'கட்டளை, புனைந்துரை, மந்திரம், பெயர்'** என நான்கு வகையாய் இருத்தல் விளங்கும்.

இவற்றுள் கட்டளை வாக்கியங்களே உண்மையில் பொருளுரைகள் ஆதலின் அவையே உண்மைப் பிரமாணங்களாகும். ஏனைய மூன்றும் உண்மைப் பிரமாணம் பயன்படுத்தற்குத் துணை செய்து நிற்றலால் அவை உபசாரத்தால் பிரமாணங் களாம்'.

'வேதத்தில் விதித்தவற்றைச் செய்தலால் அறம் (புண்ணியம்) விளையும். விதித்தவற்றைச் செய்யாமையாலும், விலக்கியவற்றைச் செய்தலாலும் மறம் (பாவம்) விளையும்'.

'யாவர்க்கும் பொருந்த வேதம்-ஆன்மாவை யறிக-என விதிக்கின்றது. 'தன்னை யறிக' என்பதே அதன் பொருள். ஆகவே, தனித்தனியே 'தான்' என நிற்கும் ஆன்மாக்கள் எண்ணிலவாம்.

'-ஆன்மாக்கள் யாவும் நித்தம்- என்பதும், -வியாபகம் -(எங்கும் நிறைந்தது) என்பதும், -அவை பல பிறப்புக்களை எடுத்து வினைகளைச் செய்தும், அவற்றின் பயனை எகர்த்தும் வரும்-என்பதும் காரணகாரிய முறையில் வைத்து நேரிதின் ஆராய்ந்தால் விளங்குவனவாகும்'.

'அறமும், பாவமும் ஆகிய வினைகள் தம்மைச் செய்தவர்கட்குத் தாமே சென்று தம் பயனைத் தரும்'.

'வேதத்தில் உள்ள விதி விலக்குக்களை உணர்ந்து அதன்படி ஒழுகுங்காலத்து, எவையேனும் சில பயன்களைக் கருதி ஒழுகுதலால் **காமிய வினை** தோன்றும். யாதொரு பயனையும் கருதாது ஒழுகினால் **நிட்காமிய வினை** தோன்றும்'.

காமிய வினைகள் பிறவியை உண்டாக்கி, அவைகளில் தம்மைச் செய்தவனால் கருதப்பட்ட பயன்களை அவனுக்குத் தரும்'.

'நிட்காமிய வினை பிறவிக்கு ஏதுவாகாமல் அதனை நீக்கி முத்தியைக் கொடுக்கும்'.

'வேதத்தில், -இன்ன வேள்விகளைச் செய்க, செய்விக்க, இன்னார் செய்க, செய்விக்க - இவ்வாறு செய்க, செய்விக்க -என்னும் கட்டளை வாக்கியங்கள் கரும காண்டத்திலேதான் உள்ளன. அக் கருமங்களைத் தவறாது நிகழ்வித்தலே வேதத்தினது நோக்கம். அதனால் கரும காண்டமே உண்மைப் பிரமாணம். கருமத்தை விட்டவன் பதிதனாய்விடுவான்'.

'–இந்திரன், வருணன்–முதலிய பெயர்களும், –அவர் இன்னின்ன வடிவுடையவர், நிறம் உடையவர், செயல் உடையவர் -என்றாற் போலக் கூறும் புனைந்துரைகளும், "இந்திராய சுவாகா, வருணாய சுவாகா" என்றாற் போலும் மந்திரங்களும் கரும நிகழ்ச்சிகளை நிலைபெறுவிக்கும் துணைகளாய் இருத்தலின் அவையும் பிரமாண மாகக் கொள்ளப்படும்'.

'ஞான காண்டத்தில் - உலகம் தோன்றி யழியும்; அவ்வாறு அதனைத் தோற்றியழிக்க ஒரு கடவுள் உண்டு; அல்லது பல கடவுளர்கள் உளர் - என்றாற் போல வருவன புனைந் துரைகளே. கரும காண்டத்தை நோக்கியே ஞான காண்டம் பிரமாணமாகின்றது.

மீமாஞ்சக மதத்தின் பிரிவுகள்:

இவ்வாறு சைமினி முனிவர் செய்த நூலுக்கு **'சபரர்'** என்னும் முனிவர் பாடியம் (உரை) செய்தார்.

அவருக்குப் பின் வந்த **'பட்டாசாரியர்'** என்பவர், 'சபர முனிவர் உரை மூல நூற் கருத்தை முற்றிலும் உண்மையாக விளக்கவில்லை; அவ்வுரை, நூற் கருத்தோடு சில இடங்களில் மாறுபடுகின்றது' எனக் கொண்டு, மூல நூற் கருத்தை இனிது விளக்கு வதாக **ஒரு வழிநூல் செய்தார்.**

அவருக்குப் பின் வந்த அவர் மாணாக்கர் **'பிரபாகரர்'** என்பவர், 'சபர முனிவரது பாடியந்தான்' மூல நூற் கருத்தை உண்மையாகக் கூறுகின்றது; பட்டாசாரியர் செய்த வழிநூல் அதனை அவ்வாறு கூறவில்லை' என்று கொண்டு, சபர முனிவரது பாடியத்தை இனிது விளக்குவதாகத் **தாம் ஒரு வழிநூல் செய்தார்.**

இப்படி மீமாஞ்சை மதத்தில் முதலிலேயே கருத்து வேறுபாடுகள் வலிமையாய்த் தோன்றிவிட்டதனால் அந்த மதம், '**பட்டாசாரிய மதம், பிரபாகர மதம்**' என இரண்டாகப் பிரிந்துவிட்டது. பட்டாசாரிய மதத்தை, 'பாட்டம்' என்பர்.

பட்டாசாரியர், 'அவரவர் செய்த கருமமே அவரவருக்குப் பயன் கொடுக்கும்' என்றும், நையாயிகர் கூறுவது போல, 'முத்தியில் ஓர் ஆனந்தம் உண்டு' என்றும் கூறினார்.

பிரபாகரர், 'செய்த கருமங்கள் செய்த பொழுதே அழிந்து போவதால், அவை நிலைத்து நின்று பயன் தரமாட்டா. மற்று, முன்பு இல்லாத '**அபூர்வம்**' என்பது ஒன்று தோன்றி, அதுவே பயன் கொடுக்கும்' என்றும், வைசேடிகர் கூறுவது போல, 'முத்தியில் உயிர் யாதோர் உணர்ச்சியும் இன்றிப் பாடாணம் போற் கிடப்பதே' என்றும் கூறினார்.

பட்டாசாரியர் ஆசாரியரும், பிரபாகரர் மாணக்கருமாயினும், மாணாக்கராகிய பிரபாகரருடைய மதமே '**குரு மதம்**' என வழங்கப்படுகின்றது.

(குறிப்பு:- 'மீமாஞ்சை மதத்தினர் யாவரும் வேதத்தில் கரும காண்டத்தையே பிரமாணமாகக்கொண்டு, 'கருமமே பொருளாவது ஞானம் அதற்கு உதவியாய் நிற்பதே' எனக் கூறுதலால் அவர்கள், '**கரும காண்டிகள்**' என்றும், '**கருமப் பிரம வாதிகள்**' என்றும் சொல்லப்படுகின்றனர்.)

மீமாஞ்சை நூல் பற்றிய குறிப்பு:

மீமாஞ்சை மதத்திற்கு சைமினி முனிவர் செய்த முதல் நூல் பன்னிரண்டு அத்தியாயங்களை உடையது.

1) அவற்றுள் முதல் அத்தியாயத்தில் வேத வாக்கியங்கள் சிலவற்றிற்கு அப்பிராமணியம் உள்ளது போல எழுப்பப்படும் தடைகட்குத் தக்க விடைகள் கூறி, அவை பிரமாணமாதலை நிறுவுகின்றது. அதனால், அது, '**பிரமாண இயல்**' எனப் பட்டது.

இதில் 'வேத வாக்கியத்தை உணர்தற்கு உபகாரமாகின்ற பகுதிகளும், மிருதி முதலிய நூல்களும் ஓராற்றால் பிரமாணமே' என வலியுறுத்தல் அமைகின்றது.

2) இரண்டாம் அத்தியாயம் மேற் காட்டிய பிரமாணங்களால் கருமங்கள் பல வகைப்படுமாற்றை விளக்குகின்றது. அதனால் அது '**கரும பேத இயல்**' எனப்பட்டது.

3) மூன்றாம் அத்தியாயம் முன்னை அத்தியாயத்தில் பலவாகக் காட்டப் பட்ட கருமங்களுள் 'சிறப்புடையன இவை, சிறப்பில்லன இவை' எனத் தெரித்துக் கூறுகின்றது. சிறப்புடையது அங்கியும், சிறப்பில்லது அங்கிக்கு அங்கமுமாய் நிற்கும். இவற்றைக் கூறுதலால் இவ்வத்தியாயம் '**அங்காங்கி இயல்**' எனப்பட்டது.

இங்ஙனம் தெரித்துக் காட்டுதற்கு இந்நூல் ஆறு கருவிகளைப் பயன்படுத்து கின்றது. அவை, '**சுருதி, இலிங்கம், வாக்கியம், பிரகரணம், தானம், குறியீடு**' என்பன.

4) நான்காம் அத்தியாயம், மேல் பிரித்துக் காட்டப்பட்ட அங்கியும், அங்கமும் ஆகிய கருமங்களைக் கடைப்பிடிக்கும் முறைகளைக் கூறுவது. ஆகவே, அது '**பிரயோக இயல்**' எனப்பட்டது. பிரயோகம் - பயன்படுத்துதல்.

5) ஐந்தாம் அத்தியாயம், கருமங்களைப் பிரயோகிக்குமிடத்து, 'எதனை முன்னர்ப் பிரயோகிப்பது, எதனைப் பின்னர்ப் பிரயோகிப்பது' என்பதைக் காரணங் காட்டி அமைப்பது. அதனால் அது '**முறைமைப் பாட்டியல்**' எனப்பட்டது.

6) ஆறாம் அத்தியாயம், 'எந்த எந்தக் கருமம் யார் யாருக்கு உரியவாய்ப் பயன்படும்' என்பதைக் கூறுவது. அதனால், அது, '**பயன் இயல்**' எனப்பட்டது. அதி காரிகளை (உரியரானவரை)க் கூறுதலால், '**அதிகார இயல்**' எனவும்படுகின்றது.

7,8) ஏழு, எட்டாம் அத்தியாயங்கள் '**மாட்டேற்றியல்**', என்னும் பெயரை உடையன.

மாட்டேற்றுதலாவது, ஒன்றற்குச் சொன்ன விதியை, 'மற்றொன்றற்கும் இஃது ஒக்கும்' எனக் கூறுதல்.

இவ்வாறு, 'இஃது அதற்கும் ஒக்கும்' என வெளிப்படையாக வாக்கியம் இல்லாவிடினும், வேறு சில குறிப்புக்களாலும் மாட்டேறு கொள்ளப்படும். அக் குறிப்புக்கள் பெயர் ஒருமை, நடைமுறை, ஊகம் முதலியனவாம்.

9) ஒன்பதாம் அத்தியாயம், ஒரு விதியில் ஒரு பகுதியை ஒட்டிச் செய்யப் படும் காரியம் அவ்விதியின் மற்றொரு பகுதியை ஒட்டிச் செய்ய நேரும் பொழுது மந்திரம், சடங்கு முதலியவற்றைச் சில நியாயங்களால் ஊகிக்குமாற்றைக் கூறுவது. அதனால் அஃது "**ஊக இயல்**" என்னும் பெயருடையது.

10) பத்தாம் அத்தியாயம் ஊக இயலின்படி ஊகிப்பவற்றுள் முற்கூறிய மாட்டேறு பற்றிய அவ்வூகம் பலவற்றுக்குப் பொருந்துமாயினும் சில நியாயங்களால் சிலவற்றுக்குப் பொருந்தாமையைக் காட்டி விளக்குவது. அதனால் அது, '**விலக்கியல்**' எனப்பட்டது.

11, 12) பதினொன்று பன்னிரண்டாம் அத்தியாயங்கள் மேற் கூறியவற்றுக் கெல்லாம் பொதுவான சிலவற்றைக் கூறுவன. அவற்றுள் பதினொன்றாம் அத்தியா யம் 'தந்திரம்' என்பதைக் கூறுகின்றது. அதனால் அது '**தந்திர இயல்**' எனப்படும்.

தந்திரமாவது 'ஒரே இடத்தில், ஒரே காலத்தில் ஓர் அங்கி கருமம் ஒரு கருத் தாவாலே செய்யப்படுமாயின், அவற்றின் பொருட்டுச் செய்யப்படும் அங்க அனுட் டானங்களை அனைத்திற்கும் பொதுவாக ஒரு முறை செய்தலே அமையும்' என்றாற் போல வருவன.

பன்னிரண்டாம் அத்தியாயம், 'பிரசங்கம்' என்பதைக் கூறுகின்றது. அதனால், அது **'பிரசங்க இயல்'** எனப்பட்டது.

பிரசங்கமாவது, 'ஆசிரியன் பொருட்டு ஆக்கப்பட்ட அடிசில், ஆசிரியன் போய பின் வந்த மருகனுக்கும் பயன்படச் செய்தல் சிறப்புடையதேயாதல் போல ஓர் அங்கி கருமத்தைக் குறித்துச் செய்யப்பட்ட அங்க கருமம் அதனோடு ஒத்த மற்றை அங்கி கருமத்திற்கும் ஆம்' எனக் கூறுவது.

இவ்வாறு மீமாஞ்சை நூல் வேதத்தின் கரும காண்டத்தை மிக விரிவாகவும், நுணுக்கமாகவும் ஆராய்கின்றது. இதனால் இது கூறும் முடிவுகளைப் பிற வேத மதங்கள் ஏற்காவிடினும், இது வகுத்த ஆராய்ச்சி முறையைத் தாம் மேற்கொள்கின்றன.

3. ஏகான்ம வாத மதம்:

'ஆன்மாக்கள் பல இல்லை; ஓர் ஆன்மாத்தான் உள்ளது' எனக் கூறுவது ஏகான்ம வாதம்.

'ஆன்மா மட்டும் அன்று; அதைத் தவிர வேறு எந்தப் பொருளும் இல்லை' எனவும் இம்மதம் கூறுகின்றது. அதனால் இதனை, 'ஒரு பொருட் கொள்கை மதம்' என்பர் இக்காலத்தார்.

' – ஒரு பொருளேயன்றி, இரண்டாவது பொருள் எதுவும் இல்லை – என்றால், அனுபவத்தில் அளவற்ற பொருள்கள் உள்ளனவாய்த் தோன்றுதல் எவ்வாறு' என்றும் வினாவிற்கு விடை கூறுவதில் இம் மதவாதிகள் தங்களுக்குள் வேறுபடுகின்றனர். அவ்வேறுபாட்டால் இம்மதம், **'மாயா வாதம், பாற்கரிய வாதம், கிரீடாப் பிரம வாதம், சத்தப் பிரம வாதம்'** என நான்காய் உள்ளது.

அ) மாயா வாதம்:

' – ஒன்றே உள்ளது – எனக் கூறிய ஆன்ம பரமான்மாவே. அது 'பரப்பிரமம்' எனப்படும். உண்மையில் அஃது ஒன்றே உள்ளது. அந்தப் பரப்பிரமத்திற்கு வேறாக – உலகம், உயிர் – என இருவகைப்பட்டு எண்ணிறந்தனவாய்க் காணப்படுகின்ற பொருள்கள் எல்லாம் பொய்யாயினும், மாயை அவற்றை மெய் போலத் தோற்றுவிக்கின்றது. அஃது எது போல எனின், 'இப்பியில் வெள்ளி உள்ளது' என்பது பொய்யாயினும், சில வேளைகளில் அது மெய்யாகவே தோன்றுதல் போல்வது. இன்னும் கயிற்றில் அரவு முதலியனவும் இதற்கு உவமானமாகச் சொல்லப்படும்''

'இப்பியில் இல்லாத வெள்ளியை உள்ளது போலத் தோற்றுவிப்பது அந்த இப்பியில் உள்ள ஒரு சத்தி. கயிற்றில் இல்லாத பாம்பை உள்ளது போலத் தோற்றுவிப்பது அந்தக் கயிற்றில் உள்ள ஒரு சத்தி. அவை போலப் பரப்பிரமத்தில் இல்லாத சீவர்களையும், உலகங்களையும் உள்ளன போலத் தோற்றுவிப்பது அந்தப் பரப்பிரமத்தில் உள்ள ஒரு சத்தி. **அந்தச் சத்தியே மாயை.** அஃது அறிவை மறைத்தலால்

'அவிச்சை' (அவித்தை - அஞ்ஞானம்) **எனப்படும்.**

'இத்தன்மைத்தாகிய மாயை, என்றும் உள்ளதாய் இல்லாது, விவேகம் மிக்க பொழுது இல்லதாய்விடுதலால் அதனை, 'உள்பொருள்' எனக் கூற இயலாது. ஏனெனில், 'உள்பொருள்' - என்றால், என்றைக்கும் உளதாய் இருத்தல் வேண்டும்'.

இனி இது பற்றி அதனை 'இல் பொருள்' எனக் கூறலாமோ எனின், அதுவும் கூடாது. ஏனெனில், 'இல்பொருள் - எனப்படுவன, முயற் கொம்பு, ஆகாயத் தாமரை முதலியனபோல என்றும், எங்கும் இல்லாத பொருள்களேயாகும். அவ்வாறான பொருள்கள் வெறும் சொல்லளவாகச் சொல்லப்படுதலன்றி, அவற்றால் யாதொரு விளைவும் உண்டாதல் இல்லை. மாயை அவ்வாறன்றிப் பல விபரீத விளைவுகளை உண்டாக்குதலால், அதனை முயற் கொம்பு முதலியன போல 'இல் பொருள்' என்றல் தவறாகும். ஆகவே, அஃது உள்ளதும் அன்றாய், இல்லதும் அன்றாய் **அநிர்வசனீயமாம்.** அநிர்வசனீயம் - 'இன்னது' என அறுதியிட்டுச் சொல்லொணாதது'.

'சற்குருவின் உடதேசத்தைப் பெற்று, வேதாந்த விசாரணையில் (ஆராய்ச்சியில்) ஆழ்ந்து நின்றால், அந்த மாயா சத்தியால் உளவாகின்ற பொய்ம்மையாகிய பன்மையுணர்வு நீங்க, ஒருமையுணர்வு விளக்கம் பெற்று நிற்கும். அவ்வுணர்வில் தனக்கு வேறாய்ப் பலவாய்க் காணப்படுகின்ற பொருள்களெல்லாம் பொய்யாய் ஒழிய, தான் ஒருவனே மெய்யாதல் விளங்கும். அதனால், 'யான் பொய்யாகிய சீவனல்லேன்; சரீரமாகிய கருவி கரணங்களல்லேன்; உலக மல்லேன்; மெய்ப் பொருளாகிய பரப்பிரமமே நான்' என்னும் உணர்வு நிலைபெறும். அந்த உணர்வைப் பெறுதலே முத்தி. அஃது இன்றிப் பன்மை உணர்வால் மயங்கி நிற்றலே பந்தம்'.

பரப்பிரமத்தைத் தவிர மற்றை எல்லாப் பொருள்களையும், 'மாயை' எனக் கூறி விலக்குதலால், இவ்வாறான வழக்குரை '**மாயா வாதம்**' எனப் பெயர் பெற்றது.

(இப்பி வெள்ளி போலத் தோன்றுதல் போல்வன '**விவர்த்தனம்**' என்றும். **அத்தியாசம்**' என்றும் '**ஆரோபிதம்**' என்றும் சொல்லப்படுகின்றது.)

(ஆ)பாற்கரிய வாதம்:

('பாற்கரர்' என்னும் ஆசிரியரால் உரைக்கப்பட்ட வழக்குரையாதல் பற்றி இவ்வழக்குரை, 'பாற்கரியம்' அல்லது 'பாற்கரிய வாதம்' எனப்படுகின்றது.)

இவ்வாதம் 'உலகம்' அநிர்வசனீயமாகிய-மாயை-என்ற ஒன்றின் தோற்றமாகாது. பரப்பிரமத்தின் பரிணாமமேயாகும்' என்கின்றது. அதனால், இது, **பிரம பரிணாமவாதமாம்.**

ஒரு மூலப் பொருளின் பரிணாமப் பொருள்கள் அந்த மூலப் பொருளின் வேறாகாமை தெளிவு. அதனால், பரப்பிரமத்தின் பரிணாமமாகிய சீவ கோடிகளும், பல் வேறான உலகங்களும் பரப்பிரமத்திற்கு வேறாய் நிற்கும் பொருள்களாக மயங்கு

கின்ற மயக்கமே அவிச்சை-அஞ்ஞானம், அந்த அஞ்ஞானமே பந்தம். வேதாந்த விசாரத்தால் அந்த அஞ்ஞானம் நீங்க, 'எல்லாப் பொருள்களும் பரப்பிரமமே; அதனால் யானும் பரப்பிரமமே' என்னும் மெய்ஞ்ஞானம் விளங்கப் பெறுவதே முத்தி என்பது இவ்வாதத்தில் கூறப்படுகின்ற பொருள்.

(இ)கிரீடாப் பிரம வாதம்:

கிரீடை-விளையாட்டு. 'ஒன்றாகிய பரப்பிரமம் தானே உலகமாயும், உயிர்களாயும் பல்வேறு செயல்களை நிகழ்த்தி நிற்றல் அதற்கு இயல்பாய் உள்ள ஒரு **விளையாட்டு**. ஆகவே-எல்லாம் பரப்பிரமத்தின் விளையாட்டு-என்று உணராமல் வேறு எவை எவையோவாக உணர்தலே பந்தம். அவ்வாறு உணராமல்-எல்லாம் பரப்பிரமத்தின் விளையாட்டு நிலையே; ஆதலால் யானும் பிரமமே. எனவே, -எல்லாம் எனது விளையாட்டே-எனத் தெளிதலே முத்தி' என்பது இவ்வாதத்தில் கூறப்படும் பொருள்.

(ஏகான்ம வாதிகள் பன்மை உணர்வு கொண்டு ஒழுகுவதை 'விவகாரம்' (வியாவகாரிகம்) என்றும், அதனின் நீங்கி ஒருமை யுணர்வைப் பெற்ற உண்மை நிலையை, **'பாரமார்த்திகம்'** (மெய்யான நிலை) என்றும் கூறுவர்.)

(ஈ) சத்தப் பிரம வாதம்:

இதில் மேற்கூறிய மூன்றை விடச் சிறப்பான கொள்கை எதுவும் இல்லை. **'-மெய்ப் பொருளாகிய பரப்பிரமமாவது யாது-எனின்-அது சத்தமே-நாதமே'** என்பது தான் இந்த வாதம். 'சத்தம்' என்றும் 'நாதம்' என்றும் சொல்லப்படுவது அட்சரமே-எழுத்தே. சத்தமாவது நாதம் ஆதலால், 'சத்தப் பிரமம்' என்பதையே **'நாதப் பிரமம்'** என்றும் கூறுவர்.

ஏகான்மவாதத்தில் இவ்வாறு நான்கு பிரிவுகள் உள்ளன. ஆயினும் அனைத்தும் ஒரு பொருட் கொள்கையினின்றும் மாறுபடாமையால், அவையாவும் ஏகான்ம வாதமேயாகும். **இந்த வாதத்திற்கு முதல் நூல் செய்தவர் வேத வியாசர்.**

(இங்குக் குறிப்பிடப்பட்ட நூல் பிரமத்தைப் பற்றிக் கூறுதலால், **'பிரம சூத்திரம்'** என்றும், வேதத்தின் முடிவுப் பகுதியை ஆராய்ந்து கூறுவதால், **'வேதாந்த சூத்திரம்'** என்றும், வேதத்தின் பிற்பகுதியை ஆராய்தலால் **'உத்தர மீமாஞ்சை'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றது.

'இந்நூலைச் செய்தவர், **'வாதாரணய முனிவர்'** என்பது அனைவர்க்கும் உடன்பாடு. ஆயினும் '-வாதாரணயர்-என்பவர் வேத வியாசரே' என்று தென்னாட்டவர் ஒரு படித்தாகக் கூறுகின்றனர். என்றாலும், 'வாதாரணயர் வேத வியாசர் அல்லர்; அவர் வேறு' என வட நாட்டில் சொல்லப்படுகின்றது.

இந்நூற்குப் பலர் பாடியம் செய்தனர். அவருள் ஏகான்ம வாதத்தை இனிது விளக்கும் பாடியம் **ஆதி சங்கராசாரியர்** செய்ததேயாகும்.

இவ்வுத்தர மீமாஞ்சை பிரமத்தைச் சிறப்பித்துக் கூறுதல் பற்றி, 'பிரம சூத்திரம்' எனப்படுதல் போல, மேற்கூறிய, சைசமினி முனிவரால் செய்யப்பட்ட பூருவ மீமாஞ்சை நூல் கருமத்தைச் சிறப்பித்து 'கருமமே பெரிது' என நிறுவுதலால், **கரும சூத்திரமாகும்.)**

4. சாங்கிய மதம்:

சாங்கிய மதத்தின் கொள்கைச் சுருக்கம் வருமாறு:-'மூலப் பிரகிருதி'-என்பது, உலகிற்கு முதற் காரணமாய் உள்ள ஒரு பெரும் பொருள். (இது பற்றி இது, **'மகத்து'** எனப்படுகின்றது. தமிழில் 'மான்' எனப்படும்.)

இது **நித்தம்** (அழிவில்லாதது). **வியாபகம்** (எல்லையின்றிப் பரந்திருப்பது). **சடம்** (அறிவில்லாதது), **அருவம்** (சூக்குமம்). இதன் இயல்பு **'சாத்துவிகம். இராசதம், தாமதம்,** என்னும் முக்குணங்களே.

'இம் முக்குணங்களும் தம்முள் சமமாய் நிற்கும் நிலை **காரண நிலை.** அந்நிலையில்தான் இது-பிரகிருதி-எனப்படுகின்றது. அந்நிலையில் அது-**பிரதானம்**-எனப்படுகின்றது.

முக்குணங்கள் தம்முள் ஏறியும், குறைந்தும் நிற்கும் பொழுது வேறுபட்ட பல பொருள்கள் தோன்றலும், நிற்றலும், அழிதலும் உடையனவாகும். அந்நிலை **காரிய நிலையாம்.**

'பிரகிருதி' என்னும் காரண நிலையிலிருந்து தோன்றும் காரியப் பொருள்கள் **இருபத்து மூன்று.** காரணப் பொருள், வியாபகமாய் மேலே நிற்கும். காரியப் பொருள் வியாபகத்துள் அடங்கிக் கீழே நிற்கும். எனவே, கீழிருந்து முறையாக நோக்கும் பொழுது **பிரகிருதி ஏனைக் காரியப் பொருள்கட்கெல்லாம் மேலாய், இருபத்து நான்காம் தத்துவமாய் நிற்கும்.**

'பிரகிருதியிலிருந்து முறையே, (1) **புத்தி,** (2) **அகங்காரம்** (3) **மனம்** என்பவை தோன்றும்'.

இவை உள்நிற்கும் கருவிகள் ஆகையால், **'அந்தக் கரணம்'** எனப்படும். அந்தக் கரணம் - அகக் கருவி.

இவற்றுள் அகங்காரம் முக்குண வகையால் மூன்றாகி நிற்க, அவற்றுள், சாத்துவிக அகங்காரத்தினின்று முதலில் **மனம்** தோன்றிய பின் முறையே (1)**செவி,** (2)**தோல்,** (3)**கண்,** (4)**நா,** (5)**மூக்கு**-என்னும் ஐந்தும் தோன்றும். இவை புலன்களை அறியும் கருவிகளாதல் பற்றி **'ஞானேந்திரியம்'** எனப்படும். ஞானேந்திரியம்-அறிவுப் பொறி.

இவற்றிற்குப் பின் இராசத அகங்காரத்திலிருந்து முறையே (1)**மொழி,** (2)**கால்,** (3)**கை,** (4)**எருவாய்,** (5)**கருவாய்** - என்னும் ஐந்தும் தோன்றும். இவை

செயல் செய்தற்குக் கருவியாதல் பற்றி, **'கன்மேந்திரியம்'** எனப்படும். கன்மேந்திரியம் – செயற்பொறி.

தாமத அகங்காரத்திலிருந்து, **'ஓசை, ஊறு, ஒளி, சுவை, நாற்றம்'** என்னும் ஐந்தும் முறையே தோன்றும். இவை மேற்கூறிய அகங்காரத்திலிருந்து தோன்றும் பொழுது செவி முதலிய பொறிகட்குச் சிறப்பு வகையால் புலனாகாது பொதுமையில் நுண்ணிலையில் நிற்றலால், **'தன்மாத்திரைகள்'** எனப்படும். தன் மாத்திரை-சிறப்புத் தன்மையோடு கூடுதல் இன்றித் தனிமையில் நிற்பது.

இவை சிறப்புத் தன்மையோடு கூடிய பொழுதே செவி முதலிய பொறிகட்குப் புலனாகும். அப்பொழுது இவை, **'விடயங்கள்'** எனப்படும். அது தூல நிலையாகும். **விடயம் – புலன்.**

ஓசை முதலிய ஐந்து தன்மாத்திரைகளில் ஒவ்வொன்றிலிருந்து வான் முதலிய ஐந்து பூதங்களும் முறையே தோன்றும்.

ஓசையிலிருந்து **வானமும்**, ஊற்றிலிருந்து **காற்றும்**, ஒளியிலிருந்து **நெருப்பும்**, சுவையிலிருந்து **நீரும்**, நாற்றத்திலிருந்து **நிலமும்** தோன்றும், இவை தூலம் (பருப் பொருள்கள்)ஆதலால், **'மகா பூதங்கள்'** என்றும் **'தூல பூதங்கள்'** என்றும் சொல்லப் படும். மேற்கூறிய தன்மாத்திரைகள் சூக்குமமாய்த் (நுண்பொருள்களாய்) தூல பூதங்கட்குக் காரணமாய் இருத்தலால் **'சூக்கும பூதங்கள்'** எனப்படும்.

இவ்வாறு அந்தக் கரணம் மூன்று, ஞானேந்திரியம் ஐந்து, கன்மேந்திரியம் ஐந்து, தன்மாத்திரைகள் ஐந்து, மாபூதங்கள் ஐந்து எனப் பிரகிருதியின்றும் தோன்றும் காரியப் பொருள்கள் இருபத்து மூன்றாதல் காண்க.

(குறிப்பு: – இவ்விருபத்து மூன்றன் இயல்புகளும் சைவாகமங்களிலும் இவ்வாறே சொல்லப்படுகின்றன.

ஏகான்ம வாத மதமும் இவற்றைச் சிறிது வேறுபாட்டுடன் ஏற்கின்றது.

'சித்தம்' என்னும் ஓர் அந்தக்கரணம் சிவாகமங்களில் சொல்லப்படுகின்றது. அதனைச் சாங்கிய மதம் கொள்ளவில்லை.)

'இவ்விருபத்து மூன்றும் காரிய தத்துவங்கள், இவற்றிற்கு மேல் இருபத்து நான்காவதாய் உள்ள மூலப் பிரகிருதி காரண தத்துவம்'.

'காரண தத்துவமாகிய மூலப் பிரகிருதி வேறு எதனினின்றும் தோன்றாமையால், அஃது ஒரு போதும் காரிய தத்துவம் ஆவதில்லை'.

'காரிய தத்துவங்கள் இருபத்து மூன்றில் மனம், ஞானேந்திரியம், கன்–மேந்திரியம், மாபூதங்கள் என்பவற்றிலிருந்து தத்துவம் எதுவும் தோன்றுதல் இல்லையாகையால் அவை எப்பொழுதும் காரிய தத்துவம் ஆதலேயன்றி, ஒரு பொழுதும் காரண தத்துவம் ஆதல் இல்லை'

'இடையில் உள்ள புத்தி, அகங்காரம். தன்மாத்திரை ஐந்து ஆகிய ஏழும் தமக்குக் காரணமாய் உள்ள தத்துவத்தை நோக்கக் காரிய தத்துவங்களாயும், தம்மிலிருந்து தோன்றும் காரிய தத்துவங்களை நோக்கக் காரண தத்துவங்களாய் நிற்கும்.

(குறிப்பு:- இவ்வாறான விளக்கத்தைப் பரிமேலழகர் "சுவையொளி ஊறோசை"[1] என்னும் திருக்குறளின் சிறப்புரையில் கூறியிருத்தலும் அறியத்தக்கது.)

'இருபத்து நான்கு தத்துவங்கட்கு மேல் இருபத்தைந்தாம் தத்துவம் ஆன்மா (உயிர்). இது 'புருடன்' என்னும் பெயரை உடையது.

'இஃது ஒன்றிலிருந்து தோன்றியதுமன்று; இதனினின்று எதுவும் தோன்றுதலும் இல்லை. எனவே, இது காரண காரியங்களில் எந்த ஒன்றும் அன்று; தனி'.

இனம் பற்றி' 'புருடன்' என ஒன்றாகச் சொல்லப்பட்டாலும், பொருளால் இஃது எண்ணிறந்ததேயாகும்.

'அனைத்து ஆன்மாக்களுச்கும் பொதுவான இயல்பாவன **நித்தம்**, (அழிவின்மை) **வியாபகம்**, (எல்லையின்றி இருத்தல்) **அருவம்**, (நுண்பொருள்) **அறிவாதல்** என்பன.

'இவ்வான்மாக்கள் அறிவுப் பொருளாயினும் இதன் இயற்கை எதனையும் அறிதலோ, செய்தலோ இன்றி நிலையான அறிவாய் இருத்தலே'.

'ஆயினும் பிரகிருதியில் உள்ள அவிச்சை (அஞ்ஞானம்) என்பதன் தொடர்பால் இது (ஆன்மா) தன்னைத் தன்னின் வேறாகிய பிரகிருதி முதலியனவாக மயங்கிச் சிலவற்றை அறிவதும், செய்வதுமாய் அலமருகின்றது. (அலைகின்றது.) இந்த அலமரலே இதற்குப் பந்தமாகின்றது.

'அஃதாவது, பிரகிருதி முதலிய தத்துவங்கள் ஆன்மாக்களைச் சூழ்ந்துள்ள போதிலும் ஆன்மா அவற்றால் மாசு அடைதல் இன்றித் தாமரை இலையில் தண்ணீர் போல ஒட்டற்றேயிருக்கும். ஆயினும் மேற்கூறிய அவிச்சையின் தொடர்பால் ஆன்மாத் தனது உண்மையியல்பை உணராமல், தத்துவங்களின் செயல்களில் அகப்பட்டு மயங்குகின்றது. அவ்வாறு மயங்கி நிற்கும் நிலையே அதற்குப் பந்தமாகின்றது'.

'தத்துவங்களின் இயல்டையும், தனது இயல்பையும் ஆன்மாச் சாங்கிய நூலை ஆராயும் ஆராய்ச்சி உணர்வால் உணருமாயின், அது மேற்கூறிய பந்தத்தினின்றும் நீங்கித் தன்னியல்பில் நிற்கும்; அதுவே முத்தி'.

'பிரகிருதி சடமாயினும் அஃது அறிவாய் உள்ள ஆன்மாக்களின் முன்னிலையில் பலவாறாகக் காரியப்பட்டு உலகமாய்த் தோன்றுதலும், பின் அந்நிலையில் நீங்கி முன்போல ஒடுங்குதலும் உடையதாம்: 'ஆகவே. – ஆன்மாக்களுக்கு மேலாய் உலகத்

1 திருக்குறள் – 27

தைத் தோற்றுவித்து, அழிக்கின்ற இறைவன் ஒருவன் உளன் - என்றல் அறியாமை யாகும்.

('பந்தம், முத்தி' என்னும் நிலை பற்றிய கொள்கைகள், 'உலகத்தைத் தோற்றுவித்து ஒடுக்க ஆன்மாக்களுக்கு வேறாக வேறு ஒருவன் வேண்டுவதில்லை என்னும் கொள்கை. இவை தவிர, 'ஆன்மாக்கள் எண்ணில' என்பதும், 'அவை நித்தப் பொருளே' என்பதும், 'சித்து' (அறிவு, என்பதும் சைவாகமங்களிலும் சொல்லப்படு வனவே.)

இனிக் காரண காரிய ஆராய்ச்சியில், தோன்றியழிவனவாகிய காரியப் பொருள்கள் தோற்றத்திற்கு முன்னும், அழிவிற்குப் பின்னும் உள்ளனவேயன்றி இல்லாதன அல்ல. அதனால், 'இல்லது வராது', 'உள்ளது போகாது' என்பது ஒரு சிறந்த முடிபு இவ்வாறு கூறும் வழக்குரை, '**சற்காரிய வாதம்**' எனப்படும். சத் - உள்ளது. சற்காரியம் - காரியப் பொருள்கள் தோன்றி ஒடுங்குமாயினும், அவை என்றும் உள்ளன வேயன்றி, ஒரு காலத்தும் இல்லாதன அல்ல. இதனைச் சாங்கிய மதம் அடிநிலை யாகக் கொள்கின்றது. சைவாகமங்களிலும் இது கொள்ளப்படுவதே.

மேல் மாயா வாதக் கொள்கையில் குறிப்பிடப்பட்ட **அத்தியாச வாதத்தை** இச் சாங்கிய மதமும் சில இடங்களுக்கு உரியதாகக் கொள்கின்றது.

இம்மதத்திற்கு முதல் நூல் செய்தவர் **கபில முனிவர்**.

5. யோக மதம்:

சாங்கிய மதத்தில் உள்ள 'இறைவன் இல்லை' என்னும் ஒரு கொள்கையைத் தவிர மற்றெல்லாக் கொள்கைகளையும் யோக மதம் தன் கொள்கைகளாகக் கொண்டு, 'இருபத்தைந்தாம் தத்துவமாகிய ஆன்மாக்களுக்கு மேல், **இருபத்தாறாம் தத்துவமாக ஒருவனாகிய இறைவன் உளன்**' எனக் கொள்கின்றது.

'தத்துவ ஆராய்ச்சியால் மெய்யுணர்வைப் பெற்ற போதிலும் மெய்ப் பொருளாகிய இறைவனை அடைதல் யோகமாகிய முயற்சி இன்றி யமையாது. யோக முயற்சி, - 1) **இயமம்**, 2) **நியமம்**, 3) **ஆசனம்**, 4) **பிராணாயாமம்**, 5) **பிரத்தியாகாரம்** 6) **தாரணை**, 7) **தியானம்**, 8) **சமாதி** - என்னும் எட்டுப்படிநிலைகளையுடையது. அதனால் யோகம், '**அட்டாங்க யோகம்**' எனப்படும். அட்டாங்கம் - எட்டுறுப்பு. இவற்றுள் '**சமாதி**' என்னும் முடிவான நிலையே சீவன் முத்தி நிலை. இந்நிலையில் நின்றோர் உடம்பு நீங்கிய பின் இறைவனோடு ஒன்றாய்விடுவர். அதுவே 'பரமுத்தி' என்பன இதன் கொள்கைகள்.

(குறிப்பு: - இதனால் இம்மதமும் ஒருவகைச் சாங்கியமே யாகையால், மேற் குறித்த சாங்கிய மதம் 'ஈசுரன் இல்லை' எனக் கூறுதலால் '**நிரீச்சுர சாங்கியம்**' - எனப்படுகின்றது.)

எனவே யோக மதம் சேச்சுர சாங்கியமாம். இதற்கு முதல் நூல் செய்த வர் **பதஞ்சலி முனிவர்**.

(குறிப்பு:- இவர் வியாக்கிரயாத முனிவருடன் இருந்து தில்லைக் கூத்தப் பெருமானது திருக்கூத்தைக் கண்டுகளிக்கும் பதஞ்சலி முனிவரிலும், வட மொழி இலக்கணமாகிய பாணினி சூத்திரத்திற்குப் பாடியம் செய்த பதஞ்சலி முனி வரிலும் வேறானவர்.)

6. பாஞ்சராத்திர மதம்:

(குறிப்பு:- 'பாஞ்சராத்திய மதம்' என்பது வைணவ மதமே. வைணவ ஆகமங் களில் 'பாஞ்சராத்திரம்' என்னும் ஆகமத்தை முதல் நூலாகக் கொண்டு அமைந்த மையால், 'பஞ்சராத்திய மதம்' எனப்படுகின்றது.)

இதுவும் சேச்சுர சாங்கியமாகிய யோக மதம் போலவே தத்துவ வகைகளைக் கொள்கின்றது. ஆயினும், 'இருபத்தாறாம் தத்துவமாகிய இறைவன் **வாசுதேவனே**' எனவும், 'இருபத்து நான்காம் தத்துவம் குண தத்துவம், அதுவும் காரிய தத்துவமே' எனவும், 'அதற்கு மேல் காரண தத்துவமாய் உள்ள மூலப் பிரகிருதியும், அதனின் வேறாகிய ஆன்மாக்களும் வாசுதேவனது அமிசங்களே - கூறுகளே' எனவும் கொள் கின்றது.

'வாசுதேவனிடத்தினின்றும், '**கிருட்டினன், அநிருத்தன், மகரத் துவசன் இரௌகிணேயன்**' என்னும் நால்வர் தோன்றி உலகத்தைப் படைத்துக் காத்து, அழித்து வருகின்றனர். இந்நால்வரும் '**வியூகர்**' எனப்படுவர்.

'மூலப் பிரகிருதி வாசுதேவனது அமிசமேயாகையால், உலகங்கள் அனைத்தும் வாசுதேவனது பரிணாமமே'.

'வேத வாக்கியங்கட்கெல்லாம்', இவ்வாறாகக் கூறும் பாஞ்சராத்திர ஆகமத் தின்படியே பொருள்கொள்ளல் வேண்டும். இவ்வாகமத்திற்கு மாறாகக் கூறப்படும் பொருள்கள் வீடு பேற்றிற்கு வழியாக மாட்டா'.

'பாஞ்சாரத்திர ஆகம முறைப்படியே தீக்கை பெற்று, வாசுதேவனை வழி பட்டு, அதன் பயனாக முடிவில் வாசுதேவனிடத்தின் ஒடுங்கிவிடுதலே முத்தி' என்பன வும் இம்மதத்தின் கொள்கைகள்.

இம்மதத்திற்குரிய பாஞ்சராத்திர ஆகமத்தைச் செய்தவன் **வாசுதேவனே.**

(குறிப்பு:- ஐந்து இராத்திரிகளில் செய்யப்பட்டமையால், 'பாஞ்சராத்திரம்' என அவ்வாகமம் பெயர் பெற்றது என்பர்.

வைணவத்திற்கு 'வைகானசம்' என்னும் மற்றோர் ஆகமும் உண்டு.)

III அகப் புறச் சமயங்கள்

1) **பாசுபத மதம்:** - இறைவனை, 'பசுபதி' எனக் கொள்ளுதலால் இம்மதம் 'பாசுபதம்' எனப் பெயர் பெற்றது.

'இறைவனுக்கு வேறாய் ஆன்மாக்கள் உள்ளன. அவை எண்ணில, நித்தமா யும், வியாபகமாயும் உள்ளன'.

'காரணப் பொருள் பலவாய்க் காரியப்பட்டுப் பலவகையான உணர்வை உண்டாக்குதலால், அவ்வுணர்வை அடைகின்ற ஆன்மாக்களும் பலவாய் இருக்கும்'.

'சைவாகமங்களில் ஆன்மாக்கட்கு **'ஆணவம்'** என ஒரு மலம் உள்ளதாகக் கூறப்படுகின்றது. அஃது இல்லை-மாயையும், கன்மமும் - என மலங்கள் இரண்டே. இவையே பந்தமாய் நிற்க, இவற்றால் ஆன்மாக்கள் இன்பத் துன்பங்களை அடையும்'.

'இன்பத்திலும், துன்பத்திலும் உவர்ப்புத்(சலிப்புத்) தோன்ற, பாசுபத ஆகம வழியே தீக்கை பெற்று ஒழுகினால், அங்ஙனம் ஒழுகுவோனிடத்தில் ஈசுரனுடைய ஞானம் போய்ப் பற்றும், அங்ஙனம் பற்றப்பட்டவனிடத்தில் ஈசுரன் தனது செயல்களை ஒப்புவித்து விட்டுத் தான் ஒழிவு பெற்றிருப்பான். ஈசுரனது ஆற்றலைப் பெற்று அவனது செயல்களை ஆன்மாத் தான் செய்துகொண்டிருத்தலே முத்தி' என்பன இம்மதத்தின் கொள்கைகள்.

இம்மதத்தின் முதல் நூலாகிய பாசுபத ஆகமத்தைச் செய்தவர் வித்தியா தத்துவம் ஏழனுள் **'மாயை' என்னும் தத்துவ புவனத்தின் உள்ள உருத்திரர்.**

2. மாவிரத மதம்:

இதன் கொள்கைகளும் மேல் பாசுபத மதக் கொள்கைகளாகச் சொல்லப்பட்டனவே.

எலும்பு மாலையை எப்பொழுதும் அணிந்து கொண்டிருத்தல் முதலிய சில ஆசாரங்களால் இம்மதம் பாசுபத மதத்தினின்றும் வேறுபடுகின்றது.

'அந்த ஆசாரங்களே முத்தி பெறுதற்கு வழி. அவ்வாற்றால் ஒழுகினோர்க்கு ஈசுரனிடத்தில் உள்ள எல்லாக் குணங்களும் உற்பத்தியாகும். அங்ஙனம் உற்பத்தியாகப் பெறுதலே முத்தி'-என்பன இம்மதத்தின் சிறப்புக் கொள்கைகள்.

இம்மதத்தின் முதல் நூலாகிய மாவிரத ஆகமத்தைச் செய்தவர் வித்தியா தத்துவம் ஏழனுள் **'வித்தை' என்னும் தத்துவ புவனத்தில் உள்ள உருத்திரர்.**

3. காபால மதம்:

இம்மதமும் மேற் கூறியவற்றோடு கொள்கைகளில் வேறுபடாமல், ஆசாரத்திலே வேறுபடுகின்றது.

'எப்பொழுதும் பச்சைக் கொடி ஒன்றைக் கையிலே வைத்திருத்தல் வேண்டும். மனிதர்களது தலை ஓட்டில் இரந்து உண்டு வாழ வேண்டும். இவையே முத்திக்கு வழி'.

'இம் முத்தி நெறியில் நின்றவர் சிவனால் ஆவேசிக்கப்படுதலால், சிவனோடு சமமாய் விளங்குவர். அவ்வாறு விளங்குதலே முத்தி'.

இவை இம்மதத்தின் சிறப்புக் கொள்கைகள்.

இம்மதத்தின் முதல் நூலாகிய காபாலிக ஆகமத்தைச் செய்தவர் வித்தியா தத்துவம் ஏழனுள் **கால தத்துவ புவனத்தில் உள்ள உருத்திரர்.**

பாசுபதர் 'சிவனது குணங்கள் வந்து சங்கிரமிக்க (கலக்க)ப் பெறுதலே முத்தி', எனக் கூறுதலால் **'சங்கிராந்த சமவாதிகள்'** எனவும்,

மாவிரதர், 'சிவனது குணங்கள் உற்பத்தியாகப் பெறுதலே முத்தி' எனக் கூறுதலால் **'உற்பத்தி சமவாதிகள்'** எனவும்,

காபாலிகர், 'சிவன் ஆவேசிக்கப்பெறுதலே முத்தி'-எனக் கூறுதலால், **'ஆவேச சமவாதிகள்'** எனவும் சொல்லப்படுவர்.

4. வாம மதம்:

இது சத்தியை முதல்வியாகக் கொள்ளுதலால் **'சாத்த மதம்'** எனப்படும்.

ஏகான்ம வாதிகளுள் பாற்கரிய மதத்தினர் 'உலகம் எல்லாம் பிரமத்தி'ன் பரிணாமமே' எனக் கூறுதல் போல, வாம மதம் 'எல்லாம் சத்தியின் பரிணாமமே எனக் கூறுகின்றது.

'வாம தந்திரத்தின்வழி ஒழுகுதலே முத்தி பெறுதற்கு வழி. அவ்வழியால் சத்தியில் சென்று ஒடுங்கிவிடுதலே முத்தி' என்பன இதன் கொள்கைகள்.

வாம தந்திரத்தைச் செய்தவர் **சித்த புருடர் ஒருவர்.**

(பல வகைச் சித்துக்களைப் பெறுதலும் இம்மதத்தில் சிறந்த பயனாகக் கொள்ளப்படுகின்றது.)

வாம மார்க்கத்தின் ஒழுக்கத்தை உடைமையால் 'வாம மதம்' எனப்பட்டது. வாம மார்க்கமாவது கள்ளும், ஊனும் சத்திக்கு வைத்துப் படைத்தலும், அவற்றை உண்டலும், காமுகர்களாய் ஒழுகுதலைத் தீய நெறியாக விலக்காமல் கொள்ளுதலுமாகும்.

இவ்வாறன்றி நன்னெறியில் ஒழுகி, நன்முறையில் சத்தியை வழிபடும் சாத்த மதமும் ஒன்று உண்டு. அது **'சுத்த சாத்தம்'** எனப்படும்.

அதற்கு முதல் நூல் செய்தவர் சிவ தத்துவம் ஐந்தனுள் **'சத்தி' என்னும் தத்துவ புவனத்தில் உள்ள அபரமுத்தர் ஒருவர்.**

5. வைரவ மதம்:

'வைரவக் கடவுளே பரம் பொருள்' – எனக் கொள்ளுதல் பற்றி இம்மதம் 'வைரவ மதம்' – எனப் பெயர் பெற்றது. கொள்கையில் இது பெரும்பாலும் வாம மதத்தோடு ஒத்துள்ளது. ஆசாரங்களில் மட்டுமே சிறிது வேறுபடுகின்றது. 'வைரவ ஆகம நெறிப்படி ஒழுகி, வைரவ பதத்தில் சேர்தலே முத்தி' என்பது இதன் கொள்கை.

6. ஐக்கிய வாத சைவம்:

அகச் சமயங்களாகிய வேறு பல சைவங்களினின்றும் இது பெரிதும் வேறுபடுதல், அந்தச் சைவங்கள் யாவும், 'உயிர்கட்குப் பந்தமாய் உள்ள மலங்கள் மூன்று, அவை ஆணவம், கன்மம், மாயை' எனவும், 'அவற்றுள் ஆணவமே உயிர்கட்கு நேர்ப் பகை யாய்ப் பிரதிபந்தமாய் உள்ளது' எனவும் கூற, இந்த ஐக்கிய வாத சைவம் ஏனைய பாசுபதம், மாவிரதம் முதலிய அகப் புறச் சமயங்கள் போல, 'உயிர்கட்கு-ஆணவம் -என்பதொரு மலம் இல்லை' -மாயை, கன்மம்-என்னும் இரு மலங்களே உள்ளன, -எனக் கூறுதலேயாம்.

'முத்தியில் ஆன்மாச் சிவத்தோடு நீரும் நீரும் சேர்ந்தாற் போல் ஐக்கியமாய் விடும்-ஒன்றாய்விடும்' எனக் கூறுதலால்,இஃது'ஐக்கிய வாத சைவம்'எனப்படுகின்றது. எனினும் பிற வகையில் மற்றைச் சைவங்களோடு ஒத்திருத்தலால் சைவமேயா கின்றது.

'காளாமுகம், சாம்பவம் முதலிய பிற அகப்புறச் சமயங்களும் உள்ளன' எனவும் 'அவைகளும் இங்குக் கூறிய அகப்புறச் சமயங்களோடு பெரிதும் ஒத்து அவற்றுள் ஒவ்வொன்றில் அடங்கும்' எனவும் யோகிகள் குறித்து முடித்தார்.

IV அகச் சமயங்கள் அறியப்படுமாறு

'பாடாண வாத சைவம்' முதலிய அகச் சமயங்களின் கொள்கைகள் உமாபதி சிவாசாரியரால் அவரது ''சங்கற்ப நிராகரணம்'' என்னும் நூலில் விரிவாகக் கூறப் பட்டிருத்தலின், 'அக் கொள்கைகளை அந்நூலிற் கண்டு கொள்க' எனக் கூறித் தாம் எடுத்துக் கொண்ட பிற மதக் கொள்கைகளின் சுருக்கத்தை யோகிகள் முடித்து, அவையடக்க உரையையும் முடித்தார்.

மற்றும், 'இங்கு நால் வகையாகப் பகுத்துக் காட்டிய மதங்கள் அல்லாத' பிற மதங்கள் சில உள எனினும், அவையும் இங்குக் கூறியவற்றுள் கொள்கை வகையால் ஒவ்வொன்றில் அடங்கும் எனவும் கூறினார்.

(குறிப்பு:- அகச் சமயங்களின் கொள்கைகள் சங்கற்ப நிராகரணத்துட் கூறப் பட்டிருத்தல் பற்றி,'அவற்றை அந்நூலிற் கண்டு கொள்க' எனக் கூறி விடுத்த யோகிகள், 'புறப் புறம், புறம்' என்னும் சமயங்களின் கொள்கைகள் 'சிவஞான சித்தியார் பரபக்கத்துள் கூறப்பட்டிருக்கவும்,'அவற்றை அங்குக் காண்க' எனவும் கூறிப்போகாமல், தாம் அவற்றை எடுத்துக் கூறினார். கூறியவற்றையும் பரபக் கத்துட்கூறியவாறன்றி, வேறுபடவும் கூறினார்.

பௌத்த மதத்தைப் பரபக்கத்துட் கூறியவாறு நான்காகப் 'பகுத்துக் காட்டிய வர், ஆருகத மதத்தை அங்குக் கூறியவாறு **'ஆசீவகம், நிகண்ட வாதம்'** என இரண்டாகப் பகுத்துக் காட்டாது, ஒன்றாகவே கூறினார்.

பௌத்த மதத்தின் பிரிவுகளைக் கூறிய வைப்பு முறையும் வேறாய் உள்ளது. புறச் சமயங்களுள், 'வைசேடிகம், நையாயிகம்' என்னும் தருக்க மதக் கொள் கைகள். சிவஞான சித்தியாரில் எடுத்துக் கூறி மறுக்கப்படவில்லை. ஆயினும் யோகிகள் அவற்றின் கொள்கைகளை இங்கு எடுத்துக் கூறினார்.

ஏகான்ம வாதங்களில் கிரீடாப் பிரமவாதம் பரபக்கத்துள் கூறப்படவில்லை. அகப் புறச் சமயங்களுள் பாஞ்சராத்திர மதம் ஒன்று மட்டுமே பரபக்கத்துட் கூறப்பட்டது. அதுவும் தத்துவ முறையில் இல்லாமல், பௌராணிக முறையில் காட்டி மறுக்கப்பட்டது.

ஆகவே, 'இவை பற்றி யோகிகள் இங்குக் கூறியன, -உரையிற் கோடல்-என்னும் உத்தியைக் கொண்டு வேறு கூறத் தக்கன எனக் கருதி கூறினார்' என எண்ண வேண்டியுள்ளது.)

சில சிறப்புக் குறிப்புக்கள்:

சிவஞான சித்தியாரில் பரபக்கம் இச் சிவஞான போத அவையடக்கத்தில் "தம்மை-உணரார் உணரார்; உடங்கியைந்து தம்மில் புணராமை" எனக் கூறியதன் விரிவாகச் செய்யப்பட்டதேயாகும்.

இங்ஙனம் இங்குக் கூறப்பட்டவற்றைத் தொகுத்து நோக்கினால், 'புறப் புறச் சமயங்கள்' எனப்பட்ட 'உலகாயதம், பௌத்தம், ஆருகதம்; என்பனவும் 'புறச் சமயங்கள்' எனப்பட்டவற்றுள் மீமாஞ்சையும், சாங்கியமும் கடவுட் கொள்கை யில்லாத மதங்கள்' என்பது விளங்கும்.

அவற்றுள் ஆருகத மதம் 'அநாதி சித்தன்' என ஒரு முதல்வனைக் கொண்ட போதிலும், 'அவனால் உலகம் படைக்கவும், காக்கவும், அழிக்கவும் படுகின்றன' எனவும், 'உயிர் செய்த வினைக்கேற்ற பயனை அவன் கூட்டுவிப்பன்' எனவும் கொள்ளாமையால், அதனை, 'கடவுட் கொள்கையுடைய மதம்' எனக் கூறுவ தற்கில்லை.

இனி, உலகாயதம்' உடம்பினது பண்பாய் அமைவதே உயிர், ஆகவே, -உயிர் -என்பது உடம்பிற்கு வேறாய் உள்ளதன்று' எனக் கூறுதலாலும்,

பௌத்தம், 'எல்லாப் பொருள்களும் ஒரு கணத்தில் தோன்றி, மறுகணத்தில் அழிவனவே; அறிவும் இதற்கு விலக்கன்று' எனக் கூறுதலாலும் **அநான்ம வாத மதங்களாகும்**. அநான்ம வாதம்-'ஆன்மா' இல்லை என்னும் வழக்குரை.

இங்குக் கூறிய மதங்களுள் உலகாயதம் ஒன்றே, 'உயிர் அழியாப் பொருள் அன்று: அதனால் அஃது இறந்தபின் சுவர்க்க நரகங்களை அடைதலோ, மறு படியும் பிறத்தலோ, பிறப்பற்ற வீட்டு நிலைமையப் பெறுதலோ இல்லை' எனக்

கூறுதலால் 'நாத்திக மதம்' எனப்படுகின்றது. பிற சில மதங்கள் கடவுளை ஒப்புக்கொள்ளாவிடினும் 'சுவர்க்க நரகங்கள், மறுபிறப்பு, வீடு பேறு' இவற்றை ஒப்புக்கொள்ளுதலால், அவை 'நாத்திக மதம்' எனப்படுதல் இல்லை.

இனிக் காரியப் பொருள்களின் தோற்றத்தைப் பற்றி ஆராயுமிடத்துப் பௌத்த மதம் 'உள்ளதுமன்றி, இல்லதுமன்றி, அவ்விருதன்மையையும் உடையது மன்றி, அவற்றின் வேறானதுமன்றிச் **சூனியமாய்** உள்ள பொருள் தோன்றும்' எனச் **சூனிய வாதம்** கூறுதலும்,

ஆருகத மதம் 'உள்ளதுமாய், இல்லதுமாய், உள்ளதும் இல்லதுமாய், சொல்லொணாததுமாய் உள்ள பொருள் தோன்றும்' என **அனேகாந்த வாதம்** கூறுதலும்,

சாங்கிய மதம் 'உள்ளதே தோன்றும்; இல்லது தோன்றாது' எனச் **சற்காரிய வாதம்** கூறுதலும் உணரப்படும்.

தருக்க மதம், 'உள்ளது தோன்ற வேண்டா; தோன்றிய பொருள் தோற்றத்திற்கு முன்னும் உள்ளதாயின் காணப்படல் வேண்டும்; அஃதில்லை. ஆகையால் இல்லதே தோன்றும்' என **அசற்காரிய வாதம்** கூறும்.

சில மதங்கள் கூறுகின்ற பரிணாம வாதமும் ஒரு வகைச் சற்காரிய வாதமே ஏகான்ம வாதங்களுள் மாயா வாத மதம் அநிர்வசனீய வாதத்தைச்சிறப்பாகக் கொண்ட போதிலும், வியாவகாரிக நிலையில் தருக்க மதம் கூறுகின்ற அசற்காரிய வாதத்தையே கொள்கின்றது.

இனிக் காரியப் பொருட்கு மூலமாய் உள்ள முதற் காரணத்தைக் கூறும் பொழுது உலகாயதமும், மீமாஞ்சை மதமும் பூதங்களையே முதற் காரணமாகக் கூறுகின்றன. எனினும் மீமாஞ்சை மதம் 'ஆன்மா உண்டு' எனக் கொள்ளுதலால் உலகாயதமே '**பூத வாதம்**' எனப்படுகின்றது.

பௌத்தம், ஆருகதம், தருக்கம் - இவை 'அணுக்களே முதற் காரணம்' என கூறுதலால் **அணுகாரண வாதங்களாம்.**

ஏகான்ம வாதத்தில் மாயா வாதம் மாயையை 'முதற் காரணம்' எனக் கூறி அதனை, 'அநிர்வசனீயம்' என்பதால், அஃது **அநிர்வசனீய முதற் காரண வாதம்** கூறுவதாம்.

ஏனைய மூன்றும் **பிரம முதற்காரணவாதம்** கூறுவனவே. பாஞ்சராத்திர மதமும் இவ்வாதத்தையே ஓரளவில் கூறுவதாகும்.

சாங்கியமதம் 'பிரகிருதியே முதற்காரணம்' எனக் கூறுதலால், **பிரகிருதி முதற் காரண வாதம்** கூறுவதாம்.

இனிக் காரணப் பொருள் காரியமாகும் முறைமையைக் கூறுமிடத்து,

'சமுதாயம், ஆரம்பம், பரிணாமம், விவர்த்தனம்' என்பவற்றுள் ஒவ்வொரு மதத்தினர் ஒவ்வொன்றைக் கொள்வர்.

சமுதாயம் - எள் குப்பை (குவியல்) ஆதல் போல்வது. தனி எள் பல ஒன்று சேர்ந்து குப்பையாகும். சமுதாயம் - கூட்டம்; தொகுதி.

பௌத்தர், சமணர், தார்க்கிகர் - மூவரும் அணுகாரண வாதிகளாயினும், அவருள் பௌத்தரும், சமணரும் 'அணுக்கள் பல ஒரு காலத்திலே ஒருங்கு கூடுதலால் உலகமாம்' எனச் சமுதாய வாதம் கூறுவர். தார்க்கிகர், 'ஒன்று இரண்டு, மூன்று - என முறையாகப் பல அணுக்கள் சேர்வதனால் உலகமாம்' - என **ஆரம்ப வாதம்** கூறுவர்.

'ஒன்று, இரண்டு, மூன்று முதலாக முறையாகக் கூடும்' என்றலே ஆரம்ப வாதமாகும்.

பரிணாமமாவது, பால் தயிராதல், பொன் பூடணம் (அணிகலம்) ஆதல் முதலியன போல, ஒன்று மற்றொன்றாக வேறுபடுதல்.

இங்குக் காட்டிய பரிணாமம் முழுப் பரிணாமம். வெண்ணெய் புழு ஆதல் போல்வன ஏக தேச பரிணாமம்.

"பிரமமே உலகமாய் மாறும்" என்னும் பரிணாம வாதிகளும், 'வாசுதேவனே உலகமாய் மாறுபவன்' என்னும் பாஞ்சராத்திரிகளும் ஏக தேச பரிணாமம் கூறுபவரே.

விவர்த்தனமாவது, இப்பி வெள்ளியாய்த் தோன்றுதல், கயிறு பாம்பாய்த் தோன்றுதல் போல்வனவாகும். மாயா வாதிகள், 'பிரமமே உலகமாய்த் தோன்றுகின்றது' - என விவர்த்தன வாதம் கூறுதலை மேலே கண்டோம்.

இனி 'விருத்தி' என்பதும் ஒன்று உண்டு. அஃது ஒடுங்கியிருந்தது விரிவடைதலாகும். இது படம் (துணி) குடில் (கூடாரம்) ஆதல் போல்வது.
இதனை, 'சூக்கும பரிணாமம்' என்றும் கூறுவர்.

அகச் சமயங்கள்

இனி யோகிகள் 'அகச் சமயக் கொள்கைகளைச் சங்கற்ப நிராகரணத்துள் காண்க' என்றாராயினும், அவை பற்றியும் இங்குச் சிறிது கூறலாம்.

1. பாடாண வாத சைவம்

இது தார்க்கிகருள் வைசேடிகரும், மீமாஞ்சகருள் பட்டாசாரிய மதத்தினரும்

கூறுதல், போல, 'மலம் நீங்கிய உயிர் பின்பு பாடாணம் போல் (கல்லுப் போல்) கிடப்பதே முத்தி' -எனக் கூறும்.

2. பேத வாத சைவம்

இது, 'இரச குளிகையால் செம்பு களிம்பு முழுவதும் நீங்கப் பெற்றபின் பொன்னாய் நிற்றல் போலச் சிவனது அருளால் மலம் முழுதும் நீங்கப்பெற்ற உயிர் சிவன் போல வேறு நிற்கும்' எனக் கூறும்.

3. சிவ சமவாத சைவம்

இது, 'பாசுபதம், மாவிரதம், காபாலம்' என்னும் மதங்கள் போல, 'ஆன்மா மலம் நீங்கிய பின் சிவனது எண் குணங்களையும் அடைந்து, சிவனோடு சமமாய் நின்று அவன் செய்யும் ஐந்தொழில்களையும் செய்யும்' – எனக் கூறும்.

இதனுள், 'மேற் கூறிய முத்தி நிலையில் ஆன்மாத் தூய உடம்புடையதாய் இருக்கும்' எனக் கூறுவது **'உருவ சிவ சமவாதம்'** என்றும், 'முத்தி நிலையில், ஆன்மா உடம்பின்றியே இருக்கும்' எனக் கூறுவது **'அருவ சிவ சமவாதம்'** என்றும் சொல்லப்படும்.

4. சிவ சங்கிராந்த வாத சைவம்

இது, 'மாசு நீங்கிய கண்ணாடியில் எதிர்ப்பட்ட பொருளின் வடிவம் சங்கிரமித்துத் (கலந்து) தோன்றுதல் போல, மலம் நீங்கிய உயிரினிடத்தில் சிவனது எண் குணங்களும் சங்கிரமித்து விளங்கும். அதனால் அவ்வுயிரினது கரணங்கள் பசுகரணங்கள், அல்லது சீவ கரணங்களாய் இருந்த நிலை நீங்கிச் சிவ கரணங் களாய்விடும். இ.்.து உப்பளத்தில் வீழ்ந்த புல்லும், வைக்கோலும் உப்பின் சுவை யுடையன ஆதல் போல்வது. அதனால் இவ்வாறு ஆன்மாத் தன்னிலை நீங்கிச் சிவமாய் நிற்பதே முத்தி' எனக் கூறும்.

5. ஈசுர அவிகார வாத சைவம்

இது, 'வெயில் மிக வெம்மையாய்க் காய்கின்ற பொழுது அவ்வெயிலில் நின்று வெதும்புகின்றவன் தான் மர நிழலைத் தேடி அடைந்து, வெப்பம் நீங்கி இன்புறல் வேண்டுமேயன்றி, மரம் இவனைத் தேடி வந்து நிழல் கொடுத்து வெப் பத்தை நீக்கிக் குளிர்ச்சியைத் தாராது. அது போல, மும்மலங்களால் பிறவித் துன்பத்தை எய்துகின்ற உயிர் தனது தவ ஞானங்களால் சிவனை அடைந்து பிறவி நீங்கி இன்புறல் வேண்டுமன்றிச் சிவன் வந்து இதனைப் பிறவியின்றும் எடுத்து இன்புறச் செய்யான் எனக் கூறும்.

6. சிவாத்துவித சைவம்

'மரத்திற்கும், அதன் கிளை, கவடு முதலியவற்றிற்கும் இடையே அகநிலையில்

யில் சிறிது வேறுபாடு உள்ளதேயன்றிப் புற நிலையாகப் பெரிய வேறுபாடு இல்லை. அது போலப் பதிக்கும், பசு பாசங்கட்கும் இடையே அக நிலையாய்ச் சிறிது வேறுபாடு உள்ளதேயன்றிப் புறநிலையாகப் பெரிய வேறுபாடில்லை. எனவே, பசு பாசங்களை 'பதியின் விசேடணம்' எனவும் பதியை, 'அவ் விசேடணங்களையுடைய விசேடியம்' எனவும் கூறலாம்.

(தமிழில் **'அடை'** எனப்படுவது, **'விசேடணம்'** என்றும், **'அடை கொளி'**, எனப் படுவது, **'விசேடியம்'** என்றும் இவ்விரண்டும் கூடியது 'விசிட்டம்' என்றும்வட மொழியில் சொல்லப்படுகின்றன. **'விசிட்டம்'** என்பது தமிழில், 'தொகை நிலை' என்றும் 'புணர்நிலை' என்றும் சொல்லப்படுகின்றது.

'நன்மக்கள், நல்ல மக்கள்' என்பன புணர்நிலை-விசிட்டம். 'நன்மக்கள்' என்றாற் போல்வனவே தொகை நிலை. 'நல்' அல்லது 'நன்மை' என்பது அடை -விசேடணம். 'மக்கள்' என்பது அடைகொளி-விசேடியம்.)

'இவ்வாறு நோக்கும் பொழுது 'பதி' பசு, பாசம்', என்னும் முப்பொருள்களும் மூன்று வேறுபட்ட தனிப் பொருள்கள் ஆகாமை விளங்கும்.

இவற்றுள் பசுவாகிய உயிர் ஆணவ மல மறைப்பால் பதியை உணரமாட்டாதது ஆகின்றது. அந்த ஆணவ மலம் நீங்குதற் பொருட்டுப் பதியாகிய சிவன் தனது சத்தியை மாயையொடு பொருத்தி உலகங்களைப் படைத்துக் காத்து அழிக்கும் முகத்தால் உயிர்களைப் பிறப்பிறப்பில் பட்டுச் சுழல்விப்பான். அச்சுழற் சியால் ஆணவ மலம் தனது சத்தி கெட்டுநிற்க, உயிர், சிவமும், தான் அச்சிவத் தின் வேறாகாமையும் விளங்கப் பெற்றுச் சிவத்தையே உணர்ந்து அதுவாகி நின்று இன்புறும். இதுவே முத்தி நிலை. உயிர் ஆணவ மல மறைப்பால் சிவத்தை உணராது, அது காரணமாகப் பிறப்பிறப்புக்களில் பட்டு உழல்வதே பந்த நிலை—என்பன இதன் கொள்கைச் சுருக்கம்.

'உலகமாகிய காரியப் பொருட்கு முதற் காரணம் மாயை' என்பது மாயையை ஒப்புக் கொள்கின்ற அனைத்து மதங்கட்கும் உடன்பாடு.

'மாயையினின்று உலகத்தைத் தோற்றுவித்து, நிறுத்தி, ஒடுக்குதலால், இறைவன் உலகிற்கு நிமித்த காரணன்' என்பது கடவுட் கொள்கையையுடைய மதங்கட்கெல்லாம் உடன்பாடு.

'முதற் காரணம்' என்றாலும், **'உபாதான காரணம்'** என்றாலும் ஒன்றே. சிவாத்துவித சைவம் கடவுட் கொள்கையுடைய ஏனைய மதங்கள் போலச் சிவனை 'நிமித்த காரணன்' எனக் கூறிய போதிலும், 'பசு பாசங்கள் தனித்த முதல் அல்ல' எனவும், 'சிவனது சத்தி மாயையில் பொருந்தி மாயையேயாய் உலகமாய்ப் பரிணமிக்கும்' எனவும் கூறும் முகத்தால் 'நிமித்த காரணமாகிய சிவன் ஒரு வகையில் உலகிற்கு உபாதான காரணமும் ஆகின்றான்' எனக் கூறு தலால், **'நிமித்தோபாதான காரண சைவம்'** என்றும் சொல்லப் படுகின்றது.

'உபநிடதங்களில் அத்துவிதமாய் உள்ளது எனக் கூறப்படும் பரப்பிரமமாவது சிவாகமங்களில் முதற் பொருளாகக் கூறப்படும் சிவமே' என நிறுவுதலால், இது, 'சிவாத்துவித மதம்' எனப் பெயர் பெற்றது.

வேதாந்த நூலாகிய பிரம சூத்திரத்திற்கு இவ்வகையான பொருளைக் கூறிப் பாடியம் செய்தவர் **'நீலகண்ட சிவாசாரியர்'** என்பவர். இவர் **'ஸ்ரீகண்ட சிவாசாரியர்'** என்றும் சொல்லப்படுவார். பிரம சூத்திர பாடிய காரருள் இவரைப் பலர் குறிப்பிடுதல் இல்லை.

இவரது பாடியத்தோடு ஸ்ரீஇராமாநுசாசாரியர் செய்த விசிட்டாத்துவித பாடியத்தை நோக்கின் அதில் 'நாராயணனே பரம் பொருள் - முதற் கடவுள்' எனச் சொல்லப்படுவதைத் தவிரப் பிற வகைகளில் இரண்டிற்கும் உள்ள பல ஒற்றுமைகளை நாம் காண முடியும்.

சுத்த சைவம்

'சுத்த சைவம்' என்பதற்கும், சித்தாந்த சைவத்திற்கும் இடையே ஒரு பொருளில் தவிரப் பிற வகைகளில் யாதொரு வேற்றுமையும் இல்லை.

அந்த ஒரு பொருளாவது, 'முத்தியில் ஆன்மாத் தனித்து நின்று இன்பம் நுகர்தல் இல்லை; சிவனோடு ஒன்றாகியே விடும்' என்பதுதான். இக் கொள்கை சித்தாந்த சைவத்திற்கு மாறானது.

வேற்றுமை மிக இன்மையால், இது சித்தாந்த சைவத்திலே அடக்கிவிடப்படுகின்றது.

இவ்வாறு சித்தாந்த சைவம் அல்லாத பிற மதங்களின் கொள்கைகளை இங்கு ஒருவாறு உணர்ந்து கொள்ளலாம்.

சித்தாந்த சைவம்

'வேதத்தின் பொருளை உண்மையில் தெளிவுபட விளக்குவன சைவாகமங்களே' எனவும், 'அதனால் உண்மையில்-சித்தாந்தம்-என்றற்கு உரியது சைவாகமப் பொருளே' எனவும் கருதுகின்ற சமயமே, 'சைவ சமயம்' எனப்படுகின்றது.

> "..........................வேதாந்தத்
> தீதில் பொருள் கொண்டுரைக்கும் நூல் சைவம்; பிற நூல்
> திகழ்பூர்வம்; சிவாகமங்கள் சித்தாந்த மாகும்"[1]

என்பது சிவஞான சித்தியார்.

---

1 சுபக்கம் - சூ.8. 19

இதில் சிவாகமங்களுக்கே, 'சைவம்' என்னும் பெயர் இருத்தல் அறியப்படுகின்றது. அதனால், 'சைவ சித்தாந்தம்' என்பதற்கு, 'சைவ சமயத்தின் முடிவான கொள்கை' என்பதேயன்றி, 'சிவாகமங்களின் முடிவான கொள்கை' என்பதும் பொருளாதல் விளங்கும். இதனால் சைவ சித்தாந்தம் 'ஆகமாந்தம்' என்றும் சொல்லப்படும்.

சைவாகமங்களின் பொருளே சித்தாந்தம் ஆகையால், அவ்வாகமங்களின் பொருளைச் சிறிதும் திரிபின்றி உண்மையாகக் கொண்ட சைவம், 'சித்தாந்த சைவம்' எனப்படுகின்றது. இதன் கொள்கையே **சைவ சித்தாந்தமாகும்.**

பிற சமயங்களின் கொள்கைச் சுருக்கத்தை உணர்ந்து வரும் முறையில், அவையனைத்திற்கும் மேலே உள்ளதாகிய சித்தாந்த சைவத்தின் கொள்கைகளையும் ஓரளவு சுருக்கமாக இங்கு உணர்தல் நலமாகும்.

'சிவாத்துவித சைவம் தனது கொள்கையைக் கூறுவதில் வாய்பாடுகள்தாம் (சொல் முறைகள் தாம்) வேறுபடுகின்றன; பொருள் முறையில் நோக்கும் பொழுது அது சித்தாந்த சைவத்தினின்றும் வேறுபடவில்லை' என்பதை யோகிகள் தமது பாடியத்தில் குறித்துள்ளார். அந்நிலையில் சித்தாந்த சைவத்தின் கொள்கைகளை இங்குச் சிறிதளவு நோக்குவோம்.

' – பதி, பசு, பாசம்' – எனப் பொருள்கள் மூன்று உள்ளன. பதி – இறை, பசு – உயிர்; பாசம் – தளை.

'இம் மூன்று பொருள்களும் தனித்தனி முதல்களே. அதனால் இவற்றிடையே காரண காரியத் தொடர்பிற்கு இடம் இல்லை'.

'இம் முப் பொருள்களும் காலத்திற்கு உட்படாதவை. அஃதாவது – தோற்றம் – என்பதும், – அழிவு – என்பதும் – இன்றி, என்றும் உள்ள பொருள்கள். அதனால் இவை **'அனாதி நித்தியம்'** என வடமொழியில் சொல்லப்படுகின்றன.

'இம் முப்பொருள்கட்கு இடையே உள்ள தொடர்பு **வியாபக வியாப்பிய வியாத்தித்** தொடர்பேயாகும்.

வியாபகம் – பெருநிறைவு. வியாப்பியம் – அதற்கு உள்ளடங்கிய நிறைவு. வியாத்தி – சம நிறைவு.

இத்தொடர்பை விளக்குவதற்கு இந்நூலில் – கடல், நீர், உப்பு – இவை உவமையாகச் சொல்லப்படும்.[1]

---

1 சூத்திரம் 7. அதி.3

'– கடல் என்பது ஆழமான இடம்; இது **வியாபகம்.** நீர், அந்த இடம் முழு வதிலும் உள்ளடங்கி இருத்தலால் **வியாப்பியம்.** உப்பு, நீர் முழுவதிலும் கலந் திருத்தலால் **வியாத்தி**'.

கடல் போன்றது பதி; அதில் உள்ள நீர் போன்றது பசு; அந்த நீர் முழுவதி லும் கலந்துள்ள உப்புப் போன்றது பாசம்.

– சூக்குமம், தூலம் – என்னும் முறைமை பற்றி நோக்கினால், பாசம் தூலம்; பசு, – சூக்குமம்; பதி, அதி சூக்குமம்.

(தூலம் – பருமை. சூக்குமம் – நுண்மை. அதி சூக்குமம் – நனி நுண்மை.)

சூக்குமப் பொருள் வியாபகமாய் இருக்க, தூலப் பொருள் அதில் வியாப்பிய மாயேனும், வியாத்தியாயேனும் இருக்கும்,

முப்பொருள்களுள் பதியும், பசுவும் சித்து. (அறிவுடையன.) பாசம் சடம். (அறிவில்லாதன.)

'பதியும், பசுவும் அறிவுடையன எனினும், பதிசூக்குமசித்து, (நுண்ணிய அறிவு டையது.) பசு தூல சித்து. (பருமையான அறிவை உடையது.)'

'பதி ஒன்றே; இரண்டாவதில்லை. பசுக்கள் எண்ணில. பாசம் மூன்று; அவை – ஆணவம், கன்மம், மாயை – என்பன'.

'ஆணவம், உயிர்களின் அறிவை மறைத்து அறியாமையைச் செய்யும்; மாயை, ஆணவத்தால் உண்டாகும் மறைப்பைச் சிறிதே நீக்கி, அறிவை ஓரளவில் விளங் கச் செய்யும். கன்மம், மாயை காரியப்படும் நெறியை வகுக்கும்'.

'பாசங்கள், அழுக்கு – குற்றம் ஆதலால், 'மலம்' எனப்படும். மும் மலங்களுள் ஆணவமே முதலாகும். அது செம்பிற்குக் களிம்பு போல, உயிர் என்று உண்டோ அன்றே அதற்கு இயற்கைக் குற்றமாய், உடன் கலந்து நிற்பது. அதனால் அது **'சகச மலம்'** எனப்படுகின்றது. (சகசம் – உடன் தோன்றியது; இயற்கை.)

'ஆணவ மலத்தைத் துடைத்தற்காகவே இறைவன் உயிர்கட்கு மாயை கன்மங் களைச் சேர்த்தான். அதனால் ஆணவ மலம் **'மூல மலம்'** என்றும் சொல்லப்படு கின்றது.

'ஆணவத்தை முன்னிட்டுச் சேர்க்கப்பட்டமையால் மாயை கன்மங்கள் **ஆகந்துகம்** – எனப்படினும், ஆணவம் அனாதியாகலின், அது பற்றி வந்த மாயை கன்மங்களும் அனாதியே. இது,

"நெல்லின்முளை தவிடுமிபோல் அனாதி யாக
நிறுத்திடுவர்; இது சைவம் நிகழ்த்து மாறே"[1]

என்னும் சிவப்பிரகாசச் செய்யுள் பற்றி அறிந்துகொள்ளப்படும்.

'பதி, பசு, பாசம்' - மூன்றும் முறையே அதிசூக்கும சூக்கும தூலத் தன்மையால் மேற் கூறியபடி வியாபக வியாப்பிய வியாத்தி முறையில் ஒன்றில் ஒன்று அடங்கி வேற்றுமையின்றி ஒன்றுபட்டே நிற்கும். அந்த இயைபு - அல்லது தொடர்பே **'அத்து விதம்'** என்று சொல்லப்படுகின்றது.

'முப்பொருள்களில் உயிர்கட்கு, 'பக்குவம்' என்பது ஒன்று உண்டு. அஃதாவது உணர்த்துவான் உணர்த்தினாலும், முதலிலேயே நுண்பொருளை உணர மாட்டாது படிப்படியாகவே அதனை உணர்ந்து வரும் தன்மை. நுண்பொருளை உணரமாட்டாமையே 'அபக்குவம்' என்றும், அதனை உணரும் தன்மையே 'பக்குவம்' என்றும் சொல்லப்படுகின்றன'.

'முப்பொருள்களும் என்றுமே அத்துவிதமாய் இயைந்து நிற்பினும், உயிர்களது அபக்குவம் காரணமாக அதனைப் பாசங்கள் பற்றலாயின. பாசத்தின் தொடர்பால் உயிர்கள் பதியை அறிய மாட்டாது பாசத்தையே அறிந்து அல்லல் உறுவனவாயின. அதனால் **உயிர்கள் யாவும் அனாதி பெத்தர்களே.** இந்நிலை உயிர்கள் தூல சித்தாதல் பற்றி அமைந்தது. இறைவன் சூக்கும சித்தாகலின், பாசங்கள் அவனை எக்காலத்தும் பற்றுதல் இல்லை. அதனால் அவன் **'அநாதி முத்தன்'.**

'உயிர்கள் பக்குவம் எய்தாத பொழுது அவற்றிற்கு இயல்பாய் உள்ள பாசப் பற்றுக் காரணமாக இறைவன் அவைகட்குப் புலனாதல் இல்லையாயினும், அவன் அங்ஙனம் புலனாகாது நின்றே உயிர்களைப் பிறப்பு இறப்புக்களிற் பட்டுச் சுழலச் செய்வான். அச்சுழற்சியின் பயனாக உயிர்கள் பக்குவம் எய்திய பொழுது இறைவன் தான் தன்னைப் புலப்படுத்தி, அவைகளை அப்பாசத்தினின்றும் நீக்கித் தன்னையே பற்றித் தன்னோடு ஒன்றியிருக்குமாறு செய்வன். அங்ஙனம் செய்யப் பெறும் நிலையே உயிர்கள் அடையும் முத்தி நிலையாகும்.

"பாசத்தைப் பசுக்கள் விட்டுப்
பதியினை அடைய முத்தி"[2]

என்பது சிவஞான சித்தியார்.

'உயிர்கள் பக்குவம் எய்திய பொழுது அவற்றிற்கு இறைவன் முப் பொருள்களின் இயல்பினையும் உள்ளவாறு உணர்த்தி, அங்ஙனம் உணர்த்துவதாலே

---

1 செய்யுள் - 25

2 பரபக்கம் -பாஞ்சராத்திரி மத மறுதலை - 25

அவை தம்மையும், தலைவனாகிய தன்னையும் உணரச் செய்து, தன்னை அடையுமாறு செய்தலே 'அருளல்' எனப்படும். அந்த அருளலுக்குமுன் அவன் அவற்றிற்குச் செய்வன எல்லாம் பாசத்தின் வழி உழலச் செய்தலேயாகலின் அவை அனைத்தும் 'மறைத்தல்' எனப்படும். அம் மறைத்தல் தொழில் 'படைத்தல், காத்தல், அழித்தல்' என மூன்றாய் நிகழும். அது பற்றி இம் மூன்று தொழில்களோடு மறைத்தல் அருளல்களைக் கூட்டி, **'இறைவன் செய்யும் தொழில் ஐந்து- பஞ்ச கிருத்தியம்'** எனச்சிவாகமங்கள் கூறும். விரிவினைநோக்கி, 'ஐந்தொழில்' எனப்படினும், அவை அனைத்தும் 'மறைத்தல், அருளல்' என்னும் இரண்டில் அடங்குவனவே. அவற்றுள் மறைத்தல் பந்தமும், அருளல் வீடும் ஆதலின், இறைவன் உயிர்கட்கு, 'பந்தம், வீடு' என்னும் இரண்டனையும் தருபவனாவன்; இவற்றுள் வீடு பெற்ற உயிர் இறைவனது எல்லையில்லாத இன்பத்துள் மூழ்கி நிற்றலன்றி, வேறொன்றும் உடையதாகாது. இதுவே அமைதி நிலை. முடிந்த பயனாய நிலை. பிற சில நுட்பங்கள் மேற் சிறப்பும் பாயிரத்திலும் இங்கும் கூறப்பட்டன.

இங்ஙனம் சுருக்கிக் கூறப்பட்ட இந்தச் சித்தாந்த சைவத்தின் முடிவுகளே இந்தச் சிவஞான போத நூலிலும், பிற சித்தாந்த சாத்திரங்களிலும் தடை விடைகளால் விரிவாகக் கூறப்படுகின்றன. அவற்றுள் இப்பாடியப் பொருள் பற்றி இங்கு அவற்றை உணரலாம்.

'ஒவ்வொரு மதத்திற்கும் அதற்கு முதல் நூல் செய்த வகையால் 'அவற்றைத் தோற்றுவித்த ஆசிரியர் இவர்' எனக் கூறிய யோகிகள், ஆருகதம், பாஞ்சாராந்திரம், வைரவம் – என்னும் மதங்கட்கு அவ்வாறு கூறவில்லை'.

நூல் பற்றி நோக்குமிடத்துப் புறப் புறச் சமயங்கள் வேதத்தை மறுத்தெழுந்த மதங்களாதலின், அவை **அவைதிக மதங்களாகும்.**

புறச் சமயங்கள் வேதத்தை மட்டுமே உடன்படுதலால் அவை **வைதிக சமயங்களாகும்.**

அகப்புறச் சமயங்கள் ஒவ்வொரு தந்திரத்தையே சிறப்பு நூலாகக்கொள்ளுதலால் அவை **தாந்திரிக மதங்களாம்.** எனினும் பாஞ்சராத்திரம் ஒழுக்கத்தில் வாம மார்க்கத்தைக் கொள்ளாமல் வைதிக நெறியையே கொண்டிருத்தலால் அதனை 'ஆகம மதம்' என்றலல்லது, 'தாந்திரிக மதம்' எனக் கூறுதற்கில்லை.

இங்கு அகப்புறச் சமயங்களுள் வைத்துக் கூறப்பட்ட ஐக்கிய வாத சைவம் உட்படவும், சித்தாந்த சைவம் உட்படவும் 'சைவம்' எனப்படுகின்ற சமயங்கள் யாவும் சைவாகமங்களையே சிறப்பு நூலாகக்கொள்பவை. ஆகவே, சைவாகமங்களைச் சிறப்பு நூலாகக் கொள்வனவே **'சைவம்'** எனப் பெயர் பெறுதற்கு உரியனவாதல் விளங்கும்.

இச் சைவ சமயங்கள் தாந்திரிக மதங்கள் போல வேதத்தை இகழ்தல் இன்றிப் போற்றிக் கொள்ளுதலால், **'வைதிக சைவம்'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றன. அதனால் தாந்திரிக மதங்கள் அவைதிக சைவங்களாய், ஒரு வகையில் சைவத்தை அடுத்துநிற்றல் அறியப்படும். பாஞ்சராத்திரம் 'சிவன் முதற் கடவுளல்லன்' என மறுதலைத்தலைத்லால் அஃதொழிந்தனவே சைவத்தைச் சார்வன.

இனி இவ்விடத்துஒன்று இன்றியமையாது நோக்கற்பாலது.

சிவஞான சித்தியாரில், "இறைவனையும் இறைவனால் இயம்பு நூலும்" எனக் கூறியவாறே இந்நூலிலும் ஆசிரியர் முதற்கண் மங்கல வாழ்த்தில் "ஈண்டைக்கு இறைவனாவான் இவன்" எனக் குறிப்பால் உணர்த்தினார் - எனக் கூறிய யோகிகள், அதன் பின், 'அவ்விறைவனால் இயம்பப் பட்ட நூல் இது என்பதை எவ்விடத்தில் எவ்வாறு உணர்த்தினார்' என்னும் வினாவிற்கு விடை கூறுதல் இன்றியமையாதது. ஆயினும் அதனைக் கூறாது,

"அவையடக்கம் கூறு முகத்தான்
அவ்விறைவனால் இயம்பப்படும்
நூல் உணர்ந்தாரது உயர்வும்,
ஏனைச் சமய நூல் உணர்ந்தாரது
இழிவும் உணர்த்துகின்றார்"

என்றே இவ்வகையடக்க முன்னுரையுட் கூறினார். அதனால் சித்தாந்தத்திற்குப் பிரமாண நூலாக **ஆசிரியர் மெய்கண்டார்** எந்த ஒரு நூலையும் நூலினுள்ளும் கூறாமல்' "தம்மையுணர்ந்து தமையுடைய தன்னுணரும் சிவானுபூதிச் செல்வர்கள் எதனை நூலாகக் குறிப்பிடுகின்றனரோ அதுவே சித்தாந்தத்திற்கு நூல்" - என இங்கே உய்த்துணர வைத்துப் போயினமை விளங்கும்.

'தம்மை யுணர்ந்து தமையுடைய தன்னுணர்வார் சுட்டிய நூலே நூல்' என்றதனால், அவர் தம் வாய்மொழியே முதற்கண் நேரிய உரையளவையாதல் இனிது பெறப்படுகின்றது. அவை **பன்னிரு திருமுறைகளும், பதினான்கு சாத்திரங்களும் ஆகும்**. அவை வேத சிவாகமங்களையும், திருக்குறளையும் சுட்டுவதால், அவை திருமுறைசாத்திரங்களோடு மாறுபடாதவகையே கொள்ளப்படும்.

சித்தாந்த சைவத்திற்குரிய பிரமாண நூல்களை இவ் அவையடக்க உரையுள் இங்கு இவ்வாறு கொள்ளுதல் பொருந்தும்.

அவையடக்கம் முடிந்தது.

தற்சிறப்புப் பாயிரம் முடிந்தது.

நூல்

'இந்நூலின் சூத்திரங்கள் பன்னிரண்டில் ஆறு ஆறு சூத்திரங்கள் ஒவ்வோர் அதிகாரமாக இரண்டதிகாரங்களால் இயன்றது இந்நூல்'- என்பது சிறப்புப் பாயிர உரையிலே சொல்லப்பட்டது.

முதலாவது
பொது அதிகாரம்
பெயர்க் காரணம்

'இது முப்பொருள்களின் - தடத்த லக்கணம் - எனப்படும் பொது இயல்பைக் கூறுதலால் - பொது அதிகாரம் - எனப் பெயர் பெற்றது'-என்பதும் அவ்விடத்து உரைத்தவாற்றாலே விளங்கும்.

இதனுள் முதலாவது
பிரமாண இயல்

'பொது இயல்பு-**பிரமாணம், இலக்கணம்**-என்னும் இரண்டு வகையில் உணர படும்' என்பதும் அவ்விடத்திற்றானே கூறப்பட்டமையால், இவ்வதிகாரத்தின் முதல் இயல் பிரமாண இயலாகும். 'ஒவ்வோர் இயலும் தனித் தனி மூன்று சூத்திரங் களால் ஆயது' என்பது கடவுள் வாழ்த்து உரையில் சொல்லப்பட்டது.

'முப்பொருள்களும் உள்ளன'- என்பதற்குப் பிரமாணம் கூறுதலால். இவ்வியல் **'பிரமாண இயல்'** எனப் பெயர் பெற்றது. பிரமாண இயலின் முதலாயும், நூலின் முதலாயும் உள்ள சூத்திரம், 'முப்பொருள்களுள் முதற்பொருளாகிய பதிஉண்டு' என்பதற்குப் பிரமாணம் கூறுகின்றது. இவற்ஞறயெல்லாம் **யோகிகள்** இச்சூத்திரத் தின் முன்னுரையில் குறித்தார்.

இவ்வியல் பிரமாணம் கூறுதலால், பிரமாணம் பற்றிச் சிறிது இங்கு அறிதல் இன்றியமையாதது.

பிரமாண விளக்கம்

சமய நூல்கள் பலவும் பிரமாணம் பற்றிக் கூறுமாயினும் அதனை மிக விரித்துக் கூறுவன **'வைசேடிகம், நையாயிகம்'** என்னும் இரு தருக்க மத நூல்களேயாகும்.

சிவஞான போதத்தின் வழி நூலாகிய **சிவஞான சித்தியார்** தனது **'சுபக்கத்துள்'** முதற்கண் பிரமாணம் பற்றி இன்றியமையாதன சிலவற்றை மிகச் சுருக்கமாகக்

கூறியுள்ளது. அந்நூலின் உரைகள் பலவற்றில் இப்பாடியம் உடையார் செய்த உரையே சிறந்ததாகும். அதன்படியே பிரமாணங்களை இங்கு ஒருவாறு காண்போம்.

'பிரமாணமாவது இது' என்பது:

'பிரமைக்குச் சிறந்த காரணமாவது யாது அது பிரமாணம்'-என்பர் தருக்க நூலார். அஃது உண்மையே. **'பிரமை' என்பது மெய்யான அனுபவ அறிவு.** இது வடமொழியில், 'பிரமா' என நிற்கும்.

பிரமாணம் தமிழில் 'அளவை' எனப்படும். 'பொருள்களைத் திட்டமாக அளந்தறியும் கருவி' என்பது இதன் பொருளாகும்.

அளத்தலில் அமையும் பொருள்கள்

பொருள்களைத் திட்டமாக அளந்தறியுமிடத்து அந்நிகழ்ச்சிக்கண் மூன்று பொருள்கள் உள்ளனவாகும். அவை 'அளப்போன், அளவை, அளக்கப்படும் பொருள்' -என்பன. இவை முறையே **'பிரமாதா, பிரமாணம், பிரமேயம்'** என வடமொழியில் சொல்லப்படும். அளவை வழியாக வரும் அறிவு **'பிரமிதி'** எனப்படும்.

மேற்கூறிய அளப்போன் (பிரமாதா) முதலிய மூன்றனுள் அளவையின் (பிரமாணத்தின்) இயல்பையே நன்கு உணர்தல் வேண்டும். ஏனெனில், அதுவே பொருள்களின் இயல்பை உள்ளவாறு உணர்தற்குக் கருவியாய் நிற்பது.

பிரமாணத்தின் வகைகள்:

'பிரத்தி யட்சம், அனுமானம், சத்தம், உபமானம்' எனப் பிரமாணத்தை நான்காகக் கொள்வர் தார்க்கிகர் (தருக்க மதத்தவர்).

அவற்றுள் 'பிரத்தியட்சம், அனுமானம்' என்பவற்றோடு **'ஆகமம்'** என்னும் ஒன்றைக் கூட்டி, 'தலையாய பிரமாணங்கள் மூன்றே' எனக் கொள்கின்றது சைவ சித்தாந்தம்.

பிரத்தியட்சம் முதலிய மூன்றும் முறையே **'காட்சி, கருதல், உரை'**-எனத் தமிழில் சொல்லப்படும்.

காட்சியளவை

காட்சியளவையாவது, கண் முதலிய ஐம்பொறிகளாலும் பொருள்களை நேரே பற்றி உணர்வது. இதுவே **'பிரத்தியட்சப் பிரமாணம்'** எனப்படுகின்றது. 'இது குடம், இஃது ஆடை' என நேரே கண்டு உணர்தல் முதலியன இதற்கு எடுத்துக் காட்டாகும்.

காட்சியளவையின் வகைகள்:

'வாயிற் காட்சி, மானதக் காட்சி, தன்வேதனைக் காட்சி, யோகக் காட்சி' எனக் காட்சி நால்வகைப்படும்.

1. வாயிற் காட்சி:

கண் முதலிய பொறிகளால் பற்றி உணர்வது வாயிற்காட்சி. இது வடமொழியில் **'இந்திரியப் பிரத்தியட்சம்'** எனப்படும். 'இந்திரியம், பொறி, வாயில்' என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.

2. மானதைக் காட்சி:

வாயிற் காட்சியால் நிருவிகற்பமாக உணர்ந்ததை, 'மேலும் சவிகற்பமாக உணர்தல் வேண்டும்' என விரும்பினால் அந்த நிருவிகற்பக் காட்சி[1] வாயிலாகப் பொருள்களின் பெயர் முதலியவற்றை மனம் முதலிய அகக் கருவிகளால் ஆழ்ந்து எண்ணிச் சவிகற்பமாக உணர்வது மானதக் காட்சி. இது வடமொழியில் **'மானசப் பிரத்தியட்சம்'** எனப்படும்.

3. தன்வேதனைக் காட்சி:

சவிகற்பமாக உணரப்பட்ட பொருளால் விளையும் 'இன்பம்,துன்பம், மயக்கம்' என்னும் பயன்களுள் யாதேனும் ஒன்று விளைவதை உணர்தல் தன்வேதனைக் காட்சி. இது வடமொழியில் **'சுவவேதனாப் பிரத்தியட்சம்'** எனப்படும். 'வேதனை' என்பதற்கு 'அனுபவம்' என்பதே பொருள்.

4. யோகக் காட்சி:

கண் முதலிய புறக் கருவிகளோ, மனம் முதலிய அகக் கருவிகளோ-இவற்றுள் எந்த ஒன்றின் உதவியும் இல்லாமல் தவ வலிமையால் ஓர் இடத்திலிருந்தே எவ்விடத்திலும் நிகழ்ந்த, நிகழ்கின்ற, நிகழப்போகின்ற அனைத்தையும் உணர்தல் யோகக் காட்சி. இது தவத்தவர்க்கே உளதாகும்.

கருதல் அளவை

கருதலளவை யாவது, கண் முதலிய பொறிகட்குப் புலனாகாது உள்ள பொருள்களை அவற்றோடு என்றும் நீக்கமின்றியிருக்கும் பொருள்களைக் கண்டு அவை வாயி

---

1 நிருவிகற்பக் காட்சி, சவிகற்பக் காட்சி - இவை இன்ன என்பது சிறப்புப் பாயிர விளக்கத்தில் சொல்லப்பட்டது - பக்கம் 18

லாக அப்பொருள்களது உண்மையைக் **கருதியுணர்தல்.** இதுவே, **'அனுமானப் பிரமாணம்'** எனப்படுகின்றது. 'அனுமானப் பிரமாணம்' என்பதை **'வழியளவை'** என மொழி பெயர்த்து வழங்குவர். புகையைக் கண்டவிடத்து, அது வாயிலாக, 'இவ்விடத்தில் நெருப்பு உள்ளது' — எனத் துணிதல் முதலியன இதற்கு எடுத்துக்காட்டாகும்'

கருதலளவையின் வகை:

கருதலளவை முறையில் ஒருவன் ஒன்றைத் தான் உணர்தல் **'தன் பொருட்டனுமானம்'** என்றும், பிறர்க்கு அதனை அவ்வாறு உணர்த்துதல் **'பிறர் பொருட்டனுமானம்'** என்றும் சொல்லப்படும். பிறர் பொருட்டனுமானம் முறைப்படி அமைந்த சொற்றொடரால் அமையும். 'அத்தகைய சொற்றொடர் ஐந்து உறுப்புக்களை உடையது'— என்பர் தார்க்கிகர்.

அனுமான வாக்கியத்தின் ஐந்துறுப்பாவன:**'பிரதிஞ்ஞை, ஏது, திருட்டாந்தம், உபநயம், நிகமனம்'** என்பன. தார்க்கிகர் இவ்வாறு கூறிய போதிலும், சைவ சித்தாந்தம், 'மேற்கூறிய ஐந்தில் முதலில் உள்ள மூன்று மட்டுமே இன்றியமையாதன' எனக் கொள்கின்றது.

அவற்றுள் பிரதிஞ்ஞை, 'மேற்கோள்' என்றும், திருட்டாந்தம், 'எடுத்துக் காட்டு' என்றும் தமிழில் சொல்லப்படுகின்றன. 'ஏது' என்பதையும் வேறு சொல்லால் சொல்லுதல் கூடுமாயினும், அது தமிழில் பயின்று வரும் சொல்லாய், அளவையிலும் அவ்வாறே சொல்லப்படுகின்றது.

ஐந்துறுப்புக்கள் வருமாறு:

அந்த ஐந்து உறுப்புக்களும் அமைந்த சொற்றொடர்க்கு எடுத்துக்காட்டு வருமாறு:-

(1) 'இம்மலை தீயுடைத்து, (மேற்கோள்)

(2) புகையுடைமையால், (ஏது)

(3) யாது யாது புகையுடையது, அது அது தீயுடையது, அடுக்களை போல. (எடுத்துக்காட்டு)

இதனை வேறு வகையாகவும் கூறலாம், "எங்கே புகை உண்டு, அங்கே தீயுண்டு, அடுக்களை போல" (அடுக்களை—சமையல் அறை.)

(4) இம்மலையும் புகையுடையது, (உபநயம்)

(5) ஆதலின் தீயுடையது, (நிகமனம்)

'இவற்றுள் முதல் மூன்றே போதுமானவை' என்பது சித்தாந்தம்.

இவ்வாறு எடுத்துக்காட்டுக் கூறாமல் வாய்பாடாகக் கூறினால், கீழ்க்காணு மாறு அமையும்:

1 'இஃது இன்ன தன்மைத்து' (மேற்கோள்)

2 இங்ஙனம் ஆகலின் (ஏது)

3 யாது யாது இங்ஙனம் ஆவது, அது அது இத்தன்மைத்து, இன்னது போல, (எடுத்துக்காட்டு)

4 இதுவும் அங்ஙனம், (உபநயம்)

5 ஆதலின் இங்ஙனம், (நிகமனம்)

ஏதுவின் இயைபு வகை:

'உடன்பாடு, எதிர்மறை' – என்னும் இருவகையிலும் ஆராய்தலால் ஏதுவிற்குத் துணியப்படும் பொருளோடு நீக்கம் இன்மை உணரப்படுதலானே அனுமானம் நிகழ் வதாகலின் அது பற்றி அஃது, 'தனி உடன்பாட்டு அனுமானம், தனி எதிர்மறை அனுமானம், உடன்பாடும், எதிர்மறையுமான அனுமானம்' என மூன்றாகி வரும்.

அவை முறையே, '**கேவலாந்துவயி, கேவலவெதிரேகி, அந்நுவய வெதிரேகி**' எனத் தருக்க நூலுட் கூறப்படும். அந்நுவயம் – உடன்பாடு. வெதிரேகம் – எதிர்மறை.

எடுத்துக்காட்டு:

(அ) 'குடம் பொருள், (மேற்கோள்) பெயரிட்டுச் சுட்டப்படுவதாகலின், (ஏது) யாது யாது பெயரிட்டுச் சுட்டப்படுவது, அது அது பொருள், ஆடை முதலியன போல (எடுத்துக்காட்டு).

இங்குப் பெயரிட்டு வழங்கப்படுவதாகிய ஏதுவிற்குத் துணி பொருளோடு நீக்கம் இன்மை உடன்பாட்டு வகையால் துணியப்பட்டது. இதனை எதிர்மறைவகை யால் எடுத்துக்காட்டுத் தந்து விளக்க இயலாது. ஏனெனில், எல்லாப் பொருளும் பெயரிட்டுச் சுட்டப்படும் பொருளேயாதலல்லது, வேறு இல்லை. அதனால் இது '**கேவலாந்நுவயி**' **அனுமானமாகும்.**

(ஆ) 'மக்கள் அனைத்துயிரினும் வேறானவர், (மேற்கோள்) ஆறறிவுடைமை யால், (ஏது) எவ்வெவ் வுயிர் ஆறறிவுடையதன்று, அவ்வவ்வுயிர் ஏனை அனைத் துயிரினும் வேறாதல் இன்று, விலங்குகள் போல' (எடுத்துக்காட்டு).

இங்கு ஆறறிவுடைமையாகிய ஏதுவிற்குத் துணி பொருளோடு நீக்கம் இன்மை எதிர்மறை வகையால் துணியப்பட்டது. இதனை உடன்பாட்டு வகையால் எடுத்துக் காட்டுத் தந்து விளக்க இயலாது. ஏனெனில் ஆறறிவுடையதாய் ஏனை அனைத்து யிரினும் வேறாகின்ற உயிர் மக்களைத் தவிர வேறு இல்லை. அதனால் இது '**கேவல**

வெதிரேகி' அனுமானமாகும்.

(இ) மேல், 'இம்மலை தீயுடைத்து, புகையுடைமையால்' என்றதில் புகையுடைமையாகிய ஏதுவிற்குத் துணிபொருளோடு நீக்கம் இன்மை உடன்பாட்டிலும், எங்கே தீயில்லை, அங்கே புகையில்லை, தாமரை ஓடைபோல' என எதிர்மறையிலும் துணியப்படும் ஆதலின், அது 'அந்நுவயவெதிரேகி' அனுமானமாகும்.

அனுமானத்தின் உண்மை

அனுமானத்தில் எடுத்துக்காட்டு வேண்டப்படுதல், ஏதுவாகக் கொள்ளப்படும் பொருட்குத் துணியப்படும் பொருளினின்றும் எக்காலத்தும் நீக்கம் இன்மையைத் துணிதற் பொருட்டேயாம். அஃதாவது, தீயுடைமையை உணர்தற்கு ஏதுவாகக் கொள்ளப்படும் புகைக்குத் தீயினின்றும் எக்காலத்தும் நீக்கம் இன்மையைத் துணிதற் பொருட்டே 'அடுக்களை போல' என உவமை கூறப்படுகின்றது. அங்ஙனம் கூறாவிடின், 'தீயுடைமைக்குப் புகையுடைமை ஏதுவாதல் எங்ஙனம்' என்னும் ஐயம் தீர்க்கப்பட்டதாம்.

(நீக்கம் இன்றியிருத்தலைச் சைவ சித்தாந்தம் 'அவினாபாவம்' எனக் கூறும். தார்க்கிகர், 'வியாத்தி' என்பர்.)

ஆகவே, ஏதுவாகக் கொள்ளப்படும் பொருளின் இயல்பை ஆராய்ந்து துணிதலாலே துணியப்படும் பொருள் பற்றிய துணிவு பிறத்தலால், **அனுமானமாவது ஏதுவைப் பற்றிய ஆராய்ச்சியேயாகின்றது.**

ஏது வடமொழியில் 'இலிங்கம்' என்றும் சொல்லப்படும். தமிழில் அது, 'குறி' என மொழி பெயர்த்து வழங்கப்படும்.

ஆராய்ச்சியை வடமொழியாளர், 'பராமரிசம்' என்பர். அதனால், 'இலிங்க பராமரிசமே அனுமானம்' என்பர் தார்க்கிகர்.

சாதன சாத்தியங்கள்

பொருளைத் துணிதற்கு ஏது சாதனம் (கருவி) ஆதலின், அதனால் சாதித்துத் (முயன்று) துணியப்படும் பொருள் 'சாத்தியம்' எனப்படும்.

மூன்று பட்சங்கள்

இனி, துணியப்படும் பொருள் இருக்கும் இடம் **'பட்சம்'** என்றும், அதற்கு உடன்பாட்டு வகையில் காட்டப்படும் உவமை **'சபட்சம்'** என்றும், எதிர்மறை வகையில் காட்டப்படும் உவமை **'விபட்சம்'** என்றும் சொல்லப்படும். 'பட்சம்-பக்கம்' என வருதல் செந்தமிழ் வழக்கு.

"இம்மலை தீயுடைத்து, புகையுடைமையால்" எனக் காட்டிய அனுமானத்தில், தீ துணியப்படும் பொருள்; அதனை யுடையது மலை; ஆகையால், மலை பட்சம்.

'அடுக்களைபோல' என்பது உடன்பாட்டு உவமை. ஆகையால், அடுக்களை சபட்சம். 'தாமரை ஓடைபோல' என்பது எதிர்மறை யுவமை. ஆகையால், தாமரை ஓடை விபட்சம், சபட்சம்-ஒத்த பட்சம்; பட்சத்தோடு ஒத்தது. விபட்சம்-ஒவ்வாப் பட்சம்; பட்சத்திற்கு மாறானது. எனவே, 'பட்சம், சபட்சம்-என்னும் இரண்டும் துணியப்படும் பொருட்டு இடமாகும்; விபட்சம் அதற்கு இடமாகாது' என்பது விளங்கும்.

உரையளவை

காட்சி கருதல்களால் உணர இயலாத பொருள்களை உண்மை மொழியைக் கொண்டு உணர்தல் உரையளவையாகும்.

உரையளவையின் வகைகள்:

உரையளவை '**தந்திர கலை உரையளவை, மந்திர கலை உரையளவை, உபதேச கலை உரையளவை**' என மூன்று வகைப்படும்.

அவற்றுள் தந்திர கலையாவது, செய்வன தவிர்வனவற்றை உணர்த்துவது. இது வேதத்தில் கரும காண்டமும், சிவாகமத்தில் சரியா பாதமும் ஆகும்.

மந்திர கலையாவது, கடவுள் வழிபாட்டு முறையை உணர்த்துவது. இது வேதத்தில் உபாசனாகாண்டமும், சிவாகமத்துள் கிரியை யோக பாதங்களுமாகும்.

உபதேச கலையாவது, பொருளியல்பை ஆராய்ந்து உணர்த்துவது. இது வேதத்தில் ஞானகாண்டமும், சிவாகமத்தில் ஞானபாதமும் ஆகும்.

உபாசனா காண்டத்தைக் கரும காண்டத்துள் அடக்கி, வேதத்தை இரண்டு காண்டங்களாகவே கூறுவர். வேதத்தில் **பிராமணங்களே** உபாசனா காண்டமாகும். ஆரண்யகங்களும் உபநிடதங்களும் ஞானகாண்டமாகும். முன்னையிரண்டும் 'வேதம்' என்றும், இறுதியது 'வேதாந்தம்' என்றும் சொல்லப்படும்.

சிறப்பிலாப் பிரமாணங்கள்

'காட்சி, கருதல், உரை' என்னும் மூன்றுமே சிறப்புடைய பிரமாணங்கள். ஆகவே, பிற மதங்கள் கூறும் பிரமாணங்களைச் சைவசித்தாந்தம் இம்மூன்றனுள்ளே அடக்கிக் கொள்கிறது. அவற்றுட் சில வருமாறு: -

அபாவப் பிரமாணம்:

அபாவம்-இன்மை. எனவே, 'அபாவப் பிரமாணம்' என்பது இன்மை யளவை யாம். அஃது ஓரிடத்தில் குடம் இல்லாதபோது 'இவ்விடத்தில் குடம் இல்லை' என உணர்தல் போல்வது. இஃது '**அனுபலத்திப் பிரமாணம்**' என்றும் சொல்லப்படும்.

இன்மை யுணர்வு காட்சியினாலும், கருதலினாலும் உண்டாகாது, வேறோராற்றால் உண்டாதலின், இன்மை, காட்சி கருதல்களின் வேறாய ஒரு தனியளவை' என்பர் மீமாஞ்சகருள் **பட்டாசாரிய மதத்தினர்.**

'இன்மையுணர்வு உண்மையுணர்வைச் சார்ந்து தோன்றுதலன்றித் தனியே தோன்றாது. ஒருபொழுது ஓரிடத்தில் குடத்தைக் கண்டவனுக்கே வேறொரு பொழுதில் அவ்விடத்தில் குடம் இல்லாத பொழுது 'இவ்விடத்தில் குடம் இல்லை' என்றோ அல்லது 'முன்பு குடத்தை யுடையதாய் இருந்த இந்த இடம் இப்பொழுது குடம் இன்றி உள்ளது' என்றோ உணரும் உணர்வு தோன்றுமன்றி, ஓரிடத்தில் எப்போதுமே குடத்தைக் காணாதவனுக்கு அவ்வாறான உணர்வு தோன்றாது. இது பற்றியே தார்க்கிகரும் 'பாவ உணர்ச்சியின்றி, அபாவ உணர்ச்சி தோன்றாது' என்பர்.

இன்மை உணர்வும் உண்மையுணர்வுபோலக் காட்சியாலும், கருதலாலும் உண்டாவதேயாதலின் இன்மையே துணியப்படும்பொருளாயும் வேறோர் இன்மையைத் துணிதற்கு ஏதுவாயும் நிற்கும். ஆதலால், இன்மையளவை காட்சியளவையில் அடங்குவதன்றி, வேறளவையாகாது 'அனுமானத்திற்கு வேண்டப்படும் மூன்றுவகை ஏதுக்களில் '**இன்மைஏது**' அல்லது, '**அனுபலத்தி ஏது**' என்பதும் ஒன்று' என்பது சைவ சித்தாந்தம். அது, குளிர் இன்மை பனியில்லாமையைக் காட்டுவது போலக் காரியத்தின் இன்மை காரணத்தின் இன்மையைக்காட்டுவதாகும். சிறுபான்மை காரணத்தின் இன்மை காரியத்தின் இன்மையையும் காட்டுதல் உண்டு. அது, பனியின்மை குளிர் வாராமையை உணர்த்துதல் போல்வது.

அருத்தாபத்திப் பிரமாணம்

காரியப் பொருள்கள் உள்ளவிடத்தும், 'அவற்றிற்குத் தவிர்க்கப்படாது காரணப்பொருள்கள் உண்டோ, இல்லையோ' என்னும் ஐயம் எவ்வாற்றாலேனும் நிகழுமாயின், அவற்றை எதிர்மறை எடுத்துக்காட்டால் 'உள்ளன' என உணர்தல் அருத்தாபத்திப் பிரமாணமாகும். அஃது உடல் வலுப்பெற்றுள்ள ஒருவன் 'யான் ஒருபோதும் உண்பதில்லை' எனக் கூறினாலும், அல்லது பிறர், 'இவன் ஒருபோதும் உண்பதில்லை' எனக் கூறினாலும், 'ஒருபோதும் உண்ணாதவன் உடல் வலுப்பெற்றிருப்பானல்லன், உண்ணா நோன்பிபோல' என உணர்தல் போல்வது.

எனவே, இது மேற்கூறிய அனுமான வகைகளுள் 'கேவலவெதிரேகி' என்னும் அனுமானமாவதன்றி வேறொரு தனியளவை யாகாது.

இது 'பொருளளவை எனத் தமிழிற் சொல்லப்படும். பொருளியல்பு பற்றி உணர்தலின் இப்பெயர் பெற்றது.

உபமானப் பிரமாணம்

உபமானத்தைக் கொண்டு உபமேயத்தை உணர்தல் உபமானப் பிரமாணமாகும். இது தமிழில் **'ஒப்பளவை'** என்றும், **'உவமஅளவை'** என்றும் சொல்லப்படும். ஆப்போல்வது பற்றி, 'இஃது ஆமா' (நாட்டுப் பசுப்போல்வது பற்றி, 'இது காட்டுப்பசு') எனத் துணிதல் முதலியன இதற்கு எடுத்துக் காட்டாகும்.

'காட்டுப் பசுவை முன்பு காணாத ஒருவன் காட்டில் அதனைக் கண்டு 'இது காட்டுப் பசு' எனச் சவிகற்பமாக உணர்தல், முன்பு கண்ட காட்சிபற்றியதாகாமை தெளிவு. இனி நாட்டுப் பசுவிற்குக் காட்டுப் பசுவோடு சிறிதும் தொடர்பில்லாமையால், அதனை 'அந்தச் சவிகற்ப உணர்விற்கு ஏது'-என்றல் கூடாது. ஆதலின் இது தனியளவை' என்பர் தார்க்கிகர்.

'இது நாட்டுப் பசுவோடு ஒத்திருத்தலின் காட்டுப்பசு' என உணர்வானாயின் அது காட்சியளவையேயாகும். 'நாட்டுப் பசுவோடு ஒத்துக் காட்டுப்பசு உள்ளது' எனப் பிறர் சொல்லக்கேட்டவன் அக்கேள்வியளவில் அதனையுணரின் அது கருதலளவையேயாம். கேள்வியளவிலே உணர்ந்தவன் நேரே அதனைக் கண்டுணர்வானாயின் அதுவும் காட்சியளவையே ஆகும். ஆகவே, உபமானப்பிரமாணம் காட்சி கருதல்களில் அடங்குவதல்லது, வேறு தனியளவை யன்று.

பாரிசேடப் பிரமாணம்

பல பொருள்களில் ஒன்றொழிய ஏனையவை துணிபொருள் ஆகாமையைத் துணிதலானே, 'எஞ்சியுள்ள ஒன்றே துணிபொருள்' என உணர்தல் பாரிசேடப் பிரமாணம் ஆகும். இது தமிழில் 'ஒழிபளவை' என்றும் **'மீட்சி மொழி யளவை'** என்றும் சொல்லப்படும்.

மூவர் உள்ள இடத்தே ஒரு பொருள் களவு செய்யப்பட்டவழி, 'இருவர் கள்வர் அல்லர்' என்பது எவ்வகையிலேனும் துணியப்படுமாயின், அதனானே 'மூன்றாமவனே கள்வன்' எனத் துணிதல் முதலியன இதற்கு எடுத்துக் காட்டாகும்.

இதற்குப் பாரதக் கதை ஒன்றையும் எடுத்துக்காட்டாகக் கூறுவர். பாரத காலத்தில் நால்வர் வீரர் பதினாயிரம் யானை பலம் உடையவராய் இருந்தனராம். **வீமன், சராசந்தன், கீசகன், சல்லியன்**-என்பவரே அந்நால்வர். இந்நால்வர் போரிலே இறப்பதானால், இவருள் ஒருவனாலேதான் மற்றவர் இறத்தல் வேண்டும்.

இவருள் சராசந்தன் பாண்டவர் காட்டிற்குப் போகுமுன்பே வீமனால் போரில் கொல்லப் பட்டான். பின்பு பாண்டவர் பன்னிரண்டாண்டுக் காட்டில் இருந்துவிட்டுப்

பதின்மூன்றாவதாகிய ஓர் ஆண்டுக் காலம் தங்கள் இருப்பைப் பிறர் ஒருவரும் அறியாதவாறு விராடபுரத்தில் மறைந்து வசிக்கும் பொழுது, வீமன் கீசகனை நகர்ப் புறத்தில் இராக்காலத்தில் பிறர் அறியாதபடி போரிட்டுக் கொன்றுவிட்டான். 'கீசகன் போரில் இறந்தான்' என்றால், அவனைச் சராசந்தன், சல்லியன், வீமன் -இம் மூவரில் ஒருவன்தான் கொன்றிருக்க வேண்டும். சராசந்தன் அப்பொழுது இல்லை. 'சல்லியன் கொல்லவில்லை' என்பது அவனை நேரிற்காணும் காட்சிகளால் தெளிவாக அறியப்பட்டது. ஆகவே, 'எஞ்சியுள்ள வீமன் தான் கீசகனைக் கொன்றிருக்க வேண்டும்' என யாவரும் முடிவு செய்தனர். இது பாரி சேடப் பிரமாணத்திற்குச் சிறந்த உதாரணமாகச் **சிவாக்கிர யோகிகளால்** சிவஞான சித்தி அளவையியல் உரையில் காட்டப்பட்டது.

இது கருதலளவையேயாதல் தெளிவு. அதனால் இது வேறொரு தனியளவை யாகாது.

சம்பவப் பிரமாணம்

நூறு பொன் உடையவனாக ஒருவன் அறியப்பட்டால், 'அவனிடம் பத்துப் பொன் உள்ளதோ' என ஐயுறாது, 'உண்டு' எனத் துணிதல் சம்பவப் பிரமாண மாகும். சம்பவம் – உண்மை; உளதாம் தன்மை. அதனால் இது தமிழில் 'உண்மை யளவை' எனப்படுகின்றது. **வியாபக வியாப்பிய உணர்வு** ஏதுவாகவே இது நிகழ்தலின், இஃது அனுமானத்தின் வேறாகாமை அறியத்தக்கது.

சுபாவப் பிரமாணம்

சுபாவம்-இயல்பு. அதனால் இது தமிழில் 'இயல்பு அளவை' எனப்படும். 'இது மரம்' 'இது புள்', 'இதுவிலங்கு', என்று அறிந்தோர் கூற அவற்றை அவ்வாறே ஒருவன் அறிவதே சுபாவப் பிரமாணம், அல்லது இயல்பளவை. இது, 'காண்டல், கருதல், நூல்' -என்னும் மூன்றும் அன்றாகலின், வேறு தனி அளவையாகும் எனச் சிலர் கூறுவர்.

இதனைத் தார்க்கிகர் 'சத்தப் பிரமாணம்' என்பர். **அவர்கட்கு வேதாகமங் களும் சத்தப் பிரமாணமே.** சைவ சித்தாந்தம், 'வேதாகமவாக்கியங்களே ஆகமப் பிர மாணம், அல்லது உரையளவை' என்றும், 'உலகர்மொழி அம் மொழியின் பொருளை அனுமித்தறிதற்கு ஏதுவாகும்' என்றும், அதனால், இஃது ஒரு தனி அளவையன்று என்றும் கூறும்.

'சொற்கள் தம் பொருளை அறிவித்தற்குரிய ஆற்றலை இயல்பாகவே பெற்றிருத் தலால் அவை தம் பொருளை யறிதற்கு இயல்பேதுவாம்' என்பதும் சைவ சித்தாந்தம். 'உலகத்தார் கண்டும், கருதியும் உணர இயலாத பொருள்களை அறிவிப்பதே ஆகமப் பிரமாணம், அல்லது உரையளவை' என்பது ஆகமப்பிரமாணத்திற்குச் சைவசித்தாந் தம் கூறும் இலக்கணம்.

உலகத்தார் கண்டும், கருதியும் உணரத்தகும் பொருள்களைக் கூறும் வேத வாக்கியங்கள் **'அருத்தவாதம்'** என்னும் வகையில் சேர்வன என்பதும் சித்தாந்தத்தில் நாம் அறிவது.

மூன்று வகை ஏதுக்கள்

'இன்மை யளவை' - கூறிய இடத்தில், 'இன்மை அனுமானத்தின் ஏதுக்களின் ஒன்றாகவும் வரும்' என்பது கூறப்பட்டது. இவ்விடத்தில் இயல்பேது கூறப்பட்டது. புகை முதலிய காரியங்கள் நெருப்பு முதலிய தம் காரணங்களை உணர்த்தும்வழி அவை, காரிய ஏதுக்களாம். எனவே, அனுமானத்திற்கு உரிய ஏதுக்கள் **'இயல்பேது'**, **'காரிய ஏது'**, **'இன்மை ஏது'**, என மூன்றாகும் என்பது கொள்ளத்தக்கது.

அனுமானம் காட்சி முதலிய மூன்றினும் வருதல்

காட்சி முதலிய அளவைகள் மூன்றனுள் அனுமானம் காட்சி முதலிய மூன்றிலும் வரும்.

1) புகையைக் கண்டவிடத்து, 'இங்கு நெருப்பு உண்டு' எனத் துணிதல் **காட்சியில் அனுமானம்.** என்னை? இத்துணிவு முன்னர்க் கண்ட காட்சி பற்றியே உண்டாதலால்,

2) ஒருவன் நிகழ்த்தும் விரிவுரையைக் கேட்டு, 'இவனது கல்வி அளவு இவ்வளவினது' எனத் துணிதல் **அனுமானத்தின் அனுமானம்.** என்னை? அறிவு எக்காலத்தும் கருதியுணரப்படுவதன்றிக் கண்டுணரப்படாது ஆதலால்,

"உயிருடம்பின் நீக்கியார்என்ப, செயிருடம்பிற்
செல்லாத்தீ வாழ்க்கை யவர்"[1]

என்னும் திருக்குறளில், 'இப்பிறப்பில் குட்டநோயால் வருந்துகின்றவர், முற்பிறப்பில் சிற்றுயிர்களை அவற்றது உடம்பினின்றும் வலிதிற் பிரித்தோர்' என்பதே கூறப்பட்டதாயினும், அதனைக் கொண்டே, 'இப்பிறப்பில் அப் பாதகத்தைச் செய்வோர், வரும் பிறப்பில் இவ்வாறான நோயை அடைந்து வருந்துவர்' என உணர்ந்து கொள்ளுதல் போல, வேதாகமங்களில் சொல்லப்பட்டவற்றைக் கொண்டு, சொல்லப்படாதவற்றையும் உணர்தல் **உரையில் அனுமானமாகும்.** என்னை? இவ்ஏதுக்களும், அவற்றால் துணியப்படும் பொருள்களும் ஆகமத்தானே அமைவன ஆகலான்.

அனுமானத்தை இம்மூவகையிலும் கொள்வதனால் சமயவாதிகள் பலவாக வேறுபடுத்திக் கூறும் அளவைகளும் ஓராற்றால் இவ்வனுமானங்களில் அடங்கும்.

அளவைகட்கு வரும் குற்றங்கள்

எந்த அளவையாயினும் அது குற்றம் இன்றி நிகழும் பொழுதே அளவையாம் குற்றமுடைத்தாயவழி அளவையாகாது. அளவையல்லாதது **'அப்பிரமாணம்'** எனப்படும்.

அளவைக்கு வரும் குற்றம் இரண்டு. அவை, **'ஐயம்'** **'திரிபு'** என்பன. ஐயம் **'சந்தேகம்'** என்றும், திரிபு **'விபரீதம்'** என்றும் வடமொழியில் சொல்லப்படும்.

---

1 திருக்குறள் - 330

ஐயம்

அவற்றுள் ஐயமாவது உணர்வு ஒருதலைப்படாது பலதலைப்பட்டு நிகழ்வது. தொலைவில் அல்லது இருளில் காணப்படும் நெடிய உருவம்பற்றி, 'இது குற்றி கொல்லோ, மகன்கொல்லோ' என நிகழும் உணர்வு ஐயஉணர்வு, அல்லது சந்தேக ஞானமாகும். ஆகவே, அஃது அளவையாகாது.

திரிபு

ஒருபொருளை அதுவாக உணராது, அதனோடு ஒப்புமையுடைய வேறுபொருளாக உணரும் உணர்வு திரிபுணர்வு, அல்லது விபரீதஞானமாகும். ஆகவே, இதுவும் அளவையாகாது. விபரீத ஞானம், **'பிராந்தி ஞானம்'** எனவும்படும். இதனைத் தமிழில் **'மயக்கஉணர்வு'** என மொழிபெயர்த்து வழங்குவர்.

பொருந்தாக் குற்றம்

இனிச் சிலர், **'மிருதி'** என்பதொன்றும் அளவைக்கு உளதாம் குற்றம் என்பர்.

மிருதி – நினைவு. அஃதாவது முன் ஓரிடத்தில் ஒருபொழுது கண்ட உரு, அல்லது கேட்ட ஓசை பிறிதோரிடத்தில், அல்லது அவ்விடத்தில் வேறொரு பொழுதில் காணப்படுவதுபோல, அல்லது கேட்கப்படுவதுபோல உணர்தல் நினைவுணர்வு-மிருதி ஞானமாம். முன்னையது 'உருவெளித் தோற்றம்' என்று சொல்லப்படும். கட்புலன் செவிப்புலன்களுக்குக் கூறியது ஏனைப் புலன்களுக்கும் பொருந்தும். இந்த நினைவுணர்வை பகற்கனவு எனலாம்.

இஃது எதிரில் பொருள் இல்லாத பொழுதே நிகழ்வது ஆதலாலும், அளவை உணர்வு எதிரில்கண்ட பொருளைப் பற்றியே நிகழ்வது ஆதலாலும் இந்த நினைவுணர்வை அளவையில் நிகழும் குற்றமாகக் கொள்ள வேண்டுவதில்லை.

கியாதி வாதம்

திரிபுணர்வை, 'கியாதி' என வைத்து அதனை, 'அஃது எவ்வாற்றால் நிகழ்கின்றது' என ஆராய்ந்து 'பௌத்தம், மீமாஞ்சை, தருக்கம், ஏகான்ம வாதம், பாஞ்சராத்திரம்' ஆகிய மதத்தினர் அது பற்றிய தமது முடிவை வேறு வேறு பெயரிட்டுக் கூறுவார்கள். அவை **'ஆன்மக் கியாதி' அக்கியாதி, அந்நியதாக் கியாதி அநிர்வசனக் கியாதி, சற்கியாதி'** என்பன. அவற்றின் விளக்கம் அவரவர் மத நூலிலும் உரைகளிலும் அறியற்பாலன.

அவற்றை உண்மையால் நோக்கின் **'சாதிருசயக் கியாதி'** எனக் கூறுதலே நேரிதாகும். சாதிருசயமாவது, ஒரு பொருட்கு அதனின் வேறாகிய பொருளோடு உள்ள ஒப்புமைப் பகுதி.

ஒரு பொருளை உணர்பவன் அதனை உணர்தற்கு வேண்டப்படும் துணைப் பொருள்களை நிறைவாகப் பெறாமை காரணமாக அப் பொருளின்கண் உள்ள ஒப்புமைப் பகுதியை மட்டும் உணர்ந்து அப்பொருளின் தனித் தன்மையை உணராமை

யால், அப்பொருளை அதுவாக உணராமல், அதனோடு ஒப்புமையுள்ள பொருளாகக் கருதிவிடுகின்றான். அஃதாவது, கயிற்றில் பாம்போடு ஒத்த ஒப்புமைப் பகுதி உண்டு; அந்த ஒப்புமைப் பகுதியை மட்டும் உணர்ந்து, கயிற்றிற்கு உள்ள அதன் தனித் தன்மையை உணராமையால் கயிற்றை, 'பாம்பு' எனக் கருதி விடுகின்றான். இப்பியை 'வெள்ளி'என்று எண்ணுவதும், குற்றியை 'மகன்' என்று எண்ணுவதும் போலப் பிற வற்றிலும் இவ்வாறே திரிபுணர்வு நிகழ்வதாகும்.

ஆகவே, ஒன்றை மற்றொன்றாக உணருமிடத்து, உணரப்படும் பொருளில் அதினின் வேறாகத் தோன்றுகின்ற அப்பொருளோடு ஒத்த ஒப்புமைப் பகுதி தப்பாமல் உளதாகும் என்பது உறுதி.அவ்வாறில்லையேல், 'கயிறு' என்ற ஒன்று ஒருவனுக்குப் பாம்பாகவும், மற்றொருவனுக்கு மாலையாகவும், இன்னொருவனுக்குக் கழியாகவும் இவ்வாறு தோன்றுதலேயன்றி, குடம், ஆடை முதலிய வேறு பிற பொருள்களாகவும் தோன்றுதல் வேண்டும். இன்னும், இப்பி வெள்ளியாக அன்றிப் பொன்னாகவும், குற்றி மகனாக அன்றி ஆவாகவும் இவ்வாறு தோன்றுதல் வேண்டும். அவை ஒரு காலத்தும் இன்மையால், ஒப்புமையுணர்வே திரிபுணர்வாதல் விளங்கும். இதனால் கியாதியை 'சாதிருசயக் கியாதி' என்றலே பொருந்துவது.

அனுமானத்திற்கு வரும் குற்றங்கள்:

'அனுமானம் ஏது வாயிலாகவே நிகழ்தலால், ஏது குற்றமுடைத்தாயின், அனுமானமும் அனுமானமாகாது போலியாய் விடும்' எனவும், 'அத்தகைய ஏதுவில் வரற்பாலனவாய குற்றங்கள் இவை' எனவும் 'அக் குற்றங்களை யுடைத்தாய வழிஏதுப் போலியாம்' எனவும் **தார்க்கிகர்** கூறுவர். போலி, வடமொழியில் **'ஆபாசம்'** எனப் படும்.

ஆயினும் சைவ சித்தாந்தம், 'ஏது மட்டும் போலியாய் வருதலில்லை; பக்கம், சபக்கம், விபக்கம் என்பனவும் போலியாய் வரும்' எனவும், 'அந்தப் போலிகள் அனைத்தையும் கணக்கிட்டால் அறுபத்தைந்தாகும்' எனவும் கூறும்[1]

எனினும், 'அந்த அறுபத்தைந்தாவன இவை' என்பதும், அவற்றிற்கு எடுத்துக் காட்டுக்களும் நூல்களில் விளக்கமாகச் சொல்லப்படவில்லை.அதனால் உரையாசிரியர்கள் அவற்றைத் தருக்க நூலை ஒட்டித் தாம் தாம் கருதியவாறு கூறுகின்றனர்.[2]

'பிரமாணமாவது இது என்பது:

பொருள்களை அளவை முறையால் அளந்தறியுமிடத்து, 'பிராமாணம், பிர - மேயம், பிரமாதா' என்பன உளவாகும் என்பது மேலே கூறப்பட்டது. அம்மூன்றனுள் பிரமேயம், பிரமாதா இவை பற்றிக் கருத்து வேற்றுமையில்லை.

---

1 சிவஞான சித்தியார்—அளவையியல்-14

2 சிவஞான சித்தியார் அறுவர் உரைகளும், அவ்வுரைகட்குத்தோன்றிய விளக்கமும்,

பிரமாணமாவது எது என்பது பற்றித் தருக்க மதமும், சைவ சித்தாந்தமும் தம்முள் கருத்து வேறுபடுகின்றன.

காட்சியளவையை மேற்கூறியவாறு தருக்க மதம் நான்காகக் கொள்ளவில்லை. ஒன்றாகவே கொண்டு, 'கண் முதலிய பொறிகள் ஐந்தும் உருவம் முதலிய தம் தம் புலப் பொருள்களோடு இயைதலே காட்சியளவை' எனக் கூறி, 'அக் காட்சிதான், நிருவிகற்பம், சவிகற்பம் என இருவகையாய் நிகழும்' என்கின்றது.

அதனால், 'காட்சியாகிய பிரத்தியட்சத்தில் கண் முதலிய ஐம்பொறிகளே பிரமாணம்' அஃதாவது, 'அளவை' என்கின்றது அம்மதம்.

'கண் முதலிய பொறிகளோடு மனம் கூடாவிடின் அவற்றிற்குப் புலன்களை அறியும் ஆற்றல் உண்டாகாதாகலின், பொறிக் காட்சிக்கு வேறாய் - மானதக் காட்சி-என்ப தொன்றில்லை' என்பது அம்மதத்தின் கொள்கை.

அதனால், கண் முதலியபொறிகளும், மனமுமே பிரமாணம் என்பர் அம்மதத்தினர்.

சைவ சித்தாந்தம் அவ்வாறு கொள்ளாமல், 'அறிபவனது அறிவாற்றலே எல்லா இடத்தும் பிரமாண்ம்; அவ்வாற்றல் தனக்குத் துணையாகப் பற்றும் பொருள் வகை பற்றியே-பிரத்தியட்சம், அனுமானம், ஆகமம்-என மூன்றாகின்றது' என்கின்றது.

அதற்குக் காரணம், '**உண்மையான அளவையானது, தான் எவ்விடத்தும் எல்லாவற்றையும் அளப்பதாயே இருத்தல் வேண்டுமன்றி, ஒரிடத்தும் தான் பிறிதொன்றால் அளக்கப்படும் பொருளாதல் கூடாது**' என்பதே. பொருள்களை அளந்தறிவது உயிர். அஃது அளத்தற்கு அதற்கு நேர்க் கருவியாய் இருப்பது அதனது அறிவாற்றலே. அவ்வாற்றல், '**ஆன்ம சிற்சத்தி**' எனப்படும். இச்சத்தி அளக்கப்படும் பொழுது தன்னால் தான் அளக்கப்படுமல்லது, பிறிதொன்றால் அளக்கப்படாது. கண் முதலிய பொறிகளும், மனம் முதலிய அகக் கருவிகளுமே உருவம் முதலிய புலன்களை அளப்பது போலத் தோன்றினாலும், உண்மையில் ஆன்ம சிற்சத்தியே அவை வாயிலாகச் சென்று பொருள்களை அளக்கும். அவ்வாறு அளக்கும் பொழுது, கண் முதலிய புறக் கருவிகளும், மனம் முதலிய அகக் கருவிகளும், மெய்ந்நூல் மொழிகளும் அந்தச் சிற்சத்தியாலே அளக்கப்படும். ஆகையால், அவையெல்லாம் **உபசாரத்தால்** 'பிரமாணம்' எனப்படுகின்றன அல்லது, உண்மையில் 'பிரமாணம்' எனப்படவில்லை. '**உண்மையில் பிரமாணமாவது ஆன்ம சிற்சத்தியே**' -என்பது சைவ சித்தாந்தம்.

'கண் முதலிய கருவிகள் ஆன்ம சிற்சத்தியின்றித் தாமே புலன்களை அறிய மாட்டாதது போல, ஆன்ம சிற்சத்தியும் கண் முதலியன இன்றித் தானே பொருள்களை அறியமாட்டாது ஆகையால் அதனை 'பிரமாணம்,-அல்லது அளவை' என்றல் எங்ஙனம்' எனின், கண்ணானது விளக்கொளி, ஞாயிற்றின் ஒளி முதலியவற்றுள்

யாதானும் ஓர் ஒளியைப் பெற்றவழியன்றி உருவத்தைக் காணமாட்டாது. ஆயினும் 'ஒளி வந்த இடத்தில் உருவத்தை அறிவது கண்ணன்றி ஒளியன்று' என்பது தேற், றம். அதனால் உருவத்தை அறிவதாகிய கண்ணிற்கு விளக்கொளி முதலியன துணை யாவனவே அல்லது, அவை தாமே அறியும் பொருள்கள் ஆகா. அறியும் பொருளுக்கு அறிவிக்கும் பொருளாய் நிற்பது வடமொழியில் **'வியஞ்சகம்'** என்றும், தமிழில், **'காட்டு'** என்றும் சொல்லப்படும். எனவே, 'கண்ணிற்கு விளக்குப் போல ஆன்ம சிற்சத்திக்குப் புறமும், அகமுமாய கருவிகள் காட்டாவனவே யல்லது, அவை பிரமாணம் ஆகா' என்பது சைவ சித்தாந்தம். இதனை **உமாபதி தேவர்** தமது **சிவப்பிரகாச நூலில்,**

"புகல் அளவைக்கு அளவாகி"

எனக் கூறினார். அஃதாவது, 'தார்க்கிகர் முதலியோர் கூறும் பிரமாணங்கள் எல் லாம் சைவ சித்தாந்தம் கூறும் பிரமாணத்திற்குப் பிரமேயமாகிவிட, சைவ சித்தாந் தம் கூறும் பிரமாணம் பிறிதொரு பிரமாணத்திற்குப் பிரமேயமாகாது, பிரமாண மாயே நிற்கின்றது' என்பதாம்.

ஒரு தடை விடை:

'ஆன்ம சிற்சத்தியைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளின் ஒரு குற்றம் உளதாகும். அஃது யாதெனில், -'ஆன்மாவும், அதனது சிற்சத்தியும் வேறு வேறு பொருளல்ல; ஒரு பொருள்தானே இருதன்மைகளை யுடையதாய் நிற்கும்' என்பது சைவ சித்தாந் தம். ஆகையால்,- அளப்பவன் ஆன்மா-எனக் கூறிவிட்டு,-ஆன்மாவினது சிற்சத்தியே பிரமாணம் - எனக் கூறினால்,-அளப்பவன், (பிரமாதா) அளவை (பிரமாணம்)-என் னும் இரண்டும் வேறு வேறாகாது, ஒன்றேயாய், அசம்பாவிதமாம்' (கூடா இயல் பாம்) என்பது தார்க்கிகர் முதலியோர் நிகழ்த்தும் தடை.

இதற்குச் சைவ சித்தாந்தம் கூறும் விடை பின்வருவது:-

'ஆன்மாப் பொருளால் ஒன்றாயினும் அது பிற பொருள்மேற் செல்லாது தன்னளவிலே அறிவாய் நிற்குமிடத்து-ஆன்மா-என ஒன்றேயாய், பிற பொருள் மேற் சென்று அதனை அறியும் பொழுது-தானும், தனது சிற்சத்தியும் என - இரு தன்மைப் பட்டு நிற்கும் இயல்புடையது. ஆகையால், பிறபொருளை அறியுமிடத்து ஆன்மா அளப்பவனாயும், அதனது சிற்சத்தி அளவையாயும் நிற்கும் ஆதலின், அவ் விடத்து அளப்பவனும், அளவையும் வேறுவேறு உளவாதற்குத் தடையில்லை'.

இங்ஙனமாகவே, தார்க்கிகர் முதலியோர் நிகழ்த்தும் தடை தடையாகாமை விளங்கும்.

இனி, 'அறிவு மெய்யாயின் அது **'பிரமை'** என்றும், பொய்யாயின் **'பிரமம்'** என் றும் தார்க்கிகர் வகைப்படுத்திக் கூறி, 'பிரமாணமாவது யாது-எனின், பிரமைக்குச் சிறந்த காரணமாவதே பிரமாணம்' எனப் பிரமாணத்திற்கு இலக்கணம் கூறுவர்.

'பிரமை' என்பது 'பிரமா' என்பதன் திரிபு. 'இது பிரமாண வேறுபாட்டால்-பிரத்தியட்சம், அனுமிதி, சாத்தம், உபமிதி-என நான்காகும்' என்பர் அவர் (தார்க்கிகர்). இந்நான்கிற்கும் பொதுப்பெயர் 'பிரமிதி' என்பது.

இங்குக் கூறிவந்தவற்றால், எவ்விடத்தும் ஆன்மாவே பிரமாதாவும் (அளப்பவனும்) ஆன்மாவினது சிற்சத்தியே பிரமாணமும் (அளவையும்), அந்தச் சிற்சத்தி பொருள்களை அளத்தலே பிரமிதியும் ஆம் என்பது விளக்கப்பட்டது. பிரமிதி, பிரமாண வேறுபாட்டால், காண்டல், கருதல், கேட்டல்-என மூன்று வகைப்படும்.

பெத்த காலத்தில் அகத்தும், புறத்தும் நிற்கும் அசுத்த மாயா, சுத்த மாயா கருவிகளும், முத்தி காலத்தில் சிவனது ஞானமும் ஆன்மாவிற்கு **வியஞ்சகங்களாகும்.** எனவே, வியஞ்சகங்களை, 'பிரமாணம்' என்றல் **உபசாரமேயாம்.**

பெத்தம், முத்தி இருநிலையிலும் பதி, பசு, பாசங்களே பிரமேயங்களாம். முத்தி காலத்தில் அதே நிலையில் 'பிரமாதா, பிரமாணம், பிரமேயம்' என்னும் வேறுபாடின்றி ஆன்மாப் பதியிலே வியாப்பியமாய் அதனுள் அழுந்திவிடும்.

பிரமாணிய விளக்கம்

அளப்பவனுக்கு அளக்கப்படும் பொருள்களினது இயல்பை அறிவிப்பது அளவையே. அந்த அளவை நேரிதாய வழியே அதனால் அவன் பெறும் அறிவு மெய்யறிவாகும். அவ்வாறின்றி, அந்த அளவை குற்றம் உடையதாயின் அதனால் அவன் பெறும் அறிவும் பொய்யறிவாய் விடும். ஆகவே, 'அளவை' அளக்கப்படும் பொருள்களினது இயல்பை அறிவிக்கும் பொழுது அது நேரிதாய் உள்ளதா, அல்லது குற்றம் உடையதாய் உள்ளதா-என்பதை அறிதல் எவ்வாறு என்பது ஓர் ஆராய்ச்சி.

அளவைக்கு நேரிதாம் தன்மை **'பிரமாணியம்'** என்றும், குற்றமுடையதாதல், **'அப்பிராமாணியம்'** என்றும் சொல்லப்படும். எனவே, 'அளவையின் பிரமாணிய, அப்பிரமாணியங்கள் எவ்வாறு அறியப்படுகின்றன' என்பது ஓர் ஆராய்ச்சியாய் உள்ளது.

'பொருள்களை அளந்தறிந்து அளவையாய் நிற்கின்ற அந்த அறிவே, 'தான் நேரிது' என்பதனையும் **அறியும்**; அதற்கு வேறு கருவி வேண்டுவதில்லை; ஆயினும், அது, தான் குற்றம் உடையதாய பொழுது குற்றம் உடையதாயிருத்தலை, அஃது அறியாது. அதனை அது பிறிதொரு கருவியானே அறியும்-என்பது சைவ சித்தாந்தம்.

தானே அறிதலை, **'தன்னாற் பிரமாணியம்'** என்றும், வேறொன்றால் அறிதலை, **'பிறிதாற் பிரமாணியம்'** என்றும் கூறுவர். அதனால், **'சைவ சித்தாந்தம் தன்னாற் பிரமாணியமே கூறுகின்றது'** என்பது விளங்கும். மீமாஞ்சகரது கொள்கையும் இதுவேயாகும்.

ஆயினும் **தருக்க மதத்தினர் பிறிதாற் பிரமாணியமே கொள்வர்.** அதற்குக் காரணத்தை அவர் பின்வருமாறு விளக்குவர்.

'ஒரு பொருளை ஒருவன் கண் முதலிய பொறிகள் வழியாக நிருவிகற்பத்திற்குப் பின் சவிகற்பமாக - இஃது இன்னது-எனவும், இதனை யான் உணர்கின்றேன் எனவும்-உணர்வான். பின்பு, - இஃது அதுதானோ, வேறோ-என ஐயுறுவான். ஆகவே,-முன்பு உணர்ந்த உணர்வு மெய்யுணர்வே - என்னும் துணிவு, அந்த முதல் உணர்வைத் தந்த கருவிகளாலே அவனுக்கு உண்டாதல் இல்லை. ஆகையால் அக்கருவிகளின் பிரமாணியம் அவற்றால் உணரப்படாமை விளங்கும். அதனால் பிரமாணங்களுக்குத் தன்னாற் பிரமாணியம் இல்லை'.

'இனி முதல் உணர்வில் துணிவு பிறவாதாகப் பின்னர்-அவ்வுணர்வின் வழி முயன்று பார்ப்போம் - என அவன் முயல்வான். அம் முயற்சி பயனுடைய முயற்சியாய் முடியின் அது பற்றி, முன்னை யுணர்வை - மெய்யுணர்வு - என்றும், பயனில் முயற்சியாய் முடியின் அது பொய்யுணர்வு - என்றும் துணிவான். அதனால் பிரமாணங்கட்கு அப்பிரமாணியம் பிறிதால் உணரப்படுதல் போலவே, பிராமணியமும் பிறிதானே உணரப்படும்.'

இதனை எடுத்துக்காட்டால் பின்வருமாறு அவர் விளக்கவும் செய்வர்.

'தொலைவிலே உள்ள நீரைக் கண்ணால் கண்டவன், - அஃதோ அவ்விடத்தில் நீர் உள்ளது - எனவும், - அந்த நீரை நான் காண்கின்றேன் - எனவும் உணர்வான். உணரினும் - அங்கே தோன்றுவது நீர்தான் - என்னும் துணிவு அவனுக்கு உண்டாகாது. - நீரோ, கானலோ - என ஐயுறவேசெய்வான். பின்பு-சென்று பார்ப்போம் - எனச் சென்று பார்ப்பான். பார்த்தபொழுது, நீர் கிடைக்கப் பெற்றுக் குடித்தல் குளித்தல்களைச் செய்வானாயின் அப்பொழுதுதான் - முன்னே தான் நீர் என்று உணர்ந்தது மெய்யுணர்வே - எனத் துணிவான். அவன் தான் சென்று பார்த்த முயற்சி பயனுடைய முயற்சியாயினமையை ஏதுவாகக் கொண்டே - முன்னை யுணர்வு மெய்யுணர்வு - என அனுமித்தறிகின்றான். அதனாலே, முதலில் நீரை அறிவித்த பிரமாணத்தின் பிரமாணியமும் உணரப்படுகின்றது.'

'இனி அவன் சென்று பார்த்த பொழுது நீர் கிடையா தொழியின் - முன்பு தான் நீர் என்று உணர்ந்த உணர்வு பொய்யுணர்வு - என்பதையும் முயற்சி பயனிலதாகிய அதனை ஏதுவாக வைத்தே அனுமித்தறிவான்'.

'ஆகையால், அப்பிரமாணியம் போலப் பிரமாணியமும் பிறிதானே உணரப்படும்'

இவ்வாறு தார்க்கிகர் வலிந்துரைத்தல் பொருந்தாது. ஏனெனில், மெய்யுணர்வும், பொய்யுணர்வும் முயற்சியைத் தோற்றுவித்தலில் ஒரு பெற்றியனவேயாம். ஆயினும், மெய்யுணர்வால் தோன்றும் முயற்சி பயனுடையதாகும் முகத்தால்

தனக்குக் காரணமாய் நின்ற உணர்வு மெய்யுணர்வேயாதலை வலியுறுத்துமன்றி, அம்முயற்சி மெய்யுணர்வேயாதலை முதல் முதலாக அறிவுறுத்தாது, பயனுடைய முயற்சியே மெய்யுணர்வை, 'மெய்யுணர்வு' என முதல் முதலாக அறிவுறுத்தும் எனின், முயற்சிக்குப் பொய்யுணர்வோடு இயைபு கூடாதாகல் வேண்டும்; அப்படி இல்லை. என்னை? முயற்சி, 'பயனுடையதும், பயன் இல்லதும்' என இரண்டாதல் பிற்காலத்தன்றித் தோன்றும் காலத்தில் வேற்றுமையின்றி ஒன்றாயே தோன்றுதலால்.

இனி மெய்யும், பொய்யுமாய உணர்வுகளன்றி, ஐய உணர்வு முயற்சியைத் தோற்றுவியாது. 'ஐய உணர்வும் முயற்சியைத் தோற்றுவிக்கும்' என்றல், அதன் கண் துணிவுணர்வு பெரும்பான்மையாதலை உணராமையாலேயாம்.

இங்ஙனமாகவே, பிரமாணமாய் நின்ற அறிவு 'தான் பிரமாணமே' என்பதையும் தானே அறியுமன்றி, அதனைப் பிறிதொன்றைக் கொண்டு அறிவதன்று.

இனிப் பிரமாணம் அப்பிரமாணமாய் நிற்றலைத் தானே அறியாது ஆகலின் அது பிறிதொன்றைக் கொண்டே அறியப்படும். எனவே, பிரமாணத்திற்குத் தன்னாற் பிரமாணியம் அன்றிப் பிறிதொன்றாற் பிரமாணியம் அன்று.

பொய்க்கும், மெய்க்கும் இலக்கணம் பிறிதொன்றாற் போக்கப்படுவதும்; படாமையுமேயாதல் கண்கூடு. அங்ஙனம் அன்றாயின் 'உண்ணப் புகுந்தான் ஒருவன், ஊட்டுவான் தனக்கு உணவை இட்ட வழி, 'இஃது உண்ணத் தக்கதோ, நஞ்சு முதலியன கலந்திருத்தல் காரணமாக உண்ணத் தகாததோ' என ஐயுறாது உண்டலும், உண்டு தீங்கின்றியிருத்தலும் நிகழாவாய்' எவ்விடத்தும் இடப்பட்ட உணவு ஆய்வுக்கு உள்ளாதல் நிகழும்.

இனி நஞ்சு கலந்த உணவை 'நல்லுணவு' என்று ஒருவன் உண்டவழி அதனால் தீங்கெய்துவானாயின் அப்பொழுதே அவன் அவ்வுணவை, 'நல்லுணவு' என்று உணர்ந்தது பொய்யுணர்வு என்பது புலனாகும். பிறவும் இங்ஙனம் அறியற்பாலன.

திருவள்ளுவரும், ''**அறிதோ றறியாமை கண்டற்றால்**[1] என' பொய்யறிவே மெய்யறிவால் அறியப்படும்' என்றதன்றி, 'அறிதோ றறிவு கண்டற்று - என, 'மெய்யறிவும் மற்றொரு மெய்யறிவால் அறியப்படும்' என்றாரில்லை. இன்னும் அவர்,

''தேரான் தெளிவும் தெளிந்தான்கண் ஐயுறவும்தீரா இடும்பைதரும்''[2]

என, 'ஆராய்ந்த கண்ட மெய்ம்மைக்கண்மேலும் ஐயுறலாகாது' என்பதையும் கூறி

---

1 – திருக்குறள் – 1110. (2) ஷெ - 510.

னார். அவ்வாறில்லையேல், 'உலகில் தடையின்றி நிகழும் செயல்கள் பலவும் அங்ஙனம் நிகழா' என்பது உன்னி உணரத்தக்கது.

இவ்வாற்றால், 'பிரமாணங்கட்குப் பிரமாணியம் தம்மாலன்றிப் பிறவற்றாலன்று' என்பது தேற்றமாதல் அறிக.

'இலக்கணம்', அல்லது 'பொருண்மை வரையறை'

'பொருள்களைத் திட்டமாக உணர்த்தற்கு அதன் சிறப்பியல்பை வரையறுத்துக் கூறல் வேண்டும்' எனக் கொண்டு, அவ்வரையறையை, **'இலக்கணம்'** என்றும் அதன்கண் வரற்பாலவாய குற்றம் மூன்று; அவை **அவ்வியாத்தி, அதிவியாத்தி, அசம்பவம்** – என்றும், 'அக் குற்றங்களின்றி அமைவதே இலக்கணம்' என்றும் **தார்க்கிகர்** கூறுவர். அதனை உணர்தல் வேண்டுவதே,

இலக்கணத்தால் உணர்த்தப்படும் பொருள், **'இலக்கியம்'** எனப்படும்.

(அ) மூன்று வகைக் குற்றங்களுள் **அவ்வியாத்தியாவது**, இலக்கியமாகக் குறிக்கப்படும் பொருள்கள் பன்மை யுடையனவாயின் அப்பொருள் அனைத்தினும் செல்லாது சிலவற்றில் மாத்திரம் செல்வது. இது தமிழில் **'நிரம்பாமை'** எனப்படும்.

எடுத்துக்காட்டு:

'கபில நிறம் உடையது பசு' – எனக் கூறினால், 'கபிலம்' என்ற ஒரு வகை நிறம் 'பசு' என்னும் அந்த இனத்தில் மட்டுமே உள்ளதாயினும், அஃது எல்லாப் பசுக்களிலும் இருப்பதில்லை. அதனால், மேற்கூறிய இலக்கணம் 'நிரம்பாமை' என்னும் குற்றம் உடையதாம்.

(ஆ) **அதிவியாத்தியாவது**, இலக்கியமாகக் குறிக்கப்பட்ட பொருள்கள் எல்லாவற்றினும் செல்லினும் அவ்வளவில் நில்லாது, இலக்கியம் அல்லாததிலும் செல்வது. இது **'பிறிதிற் சேறல்'** ஆகும்.

எடுத்துக்காட்டு:

'கோடுடையது (கொம்புடையது) பசு' அல்லது 'அலைதாடியுடையது பசு' – எனக் கூறினால், கோட்டினை எல்லாப் பசுக்களும் உடையவாயினும், எருமையும் கோடுடையதாதல் தெளிவு.

இனி, அலைதாடியை எல்லாப் பசுக்களும் உடையதாயினும், கோழியும் அலைதாடியை உடையது. அதனால் மேற்கூறிய இலக்கணங்கள், 'பிறிதிற் சேறல்' என்னும் குற்றம் உடையனவாம். பிறிதிற் சேறலை வடமொழியில் **'வியபிசாரம்'** என்பர்.

(இ) **அசம்பவமாவது**, இலக்கியத்தில் ஓரிடத்திலும் இல்லாமை. இது தமிழில் 'கூடாமை' என்றும், 'பொருந்தாமை' என்றும் சொல்லப்படும்.

எடுத்துக்காட்டு:

'ஒற்றைக் குளம்பு உடையது பசு' என்றால், அஃது ஒரு பசுவிலும் இல்லை. அதனால் அது 'கூடாமை' அல்லது, 'பொருந்தாமை' என்னும் குற்றம் உடையதாம்.

இக்குற்றம் இன்மையைத் தெளிவுபடுத்தற்கு 'கோழியின் நீக்குதற்கு - கோடு உடையது - என்றும், எருமையின் நீக்குதற்கு - அலைதாடி உடையது - என்றும் கூறற்பாற்று' என, இரண்டையும் சேர்த்து, "அலைதாடியுடன் கோடுடையது பசு" எனக் கூறல் வேண்டும் என்பர்.

பிறவகைக் குற்றங்கள்

இலக்கணத்தில் வருவனவாக மேற்காட்டிய மூவகைக் குற்றங்கள் தவிரப் பொருள் விளக்கம் தருவதில் வருவனவாகப் பிற சில குற்றங்களையும் குறிப்பிடுவர் அவை **தன்னைப் பற்றுதல்**, **ஒன்றனையொன்று பற்றுதல்**, **வரம்பின்றியோடல்** முதலியன இவை முறையே, **'ஆன்மாச்சிரய தோடம்**, **அன்னியோன்னியாச்சிரய தோடம்** **அனவத்தா தோடம்** என வடமொழியில் சொல்லப்படும். இக்குற்றங்களை உடைய விளக்கம் 'விளக்கம்' எனப்படாது.

(அ) 'சாத்தனை யறிதல் எவ்வாறு' என வினவினால், 'சாத்தனைக் கேட்டு அறியலாம்' என்றல் போல்வன 'தன்னைப் பற்றுதல்' என்னும் குற்றமுடைய விளக்கமாகும். இதில் அடையப்படுவதாகிய பயனே அடைதற்குரிய வழியாகக் கூறப் பட்டது.

(ஆ) 'கருவூர் எங்குளது' என வினவினால், 'மருவூர்க்கு மேற்கில் உள்ளது. என விளக்கிய வழி, 'மருவூர் எங்குளது' என மேலும் வினாவப்பட்டால், 'கருவூர்க்குக் கிழக்கில் மருவூர் உள்ளது' என்றல் போல்வன 'ஒன்றனையொன்று பற்றுதல்' என்னும் குற்றமுடைய விளக்கமாகும். இதில் முன்பு வழியும், பயனுமாகச் சொல்லப் பட்டவையே பின்பு பயனும், வழியுமாகச் சொல்லப்பட்டன.

(இ) 'விளக்கின் துணை கொண்டு எல்லாப் பொருளையும் காணினும், விளக்கை அதன் துணை கொண்டே காணலாம், எனக் கூறாமல், 'ஒரு விளக்கை மற்றொரு விளக்கின் துணை கொண்டே காண்டல் வேண்டும்' எனக் கூறினால், 'அந்த விளக்கை எதன் துணை கொண்டு காண்பது' என்னும் வினா நிகழ்ந்து, மேலும் அவ்வாறே முடிவின்றிக் கூற வேண்டுதல் போல்வன 'வரம்பின்றி யோடல்' என்னும் குற்றம் உடைய விளக்கமாகும். இதில் வரம்புடையது வரம்பு அழித்துக் கூறப்பட்டது.

நியாயங்கள் சில:

தருக்க மதத்தின் ஒரு பிரிவாகிய **நியாய மதத்தினர்** ஒரு செய்தியை இன்னொரு செய்தியோடு ஒப்பிட்டு உணர்த்துதலை, 'நியாயம்' எனக் கூறி, அதனைப் பலவாக விரிப்பர். நியாயம்-முறைமை. 'இந்த முறைமை அந்த முறைமையோடு

ஒக்கும்' எனக் கூறுதலே இங்கு 'நியாயம்' அல்லது 'முறைமை' எனக் கூறப்படுகின்றது. அவற்றுள் பயின்று வருவன சில வருமாறு: –

1) காக தாலிய நியாயம், (2) தாலீபுலாக நியாயம், (3) சமுத்திர கலச நியாயம், (4) சூசீ கடாக நியாயம், (5) தூலாருந்ததி நியாயம், (6) கைமுதிக நியாயம், 7) தால பீச நியாயம், (8) கெதானுகெதிக நியாயம், (9) மயூர நிர்த்தன நியாயம், (10) சாக பசு நியாயம், (11) காகாட்ச கோள நியாயம், (12) சுந்தோப சுந்த நியாயம், (13) பிட்டபேடண நியாயம், (14) அசகளத்தன நியாயம், (15) அந்த கஜ நியாயம், (16) துடியது துற்சன நியாயம், (17) கட்ட குடி பிரபாத நியாயம். இவற்றைக் கீழ்க் காணும் வகையில் உணர்தல் வேண்டும்.

1) 'காக்கை யேறப் பனம் பழம் வீழ்ந்தது' என்றல் போல்வது.

2) 'ஒரு பானைச் சோற்றிற்கு ஒரு சோறு பதம்' என்றல் போல்வது,

3) 'அளவின்றியுள்ள கடல் நீரில் வேண்டும் அளவு கொள்கலத்தில் முகந்து கொள்ளல்' போல்வது.

4) சூசி-ஊசி. கடாகம் – கொப்பரை. 'கொப்பரையைச் செய்து தர முன்பு ஒப்புக்கொண்ட ஒரு தொழிலாளி, ஊசியைச் செய்து தரவேண்டிய நிலை பின்பு ஏற்பட்டதாயின், முன்பு ஒப்புக் கொண்ட வேலைபெரியதாதல் பற்றி அதை நிறுத்திக் கொண்டு, சிறிதாகிய ஊசியைச் செய்துதரும் வேலையை முன்னே செய்து முடித்தல்' போல்வது.

5) அருந்ததிமீன் அல்லாத ஒன்றை முதலில் அது எனக் காட்டிப் பின்பே உண்மை அருந்ததியைக் காட்டுதல் போல்வது

6) – 'நிகழ இயலாதது நிகழ்ந்தது – என்பது தெளிவாகிவிட்டால், பின்பு, -நிகழக்கூடியது நிகழ்ந்ததா' – எனக் கேட்க வேண்டுமோ – என்றல்.

இதனை, '**தண்டாபூபிகா நியாயம்**' என வேறொரு வகையாகவும் கூறுவர். தண்டம் – கழி. அபூபம் – அப்பம்'.

'கழி ஒன்றில் அப்பம் இணைந்திருந்த நிலையில்' – விழுங்க இயலாத கழியைப் பூனை விழுங்கிவிட்டது – என்பது அறியப்பட்டதாயின், – பின்பு, அப்பத்தைப் பூனை விழுங்கிற்றா-எனக் கேட்க வேண்டுவதில்லை,–என்பது.

7) தாலம்-பனை மரம். பீசம்-விதை. பனை மரம் முந்தியதா? பனை விதை முந்தியதா? என்பது முடிவு கூற இயலாதது போல்வது.

8) 'ஒருவன் யாதானும் ஒரு காரணம் பற்றி ஒரு வழியிற் சென்றால், பிறரும் காரணம் கேளாமலே அவன் பின்னே தொடர்ந்து செல்லுதல்' போல்வது. ('செம்மறியாடுகள் போல' என்பர்.)

9) மயூரம்-மயில். 'மயில் ஆடும் பொழுது ஒருகாலை ஊன்றி மற்றொரு காலைத் தூக்கி, பின்பு தூக்கிய காலை ஊன்றி, ஊன்றிய காலைத் தூக்கி மாறி மாறி ஆடுதல்' போல்வது.

ஒரு தடைக்கு விடை கூறினால் அது வழியாக மற்றொரு தடை வந்து சேர்வதற்கு இதைக் கூறுவர்.

10) சாகம் – வெள்ளாடு. 'பசு' என்பது வடமொழியில் பசுவுக்கு மட்டும் உரிய சிறப்புப் பெயரன்று. எருமை, வெள்ளாடு இவற்றிற்கும் பொதுவான பெயர். அதனால் வேதத்தில் சில இடங்களில்-பசுவைக் கொண்டு வேள்வி செய்க-என்று பொதுவாகச் சொல்லப்பட்டாலும், வேறு சில இடங்களில் -சாகத்தைக் கொண்டு வேள்வி செய்க-என்றும் சொல்லப்படுதலால் 'வேள்வி செய்தற்குக் கொள்ளப்படுவது வெள்ளாடேயன்றிப் பசுவும் எருமையும் அல்ல எனக் கொள்ளுதல்' போல்வது.

11) 'காக்கைகளுக்கு இரு கண்ணிலும் தனித்தனியே கருமணியில்லாமல், ஒரு கருமணியே இரண்டிலும் அவ்வப்பொழுது சென்று கண்ணிற்குக் காட்சியைத் தருதல்' போல்வது. ஒரு பொருளே இரு வகைப் பயனைத் தருதற்கு இதனை உவமையாகக் கூறுவர்.

12) – **சுந்தன், உபசுந்தன்**-என்போர் தமையனும், தம்பியுமாய் ஒரு வயிற்றில் பிறந்த **அசுரர்கள்**. அவர்கள் பிரம தேவனிடம் வரம் வேண்டியபொழுது பிறர் ஒருவராலும் அழியா வரம் வேண்டினர். பிரமதேவன், -அங்ஙனமே யாகுக; ஆயினும், உங்கள் இருவருக்கும் ஒருவராலே மற்றவருக்கு அழிவு உண்டாகும்-என்று கூறிச் சென்று, பின்பு ஒரு கால் தேவர்களது வேண்டுகோளின்படி,-திலோத்தமை-என்னும் அழகிற் சிறந்த பெண்ணைப் படைத்து அவர்கள் முன்னே விடுப்ப, அவள்மேற் கொண்ட காதல் காரணமாக அவ்விருவரும் தம்முள் பகைகொண்டு போர் செய்து இருவரும் ஒருங்கே அழிந்தது' போல்வது. ஒன்றால் ஒன்று அடிபட்டு, இரண்டும் இல்லாமற் போதற்கு இதனைக் கூறுவர்.

13) 'பிசைந்த மாவையே பிசைதல் பயனில் செயலாதல் 'போல்வது.

14) அசம்-ஆடு. களம்-கழுத்து, தனம்-நகில். 'ஆட்டின் கழுத்தில் முலைக் காம்பு போல இரண்டு தொங்குவன, தோலுக்கோ, கறிக்கோ எதற்கும் பயன் படுதல் இல்லை' என்பர். அதுபோல, 'இருத்தல்' மாத்திரையேயன்றி, எதற்கும் பயன்படாததற்கு இதனைக் கூறுவர்.

15)அந்தர்-குருடர். கஜம்-'யானை.' 'யானை கண்ட குருடர் அறிவு'போல்வது.

16) துற்சனர்-கொடியவர். துடியது-மகிழ்ந்து போகட்டும். இதனை '**அவ்வளவின் அவன் மகிழ்க**'-(எதிரியை ஓரளவு மகிழ வைத்தல்)என்னும் நியாயம்

என்பர். எதிர் வழக்கு உரைப்பவரது கூற்று ஆசிரியருக்கு உடன்பாடில்லை யாயினும், வாதத்தின் பொருட்டு அதனை உடன்பட்டது போலக் கொண்டு, அதனது பொருத்தம் அற்ற நிலையை வேறொரு வகையில் விளக்குபிடத்து, முன்னர் உடன்பட்டதற்கு இதனைக் கூறுவர்.

17) கட்ட குடி-சுங்கத் துறை; பிரபாதம்-வந்து கூடுதல். இது "சுற்றிப் போயும் சுங்கத்துறையில் வந்து கூடிய முறைமை" எனப்படும். 'சுங்க வரியினின்று தப்ப வேண்டி வேறு வழியாகச் செல்ல நினைத்துச் சுற்றிச் சென்று, அந்த வழியிலே மீட்டும் சுங்கத்துறையிலே போய்ச் சேர்தல் என்பது பொருள். ஒரு குற்றத்தை நீக்குதற் பொருட்டுக் கூறிய நியாயத்தினால் மீண்டும் அந்தக் குற்றம் விளைதற்கு இதனைக் கூறுவர்.

அளவைகளும் மதங்களும்

மேற்கூறிய அளவைகளில், 'காட்சி ஒன்று மட்டுமே ஏற்கத் தக்க அளவை; ஏனையவைபொருந்தா அளவைகளாம்' – என்பர் **உலகாயதர்.**

'காட்சி, கருதல்' என்னும் இரண்டுமே அளவைகள்; உரை – எனப்படும் 'ஆகமமும் அனுமானத்தில் அடங்குவதே'-என்பர் **பௌத்தர்.**

'காட்சி, கருதல், உரை என்பவற்றோடு உபமானமும் ஒரு தனிஅளவை; ஆகவே, அளவைகள் நான்கு' என்பர் **தார்க்கிகர்.**

மீமாஞ்சகருள் பிரபாகர மதத்தினர், 'காட்சி, கருதல், உரை, உபமானம் என்பவற்றோடு அருத்தாபத்தியும் ஒரு தனியளவை; ஆகவே, அளவைகள் ஐந்து' என்பர்.

மீமாஞ்சகருள் பட்டாசாரிய மதத்தினர் பிரபாகர மதத்தினர் கொள்ளும் ஐந்து அளவைகளோடு, 'இன்மையும் (அபாவமும்) தனியளவை' எனக் கொண்டு, "அளவைகள் ஆறு' என்பர்.

பௌராணிகர் மேற்கூறிய ஆறுஅளவைகளுடன் ஒழிபு, உண்மை, செவி வழிச் செய்தி, இயல்பு-என்னும் இவற்றையும் கூட்டி 'அளவைகள் பத்து'-என்பர்.

தோல்வித் தானம்

வேறுபட்ட இரண்டு கொள்கையுடைய இருவர் தமக்குள் வாதம் புரியும் பொழுது அந்த வாதத்தில் ஏற்படும் தோல்வி நிலை **'தோல்வித் தானம்'** எனப்படும். **'நிக்கிரகத் தானம்'** என்றும் சொல்லப்படும். அஃது இருபத்திரண்டாக விரித்துக் கூறப்படுகின்றது. அவற்றை இதன் வழி நூலிலும், அதன் உரைகளிலும் கண்டறிதல் வேண்டும்.

இவை போலத் தருக்க நூல் முறைகளிலும், மீமாஞ்சை நூல் முறைகளி லும் சிலவற்றை ஓரளவு உணர்தல் இம் மாபாடியத்தை உணர்தற்குத் துணை செய் யும்.

'வார்த்திகம்' பற்றிய விளக்கம்

மெய்கண்ட தேவர் சிவஞான போத நூலைச் செய்ததனோடு, அதற்கு 'வார்த்திகம்' என்னும் பொழிப்புரையையும் செய்தார் என்பது சிறப்புப் பாயிரத்துள் கூறப்பட்டது.

பொழிப்புரை இரண்டு வகைப்பட்டது. ஒன்று கண்ணழித்துரை. மற் றொன்று திரண்ட பொருள் உரை.

அவற்றுள் கண்ணழித்துரையாவது, சூத்திரம் சில தொடர்களால் இயற்றி, ருப்பின் அவற்றுள் ஒவ்வொரு தொடரையும் தனித் தனியாக எடுத்துக் கூறி அவற்றின் பொருளை ஆங்காங்கு அவற்றுடனே உணர்தல். கண் அழித்தல் பொருத்து வாயை நீக்கி வேறுபடுத்தல்.

திரண்ட பொருள் உரையாவது, சூத்திரத்தின் பொருள் முழுவதையும் ஒருங்கே திரட்டி யுரைத்தல். இத் திரண்ட பொருள் உரை, 'பிண்டப் பொழிப்பு' எனப்படும்.

'கண்ணழித்துரை, பிண்டப் பொழிப்பு'-என்னும் இருவகைப் பொழிப்புரை யுள் கண்ணழித்துரையே வடமொழியில் **'வார்த்திகம்'** எனப்படுகின்றது.

சூத்திர பாடத்தை முதற்கண் ஓதி, 'அதன் முதன்மையான கருத்து இது' என உரைத்தல் இருவகைப் பொழிப்பிலும் பொதுவாய் வரும்.

கண்ணழித்துரை கூறியபின் அவ்வுரையால் உணர்த்தப்பட்ட பொருள் இனிது விளங்குதற் பொருட்டு உதாரணமும் தரப்படும். இதனை,

> ''பாடம், கண்ணழிவு, உதாரணம் என்றிவை
> நாடின் திரிபில வாகுதல் பொழிப்பே''

எனத் தொல்காப்பியப் பாயிர உரைகளில் மேற்கோளாகக் காட்டப்பட்ட பழைய நூற்பாவால் உணரலாம்.

இதனுள் ''கண்ணழிவு'' எனக் கூறினமையால், இதுகண்ணழித்துரையாகிய பொழிப்புரையின் இலக்கணம் என்பது விளங்கும்.

இனி, 'பிண்டப் பொழிப்பாவது இது' என்பதனைச் சேந்தன் திவாகரம்[1]

---

1 ஒலி பற்றிய பெயர்த் தொகுதி

"பொழிப்பெனப் படுவது பொருந்திய பொருளைப்
பிண்ட மாகக் கொண்டுரைப் பதுவே"

எனக் கூறுகின்றது.

இவ்வுரைகளின் இயல்பை விளக்குதற்கு யோகிகள் இந்த இரண்டு நூற் பாக்களையும் இங்கு எடுத்துக் காட்டினார்.

'மெய்கண்ட தேவர் வார்த்திகம் உரைத்தார்' என்பதனால் 'அவர் கண் ணழித்துரையே உரைத்தார்' என்பது விளங்குவதாகும்.

குறிப்பு: - கண்ணழிவும், பிண்டமும் ஆகிய இருவகைப் பொழிப்பினையும் தொல்காப்பியர் 'காண்டிகை' எனக் கூறினார். அங்ஙனம் கூறிய அவர், 'காண்டிகை சூத்திரப் பொருளையுரைத்தலேயன்றி, அப்பொருளை நிலை நாட்டுதற்கு ஏது எடுத்துக்காட்டுக்களும் கூறப்படும்' என்றார்.[1] மெய்கண்டார் செய்த வார்த்திகம் அவற்றை உடையதாய் அமைந்தது.

ஒருவர் தாம் அனுமித்து உணர்ந்ததைப் பிறர் அவ்வாற்றால் உணரக் கூறு மிடத்து, அந்த அனுமான வாக்கியம் 'மேற்கோள், ஏது, எடுத்துக்காட்டு' என்னும் சிறப்புடைய மூன்று உறுப்புக்களால் அமைதல் தருக்க நூல் முறை. ஆகவே, மெய்கண்டாரும் தாம் செய்த வார்த்திகத்தை அம்மூன்று உறுப்புக்களை உடைய தாகும்படி செய்தார். அவற்றுள் மேற்கோள் சூத்திரத் தொடரின் பொருளாயும், ஏனை ஏதுவும், எடுத்துக்காட்டும் அப்பொருளை நிலைநாட்டுவனவாயும் வரும்.

சூத்திரத்தின் ஒவ்வொரு தொடரும் ஒவ்வொரு கூறாகும். ஆதலால் அவற்றை யோகிகள் அவ்வாறே 'கூறு' எனக் கூறுவார்.

இக்கூறுகள் **'அதிகரணம்'** எனக் குறிக்கப்படுகின்றன. அதிகரணமாவது நிலைக்களம். 'எவற்றுக்கு நிலைக்களம்' என ஆராயும்பொழுது, 'ஐந்திற்கு நிலைக் களம்' என்கின்றார் யோகிகள். அவை (1) **தன் பட்சம்**, (2) **அதன்கண் ஐயம்**, (3) **பூர்வ பட்சம்**, (4) **சித்தாந்தம்**, (5) **இயைபு** - என்பன.

'தன் பட்சம்' என்பதே ஆசிரியர் தாம் கூறும் பொருள். இதுவே 'மேற்கோள்' என வருகின்றது.

பொதுவாய் உள்ளவர்கட்கு அப்பொருளில் **ஐயம்** தோன்றுதல் இயல்பு.

அந்த ஐயத்திற்குப் பலர் பலவகையாக விடை கூறலாம். அவை பொருத்தம் அற்றனவாக மறுக்கப்படுமாயின், **பூர்வ பட்சமாகும்**. பூர்வ பட்சம் - முன்பு கொண்ட கொள்கை; முடிவான கொள்கையாகாதது.

பொருத்தம் அற்ற கொள்கைகளை 'இன்ன இன்ன காரணங்களால் பொருத் தம் அற்றவை' என மறுத்துப் பின் எவ்வாற்றானும் மறுக்க முடியாததாகக் கூறப்

---

1. தொல் - பொருள் - மரபியல்

படும் முடிவே '**சித்தாந்தம்**' எனப்படும். **சித்தாந்தம் - முடிந்த முடிபு.** இது, 'துணிபு' என்றும் சொல்லப்படும்.

இயைபாவது, தொடர்பு; பொருத்தம். அஃதாவது, ஓர் இடத்தில் ஓர் ஆராய்ச்சியைச் செய்யும்பொழுது அந்த ஆராய்ச்சி அந்த இடத்தோடு தொடர்புடையதாய் இருத்தல்.

அந்த இயைபினை, '**நூல் இயைபு, அதிகார இயைபு, ஒத்தியைபு, பாத இயைபு, அதிகரண இயைபு**' என ஐந்தாகக் காட்டுகின்றார் யோகிகள்.

இனி ஓர் ஆராய்ச்சியைச் செய்து முடித்தபின் மற்றோர் ஆராய்ச்சியைத் தொடங்கினால் முன் செய்ததற்கும், இனிச் செய்யப் போவதற்கும் இடையே உள்ள தொடர்பும் 'இயைபு' எனப்படும். இதனைப் பொதுவாக, 'வைப்பு முறை' என்பர்.

இந்த இயைபினை யோகிகள், '**அவாய்நிலை பற்றிய இயைபு, ஆசங்கை பற்றிய இயைபு, முறைமை பற்றிய இயைபு**' என மூன்றாகக் காட்டுவார்.

அவாய் நிலையாவது, அறிய அவாவி நிற்கும் நிலைமை. அஃதாவது, 'இஃது இவ்வாறாயின் ஆகுக; அஃது எவ்வாறு? என அறிய அவாவும் நிலைமை.

ஆசங்கை - முன்னர் நிகழ்த்திய ஆராய்ச்சி பற்றி எழும் ஐயம்.

முறைமை - 'இதற்குப் பின் இது வருதலே முறை' என்பது.

மேற்கூறிய முறையில் முதற் சூத்திரம் '**பாடம், கருத்துரை, கண்ணழித்துரை**' - என வருமாறு:-

சூத்திர பாடம்

அவனவ ளது வேனு மவைமூ வினைமையிற்
றோற்றிய திதியே யொடுங்கிமலத் துளதா
மந்த மாதி யென்மனார் புலவர்.

சூத்திரத்தைச் சுட்டல்

என்பது சூத்திரம்.

கருத்துரை

என்னுதலிற்றோ வெனின்,
'சங்கார காரணனாயுள்ள முதலையே முதலாக
வுடைத் திவ்வுலகம்'- என்ப துணர்த்துத
னுதலிற்று.

சூத்திர பாடம் பற்றிய குறிப்பு

'சூத்திர பாடம் இவ்வாறு ஓதப்பட்டது, வடமொழிச் சிவஞான போதத்தில் முதற் சூத்திரமாக ஓதப்பட்டதன் மொழிபெயர்ப்பு' என்பது பாடியம் தரும் குறிப்பு.

(இஃது இக்காலத்து ஏற்றுக் கொள்ளப்படாமல், 'இங்குக் காட்டிய இப் பாடத்தின் மொழி பெயர்ப்பே வடமொழிச் சூத்திர பாடம்[1] எனக் கொள்ளப்படுகின்றது என்பது சிறப்புப் பாயிரப் பாடிய விளக்கத்துட் கூறப்பட்டது.)

கருத்துரை விளக்கம்

சங்காரம் - அழித்தல். காரணன்— செய்வோன்.

ஐங்கலைத் தொழில்:

'அளவற்ற உலகங்கள் பலவும் ஐந்து வட்டங்களுள் அடங்கியுள்ளன' என்பதும், அந்த வட்டங்கள்—கலைகள் - எனப்படும்' என்பதும், 'அக் கலைகள் ஒன்றிற்குள் மற்றொன்றாய் அமைந்துள்ளன' என்பதும் சைவாகமக் கொள்கைகள்.

வெளியில் விரிந்துள்ளதை, 'மேலே உள்ளது' என்றும், உள்ளே அடங்கியிருப்பதை, 'கீழே உள்ளது' என்றும் கூறுவது வழக்கம். அம்முறையில் அந்த ஐந்து கலைகளையும் கீழிருந்து எண்ணினால் அவை முறையே, **'நிவிர்த்தி, பிரதிட்டை, வித்தை, சாந்தி, சாந்தியதீதை'** - என வரும்.

ஐந்து கலை உலகங்களும் படைத்துக் காத்து அழிக்கப்படும் ஆகையால், படைத்தல் முதலியன அந்த அந்தக் கலைகளிலும் நிகழும். ஆயினும் அவை ஐந்து கலைகளிலும் ஒரே காலத்தில் நிகழா. படைத்தல் மேலேயிருந்து முன்பின்னாகவும், அழித்தல் கீழேயிருந்து முன்பின்னாகவும் நிகழும். எனவே, கீழே உள்ள நிவிர்த்தி கலை உலகங்கள் படைக்கப்பட்ட பின்பே படைத்தல் முற்றுப் பெறுவதாகும். இதனை, **'சருவ சிருட்டி'** என்பர்.

இனி மேலே உள்ள சாந்தி யதீத கலை உலகங்கள் அழிக்கப்பட்ட பின்பே அழித்தல் தொழில் முற்றுப் பெறுவதாகும். இதனை, **'சருவ சங்காரம்'** என்பர்.

''மேலே உள்ள 'சாந்தி யதீதை, சாந்தி' என்னும் கலையில் உள்ள உலகங்களைப் படைத்தல் முதலிய தொழில்களைச் சிவன் தானே செய்வன்'' என்பதும், 'ஏனைக் கலையில் உள்ள உலகங்களைப் படைத்தல் முதலிய தொழில்களைச் சிவன் தான் நேரே செய்யாது தனது அருள் பெற்றவர்களைக் கொண்டு செய்விப்பான்' என்பதும் சைவாகமங்களில் சொல்லப்படுவன. செய்விக்கச் செய்பவர் **அதிகார மூர்த்திகளாவர்.** அவர்களும் ஒருபுடைத் தொழில் பற்றி, **'சிருட்டி காரணன், திதி காரணன், சங்கார காரணன்'** எனச் சொல்லப்படுவர். ஆயினும் இங்குக் கருத்துரையில் ''சங்கார காரணன்'' என்றது இறுதியில் சாந்தி யதீத கலையளவும் சங்கரித்துச் சருவ சங்கார காரணனாய் நிற்கும் அவனையன்றி, இடைநிலையில் சங்கார காரணராய் நிற்பவர்களை அன்று- என்பதைக் கருத்துரை விளக்கத் தொடக்கத்திலே யோகிகள் உரைத்தார்.

---

1 ''ஸ்த்ரீ புந் நபும்ஸகாதித்வாஜ் ஜகத: கார்ய தர்சநாத் அஸ்தி கர்த்தா ஸஹ்ருத்வைதத் ஸ்ருஜத் யஸ்மாத் ப்ரபுர்ஹர:'' என்பது அச்சூத்திரம்.

மூவகை உலகங்கள்:

உலகங்கள் அனைத்தும் மாயையால் ஆவனவே. **அந்த மாயை 'சுத்தம், அசுத்தம்'-என இரண்டாய் உள்ளது.** அவற்றுள் 'மாயை' என அடை கொடாது கூறிய வழி அஃது அசுத்த மாயையே குறிக்கும். சுத்த மாயையை 'சுத்த மாயை'என அடை கொடுத்தே வழங்குவர். இனிச் சுத்த மாயைக்கு, **'விந்து'** என்பதே சிறந்த பெயராகச் சொல்லப்படுகின்றது. அந்த முறையில் அசுத்த மாயை, **'மோகினி** எனக் கூறப்படும். மோகினி – மோகத்தை (மயக்கத்தை)ச் செய்வது. சுத்த மாயை மயக்கத்தைச் செய்யாது தெளிவையே தரும். ஆகையால் அதற்கு 'மோகினி' என்னும் பெயர் பொருந்தாது.

இனி அசுத்த மாயையிலிருந்து **'மூலப் பிரகிருதி'** என்ற ஒன்று தோன்றும். அதனையே, **'முடிவான காரணம்'** என்றும், 'அந்த மூலப்பிரகிருதிக்குக் காரணமாய் எதுவும் இல்லை' என்றும் **சாங்கிய மதத்தினர்** கூறுவர். ஆயினும் சைவ சித்தாந்தத்தின்படி மூலப்பிரகிருதி அசுத்த மாயையின் காரியமே. அதற்கு மேல் 'அசுத்த மாயை, சுத்த மாயை' – என்னும் காரணப் பொருள்கள் உள்ளனவாம்.

> 'சாந்தி யதீதை, சாந்தி' – என்னும் மேல் இரு கலையில் உள்ள உலகங்கள் சுத்த மாயையின் காரியங்கள், 'வித்தை' என்னும் இடை ஒரு கலையில் உள்ள உலகங்கள் அசுத்த மாயையின் காரியங்கள். 'பிரதிட்டை, நிவிர்த்தி, என்னும் கீழ் இரு கலைகளில், உள்ள உலகங்கள் பிரகிருதியின் காரியங்கள்.

பிரகிருதி உலகம், அசுத்த மாயை உலகம் இவை இரண்டிலும் உள்ள உயிர்கள் பெத்தான்மாக்கள் (பாசத்தில் கட்டுண்ட உயிர்கள்) சுத்த மாயை உலகத்தில் முத்தர்களே (பாசத்தின் நீங்கி வீடு பெற்றவர்களே) வாழ்வார்கள்.

'சாத்துவிகம், இராசதம், தாமதம்'-என எல்லாராலும் வழங்கப்படுகின்ற முக்குணங்கள் பிரகிருதிக்கு மேல் இல்லை. எனவே, பிரகிருதி உலகங்களே **குண உலகங்களாக**, அவற்றிற்கு மேல் உள்ள உலகங்கள் **நிற்குண உலகங்களே.**

இதனால் குண உலகங்களைப் படைத்தல் முதலியவைகளைச் செய்யும் அதிகார மூர்த்திகளும் **குண மூர்த்திகளேயல்லாது, நிற்குண மூர்த்திகள் அல்லர்**. அதனால் நிவிர்த்திகலை பிரதிட்டா கலைகளில் உள்ள உலகத்தளவிலே அழிப்பவனை **'குணிருத்திரன்** எனச் சுட்டி, அவன், **'சீகண்டருத்திரன்'** எனப் பெயர் பெற்று, அயன், மால் இருவரோடும் கூடி **'மூவர்'** என நிற்றலையும் விளக்கினார் யோகிகள். சாந்திகலை, சாந்தியதீத கலைகளில் உள்ள உலகங்களை அழிப்பவன் சிவனேயாகலானும், அவனை 'நிற்குணன்' என்றல் அல்லது, 'குணமூர்த்தி' என்றற்குக் காரணம் இல்லையாகலானும்' – **அவனே முழுமுதற் கடவுள்**-என்பதே கருத்துரையில் குறிக்கப்பட்டது – என்றார் யோகிகள்.

'சைவத்தில் – சிவன் – எனவும் பரமசிவன்-எனவும் கூறப்படுபவனும், பிரகிருதி உலகங்களை அழிக்கின்ற உருத்திரனும் ஒருவரல்லர்' என்பதைத் திருமுறைகளி

லிருந்து மிகப்பல மேற்கோள்களை யோகிகள் இங்கு எடுத்துக்காட்டி நிறுவியுள்ளார்.

(சிவனை, மும்மூர்த்திகளுக்கு மேற்பட்ட **நான்காவது மூர்த்தியாகப்** பல இடங்களில் குறிக்கப்படுதல் இங்கு நினைவுகூரத் தக்கது. சுத்த மாயா உலகங்களைச் சங்கரித்தல் பற்றிச் சிவனும் 'உருத்திரன்' என்னும் பெயரால் கூறப்படுதல் பற்றி, 'குணிருத்திரன்தான் சிவன் போலும்' என மயங்குதல் பொருந்தாது. இன்னும் சிவனுக்கு, 'உருத்திரன்' என்ற பெயர் சொல்லப்பட்டாலும் 'மகாருத்திரன்' எனப்படுதலும் அறியத் தக்கது.)

கருத்துரையுள், 'சங்கார காரணனையே முதலாக உடைத்து இவ்வுலகம்' என உரையாமல், ''சங்கார காரணனாகிய முதலையே முதலாக உடைத்து இவ்வுலகம்'' எனச் சிறப்பித்துக் கூறியது, 'இங்குக் குறிக்கப்படும் சங்கார காரணன் சுத்த மாயா உலகங்காறும் அனைத்தையும் சங்கரிக்கின்ற மகாசங்கார காரணனே' என்பது விளங்குதற் பொருட்டே என யோகிகள் தெளிவுபடுத்தினார்.

இனி, 'மகாசங்கார காரணனாகிய பரமசிவன் சுத்தமாயா உலகங்களைப் படைத்தல் முதலியன செய்யுமிடத்து-**இலயம், போகம், அதிகாரம்** - என மூன்று நிலைகளில் படிப்படியாக இறங்கி நிற்பன்' எனவும், 'அந்நிலையில் அவன் முறையே-**அருவம், அருவுருவம், உருவம்**-ஆகிய திருமேனிகளை உடையனாய் இருப்பன்' எனவும், அப்பொழுது அவன் முறையே-**சத்தன்-உத்தியுத்தன், பிரவிருத்தன்**' என்னும் பெயர்களையும், மற்றும் சிவன், சதாசிவன், மகேசுரன் - என்னும் பெயர்களையும் பெற்று நிற்பன்' எனவும் சிவாகமங்களில் சொல்லப்படுவனவற்றையும் இங்கு எடுத்துக் கூறி, 'இங்குக் கூறப்பட்ட திருமேனிகளும், அவற்றிற்கு ஏற்ற பெயர்களும் வேறு வேறாய் நிற்றல் அவைபற்றி நிகழும் தொழில் பற்றியேயன்றி, அவை மூன்றும் தம்முள் வேறுபட்ட தனித் தனி முதற்பொருள்கள் அல்ல; ஒரு முதற்பொருளே' எனவும் கூறி ஐயம் அறுத்தார்.

இலயம்-ஒடுக்கம். போகம் - காத்தல். அதிகாரம்—ஆட்சி.

அருவம் - புலனாகாத வடிவம். அருவுருவம் - ஒரு கால் புலனாகியும், ஒரு கால் புலனாகாதும், புலனாகும் பொழுதும் பிழம்பாயன்றி, முகம் முதலிய உறுப்புக்கள் இன்றியும் இருக்கும் வடிவம். உருவம்-முகம், கை, அடி முதலிய உறுப்புக்கள் பலவற்றொடும் புலனாகி நிற்கும் வடிவம்.

சத்தன்-சத்தியோடு கூடினவன்; செயல் செய்யத் தகுதி பெற்று நின்றவன். **உத்தியுத்தன்-முயற்சியை மேற்கொண்டவன். பிரவிருத்தன்-செயலில் ஈடுபடுகின்றவன்.**

'இவையே பரமசிவனது நிலையும், வடிவும், பெயர்களும் ஆகும்' என்பதும், '**இனி-வித்தியேசுரன், உருத்திரன், மால், அயன்**-என்னும் நிலைகளும், வடிவங்களும், பெயர்களும் அதிகார மூர்த்திகளுடையனவாம்' என்பதும் தோன்றச் சிலவற்றைக் கூறினார்.

'இங்குக் கூறப்பட்ட இவையே உண்மை நூல்கள் பலவற்றிற்கும் கருத்து' என்பதை, 'சிவ தத்துவ விவேகம்' என்னும் வட நூலில் தடை விடைகளால் விளக்கியிருத்தலையும் குறித்தார்.

சைவ சித்தாந்தத்தில் சொல்லப்படும் மலங்கள் மூன்று. அவை **'ஆணவம், கன்மம், மாயை'**-என்பன. அவற்றுள் ஆணவம் ஒன்றையே உடைய உயிர்கள் **'விஞ்ஞானகலர்'** என்றும், ஆணவம், கன்மம் ஆகிய இரண்டை உடைய உயிர்கள் **'பிரளயாகலர்'** என்றும், மூன்று மலங்களையும் உடைய உயிர்கள் **'சகலர்'** என்றும் சொல்லப்படும்.

'இம் மூவகை உயிர்களுள் அயனும், மாலும் **சகலரும்**, சீகண்ட உருத்திரன் பிரளயாகலரில் பக்குவம் பெற்றுப் பரமசிவனது அருளால் பிரகிருதி மாயா உலகத்திற்குத் தலைவனாய் அவற்றை ஏனையிருவரோடு கூடி நின்று நடத்துபவனும் ஆவர் என்பதையும் யோகிகள் இங்கு உரைத்தார்.

'சீகண்ட ருத்திரன் சிவன் அல்லனாயினும்-பிரளயாகலர்-என்னும் வருக்கத்தில் இருந்து பக்குவம் எய்தி வீடு பெற்றுச் சிவத் தன்மை எய்தினமையால் சிவனுக்குரிய பெயரும், வடிவும், தொழிலும் பெற்று, அயன், மால் இருவரினும் மேம்பட்டுச்சமய தீக்கை பெற்றோர்க்கு வழிபடு கடவுளாயினான்' என்பதையும், 'அதனானே சைவாகமங்களை நந்தி பெருமான், மாலயன் முதலிய தேவர், முனிவர் முதலியோர்க்கு அறிவுறுத்தும் ஆசிரியத் தன்மையையும் எய்தினான், என்பதையும் யோகிகள் விளக்கினார்.

உரை வகைக் குறிப்பு:

கருத்துரை கூறியதற்குப் பின் ஆசிரியர் மெய்கண்டார்,

''இதன் பொழிப்பு உரைத்துக் கொள்க'' என ஒரு குறிப்புத் தந்துள்ளார். இதனை யோகிகள் **''உரை வகை ஆமாறு கூறியது''**-எனக் குறித்தார்.

உரை வகைகள் மேலே விளக்கப்பட்டன அவற்றுள் இங்கு ஆசிரியர், ''பொழிப்பு'' என்றது பிண்டப் பொழிப்பினை. 'அதனை மாணாக்கரே உரைத்துக் கொள்க' எனக் கூறினமையால்,

'பிண்டப் பொழிப்பினைத் தாம் உரையாது, கண்ணழித்துரைக்கும் பொழிப்புரையை மட்டுமே தாம் உரைக்கின்றார்' என்பதும், 'அவ்வுரையானே பிண்டப் பொழிப்பு எளிதில் விளங்குவதாகும்' என்பதும் கூறினாராயிற்று.

இன்னும் அதனானே 'கண்ணழித்துரைக்கும் பொழிப்புரை' பிண்டமாகக் கொண்டுரைக்கும் பொழிப்புரை'-எனப் பொழிப்புரை இருவகைப்படும் - என்பதும் போந்தது. இவற்றுள் கண்ணழித்துரைக்கும் பொழிப்புரையையே வடமொழியாளர் 'வார்த்திகம்' என்பர் என்பது மேலே கூறப்பட்டது.

இவற்றையெல்லாம் யோகிகள் இங்கு விளக்கினார்.

'முதற் சூத்திர வார்த்திகத் தொடக்கத்தில் ஆசிரியர் இவ்வுரைவகைக் குறிப்பைத் தந்தமையால், இஃது ஏனைச் சூத்திர வார்த்திகத் தொடக்கத்திலும் கொண்டு செலுத்தி உரைத்துக் கொள்ளப்படத்தக்கது' என்பதையும் யோகிகள் அறிவுறுத்தினார்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

இனி "உரைத்துக் கொள்க"-என்னும் சொல்லில் அமைந்துள்ள பகுதி, விகுதி முதலியவற்றைப் பிரித்துப் **பகுபத இலக்கணமும்** இங்குத் தந்தார்.

சூத்திரத்தின் பிண்டப் பொழிப்பு:

"பிண்டப் பொழிப்பினை மாணாக்கர் உரைத்துக் கொள்க" என ஆசிரியர் கூறினமையால், சூத்திரந்தோறும் அதன் கண்ணழித்துரையை வைத்துப் பிண்டப் பொழிப்பை உரைத்துக் கொள்ளுதல் மாணாக்கர்க்குக் கடமையாயிற்று. ஆதலின் யோகிகள் அதனைச் சூத்திரந்தோறும் செய்கின்றார். அவ்விடத்துச் சூத்திரத்தைத் தாம் ஒரு முறை முழுமையாகத் திரும்பச் சொல்லி, அதன் பொருளை முற்றாகத் தொகுத்துரைக்கின்றார். எனினும் தொகுத்துரையை நாம் பதவுரையாகப் பகுத்துக் கண்டு கொள்ளுதல் நலம். அவ்வகையில் இச்சூத்திரத்தின் முழுப் பொருள் வருமாறு:-

பதவுரை:

அவன் அவள் அது எனும் அவை-ஆண், பெண், அலி என்றாற் போலும் உலகத்தொகுதி.

மூவினமையின்-தோற்றம், நிலை, இறுதி என்னும் முத்தொழில் உடைமையால்.
தோற்றிய திதியே-ஒருவனால் தோற்றுவிக்கப்பட்டு நின்று உள்ளதேயாம்.
(அங்ஙனமாயின் அத்தொகுதி ஒடுங்கிய பின் மீளத் தோன்றுங்கால் எவ்விடத்தினின்றும் தோன்றும் எனின்,)

ஒடுங்கி உளதாம்-முன்பு தான் ஒடுங்குதற்கு இடமாய் இருந்த அவனிடமிருந்தே தோன்றும்.

(ஒடுங்கிய உலகம் ஒடுங்கியே ஒழியாது, மீளவும் தோன்றுதல் ஏன் எனின்.)
மலத்து-உயிர்களுக்கு இயற்கைக் குற்றமாகிய ஆணவ மலம் ஒடுங்காமையாலேயாம்.

(இங்ஙனம் ஆகலின்)

அந்தம் ஆதி- சங்காரத் தொழிலைச் செய்யும் கடவுளே முதற் கடவுள்.
'என்மனார் புலவர்' என்று கூறுவர் அளவை யறிவுடையோர்.

யோகிகள் சூத்திரம் முதலியவற்றிற்குத் தாம் கொள்ளும் பொருள் இனிது விளங்குதற் பொருட்டு விளக்க உரைகளை ஆங்காங்குத் தந்து செல்வார்: அவற்றை நாம் உணர்தல் வேண்டும்.

''எனும்''-விளக்கம்.

இங்குச் சூத்திரத்தில் ''எனும்'' என வந்துள்ள சொல் பெயரெச்சமாய், 'இவ்வாறு' எனப் பொருள் தந்தது.

எனவே, ''அவன் அவள் அது எனும்'' என்பது, 'ஆண் என்றும், பெண் என்றும் அலி என்றும் இவை போலச் சொல்லப்படுகின்ற' எனக் கூறியதாம்.

வடமொழிச் சூத்திரத்தில் ''ஆதி'' என வந்துள்ள சொல்லும் இவ்வாறே பொருள் தரும்-என்கின்றார் யோகிகள்.

''அவை''-விளக்கம்:

''அவை''-என்பதற்கு, 'தொகுதி' என்பது இங்கு உரைக்கப்பட்ட பொருள். அவ்வாறின்றி, அஃறிணைப்பலவின்பாலைக் குறிக்கும் சுட்டுப் பெயராகக் கொள்ளின், அப் பன்மை எழுவாய், ''உளது ஆம்'' என்னும் ஒருமைப்பயனிலையோடு இயையாது. வலிந்துரைப்பின், ''உளதாம்''-என்பதை, 'உள தாம்'-எனப் பிரித்து, ''தாம்'' என்பதை 'அசை' எனக் கூறல் வேண்டும் - என்பதும் அவர் தரும் குறிப்பு.

'மூவினைமையின்''-விளக்கம்:

'மூவினையின்' என்னாது ''மூவினைமையின்''-என்றது, 'மூவினையும் ஒரு காலத்திற்றானே நிகழாது, அது அதற்குரிய காலத்திலே நிகழும்'-என்றற்காம்.

'வினையின்'-என்றால், 'வினையை உடையன ஆதலின்'எனப் பொருள் தரும் அவ்வாறு கூறாது, ''வினைமையின்'' என்றதனால், 'வினையை உடையதாம் தன்மையை உடைமையால்' எனப் பொருள் தந்து, 'உலகத்தினது தன்மை இத்தகையது' என்பதைக் குறித்தது.

(குறிப்பு:- 'வினைமையை உடையவற்றை வினைமை-என்றது ஆகுபெயர்' எனக் கொள்ளல் வேண்டும்).

'தோற்றிய''-விளக்கம்:

'தோற்றிய'-எனின், 'தானே 'தோன்றிய'-என்றும், 'தோற்றிய' எனின், தானே தோன்றாது பிறரால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட என்றும் பொருள் தரும். அவற்றுள் இங்கு ஆசிரியர், ''தோற்றிய''-என்றே கூறினமையால், தோற்றுவித்தலாகிய செயலைச் செய்பவனாகிய 'ஒருவனால்' என்பது வருவித்தற்கு உரியதாயிற்று.

''புலவர்''-விளக்கம்:

இங்கு, ''புலவர்''-என்றது ஏற்புழிக் கோடல் என்னும் உத்தியால் அளவை

நூல் வல்ல புலவரையே குறித்தது. ஏனெனில், 'உலகத்தைத் தோற்றுவித்தவன் ஒருவன் உண்டு' என்பதை அனுமான அளவையால் நிறுவினமையின்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'தோற்றுவிக்கப்பட்ட' – என்பதில் 'படு' என்பது மறைந்து நிற்க, 'தோற்றிய' என நின்றது, ''இல்வாழ்வான் என்பான்'' [1] என்பதில் 'எனப்படுவான்' என்பது 'படு' என்பது தொக்குநிற்க, 'என்பான்' என வந்தது போல.

(குறிப்பு:- இந்த இலக்கணக் கொள்கை யோகிகளுடையது. இதனை ஏற்றுக் கொள்ளாதவர்கள் உண்டு.)

திதிப்படும் உலகத்தை, ''திதி'' என்றும், அந்தத்தைச் செய்யும் கடவுளை ''அந்தம்'' என்றும் கூறியது **உபசார வழக்கு.**

உபசார வழக்காவது, ஒரு பொருளை யாதேனும் ஒரு வகையில் அதனோடு ஒன்றி நிற்கின்ற பொருளாகவே வழங்குவது. காரணப் பொருளைக் காரியப் பொருளாகக் கூறுதல், காரியப் பொருளைக் காரணப் பொருளாகக் கூறுதல், பண்புடைய பொருளைப் பண்பாகக் கூறுதல், தொழில் உடைய பொருளைத் தொழிலாகக் கூறுதல், உபமேயப் பொருளை உபமானப் பொருளாகக் கூறுதல் முதலாக இது பல வகையினதாய் வரும். அவற்றுள் இங்குக் கூறப்பட்டவை தொழில் உடையவற்றைத் தொழிலாகக் கூறியது.

அந்தம்-முடிவு. அதனைச் செய்தலாவது, அழித்தல்.

''திதியே''-என்னும் ஏகாரம் தேற்றப் பொருளில் வந்தது. தேற்றம்--தெளிவு; நிச்சயம்.

''ஒடுங்கி''-என்பது பெயர்ச் சொல், கூத்தாடி, பிறை சூடி முதலியன போல.

'ஒடுங்கியின்' என்பதில் உள்ள 'இன்' உருபும், 'மலத்தான்' என்பதில் உள்ள 'ஆன்' உருபும் தொக்கு நிற்க, அவை' ''ஒடுங்கி'' எனவும், ''மலத்து'' எனவும் நின்றன.

''உளதாம்'' என்பதில் உள்ள 'ஆம்' என்பது 'திதியே ஆம்' என, முன்னரும் சென்று இயைந்தது.

''என்மனார்''–என்பது செய்யுட்களில் மட்டும் வருகின்ற ஒரு பலர்பால் வினைமுற்றுச் சொல். அதில், 'மன்' என்பது எதிர்காலம் காட்டும் இடைநிலை.

இச்சொல் பற்றிய விளக்கதைத் தொல்காப்பியச் சொல்லதிகாரத்தின் முதற் சூத்திர உரையில் சேனாவரையர் தந்துள்ளார்.

வாக்கிய அமைதி:

சொல்ல எடுத்துக் கொண்ட பொருளை எழுவாயாக வைத்துச் சொல்

---

1 திருக்குறள்-41.

வதே முறை. மாற்றிச் சொல்லின் கருத்து மாறுபடும். எடுத்துக்காட்டாக

"திருவள்ளுவர் திருக்குறளை இயற்றினார்" எனவும்,

"திருக்குறள் திருவள்ளுவரால் இயற்றப்பட்டது" எனவும் எப்படிக் கூறினாலும் பொருள் ஒன்றேதான். ஆயினும் அதில் கருத்து வேறுபாடு உண்டு.

முதல் வாக்கியம், 'திருவள்ளுவர் என்ன செய்தார்'-என்பதை விளக்குகின்றது. இதில் திருவள்ளுவர் முன்னே அறியப்பட்டவராக, 'அவர் செய்தது என்ன' என்பது அறியப்படாததாய், அது பின்பு விளக்கப்படுகின்றது. எனவே, அந்த வாக்கியம் திருவள்ளுவரைப் பற்றிக் கூறியதாகின்றது.

இரண்டாவது வாக்கியம், 'திருக்குறள் யாரால் இயற்றப்பட்டது' என்பதை விளக்குகின்றது. இதில் திருக்குறள் முன்பு அறியப்பட்டதாக, அஃது யாரால் இயற்றப்பட்டது என்பது அறியப்படாததாய்ப் பின்பு விளக்கப்பட்டது. எனவே, இந்த வாக்கியம் திருக்குறளைப் பற்றிக் கூறியதாகின்றது.

இம்முறையில் பார்க்கும்பொழுது, "நாம் எதைப் பற்றிச் சொல்ல நினைக்கின்றோமோ அதைஎழுவாயாக வைத்துச் சொல்ல வேண்டும்'-என்பது விளங்குகின்றது.

இங்கு இம் முதற் சூத்திரத்தில் ஆசிரியர் சொல்ல எடுத்துக் கொண்டது. 'உலகத்தைத் தோற்றுவித்தவன் ஒருவன் உளன்' என்பது. ஆகவே, 'உலகம் மூவினைமை யுடைத்து ஆதலால், அதனைத் தோற்றுவித்தவன் ஒருவன் உளன்; அவன் அதனை ஒடுக்கி உளதாக்குவன்' என்றே கூறுதல் வேண்டும். ஆயினும் அவ்வாறின்றி 'உலகம் மூவினை யுடைத்து ஆதலால் அஃது ஒருவனால் தோற்றுவிக்கப் பட்டதே' எனக் கூறினார். இவ்வாக்கியத்தின் அமைப்பை நோக்கும் பொழுது 'இச் சூத்திரத்தில் ஆசிரியர் சொல்ல எடுத்துக்கொண்டது உலகத்தைப்பற்றிய செய்தியே' என்பது ஆகின்றது. ஆயினும் அஃது ஆசிரியர்க்குக் கருத்தன்று ஆகையால், 'சொல்லமைப்பு இவ்வாறிருப்பினும் சொல்லியவரது கருத்து, 'உலகத்தைத் தோற்றுவிப்பான் ஒருவன் உளன்; அவன் அதனை ஒடுக்கி உளதாக்குவான்' எனக் கூறுவதே என யோகிகள் விளக்கினார்.

(இவ்வாறு சொற்பொருள் வேறாகவும், சொல்லியவனது கருத்து வேறாகவும் இருக்கும்பொழுது சொல்லியவனது கருத்தே வடமொழியில் 'தாற்பரியம்' என்றும் தமிழில் 'சொல்லுவான் குறிப்பு' என்றும் சொல்லப்படும்).

'ஆசிரியர் தம் கருத்தே வாக்கியத்தில் தோன்றும்படி சொல்லாமல், வாக்கியத்தை வேறு வகையாகச் சொல்லியது ஏன்' என்னும் ஐயத்திற்கு யோகிகள் தந்துள்ள விடை வருமாறு:-

'-கடவுள் ஒருவன் உண்டு-என்பதைப் பிரமாணத்தால் நிறுவ நினைக்கின்றார் ஆசிரியர்;-கடவுள் காட்சிப் பொருளாய் இருப்பின் அவனையே சுட்டிக் காட்டி

விடலாம். அவன் காட்சிப் பொருளாய் இல்லாமல் கண்ட பொருளை ஏதுவாக வைத்துக் கருதியுணரப்பட வேண்டியவனாய் இருத்தலின், காணப்படுகின்ற உலகத்தின் இயல்பை உணர்த்தும் முகத்தால் அவனது இருப்பை உணர்த்த வேண்டி உலகத்தின் இயல்பையே கூறினார்'

கருத்துரையில், 'சங்கார காரணனாயுள்ள முதலே இவ்வுலகிற்கு உலகிற்கு முதல்' எனக் கூறாமல், "சங்கார காரணனாய் உள்ள முதலையே முதலாக உடைத்து இவ்வுலகம்" எனக் கூறியதும் மேற் குறித்த காரணம் பற்றியே' என்பதையும் இங்கு உடன் விளக்கினார்.

'சூத்திரம்' என்பது ஒரு பொருளையே கூறல் வேண்டும்; பல பொருள்களை உடன் கூறலாகாது-என்பது இலக்கணம்[1] இச்சூத்திரத்தில்-உலகம் மூவினைமை உடைத்து, உலம்க உள்பொருள், அஃது ஒருவனால் தோற்றுவிக்கப்பட்டது, அஃது ஒடுங்கியினின்றும் மீள உளதாகும், அழித்தற் கடவுளே முதற் கடவுள் – என இங்ஙனம் பல பொருள்களை உடன் கூறியது பொருந்துமோ, என்னும் ஐயத்திற்குப் பாடியம் உடையார் தரும் விடை,

'மேற் கூறியவற்றுள்,-அழித்தற் கடவுளே முதற் கடவுள் – என்பதுதான் இச் சூத்திரத்தில் கூறப்பட்ட பொருள். 'அஃது எங்ஙனம்' என ஐயம் நிகழாமைப் பொருட்டு அதனை நிறுவும் ஏதுக்களாக ஏனையவை கூறப்பட்டன. எனவே, முதன்மைப் பொருள் ஒன்றே; ஏனைய சார்பு பொருள்,-என்பது.

இச்சூத்திரம் **மூன்று அதிகரணங்களாக** ஆசிரியரால் பகுத்துரைக்கப்படுகின்றது. அவையாவன:

1) "அவன் அவள் அது எனும் அவை மூவினைமையின்"

2) "தோற்றிய திதியே; ஒடுங்கி மலத்துளதாம்"

3) "அந்தம் ஆதி"

என்பன.

முதல் அதிகரணம்

அதிகரணங்களின் அமைப்பு:

ஒவ்வோர் அதிகரணமும் **'மேற்கோள், ஏது, எடுத்துக்காட்டு'** – என்னும் முறையில் ஆசிரியரால் உரைக்கப்படுதலில் மேற்கோளும், ஏதுவும் உரைநடையாகவும், எடுத்துக்காட்டு வெண்பாவாகவும் செய்யப்படுகின்றன.

மேற்கோளில்தான் ஆசிரியர் உணர்த்தக் கருதிய பொருள் சொல்லப்படும். **அ∴தே** அவரது **பட்சம்,** அல்லது கொள்கை.

---

1 "ஒரு பொருள் நுதலிய சூத்திரத் தானும்" –
தொல் – பொருள்-செய்யுளியல்.

ஏது-அங்ஙனம் கொண்டதற்குக் கூறும் காரணம்.

எடுத்துக்காட்டு, 'ஏது பொருத்தமானதோ, அன்றோ' என்னும் ஐயத்தை 'நீக்கிப்பொருத்தமானதே' என வலியுறுத்துவதாகும்.

அதிகரணத்துக்குக் காரணம்:

ஆசிரியர் தாம் சொல்லும் பொருளை உடன்படாது மறுக்கின்றவரது கூற்றை மறுத்துப் பொருளை நிலை நிறுத்துதற்காகவே அஃது அதிகரணமாகக் கொள்ளப் படுகின்றது. எனவே, மறுப்புக் கூறும் எதிர்ப்பக்கம் இல்லாத பொருள் அதிகரண மாகக் கொள்ளப்படாதாம்.

முன்னுரை

இம் முதல் அதிகரணம் எழுதற்குக் காரணத்தை யோகிகள் இவ்வதிகரணத் தின் முன்னுரையாக உரைத்தார். அங்ஙனம் உரைத்ததன் கருத்து வருமாறு:

இச்சூத்திரத்தில் முதலாவதாகச் சொல்லப்பட்ட பொருள் 'உலகம் தோன் றல், நிற்றல், அழிதல் என்னும் மூன்று தொழில்களை உடையது' என்பது.

இதில், 'உலகம் அந்த மூன்று தொழில்களையும் உடையதோ, அன்றோ' என மாணாக்கர்க்கு ஐயம் எழுதல் இயல்பு. அந்த ஐயத்தை வைத்துப் பிற சமயநூல் களை நோக்கும் பொழுது, மீமாஞ்சை நூலைச் செய்தவரும், உலகாயத நூலை செய்தவரும், 'உலகம் என்றும் இவ்வாறேதான் உள்ளது. எனவே, – நிற்றல்-என்னும் ஒன்றைத் தவிர, ஏனைய தோன்றல் அழிதல்களை உடையதன்று' எனக் கூறலால் அவ்வாறே கூறத் தோன்றும். அதனால் அவர் கூற்றை மறுத்து, மேற்கூறிய பொருளை நிறுவுதற்காகவே இவ்வதிகரணம் எழுந்தது.

அவ்விருவருள் மீமாஞ்சை நூலாரது கொள்கையையே முதற்கண் ஆசிரியர் மறுக்கின்றார் ஆதலின், அந்நூலாரது கொள்கையையும் யோகிகள் முன்னுரையிற் கூறினார். அக்கொள்கை வருமாறு:

'உலகம் தோற்றத்தையும், அழிவையும் உடைத்தாதல் காட்சியளவைக்கு வாராதது. ஆகவே, அனுமான அளவை பற்றியே அதனை அறிதல் வேண்டும். அனு மானத்திற்குத் துணியப்படும் பொருளோடு ஒரு ஞான்றும் நீக்கம் இன்றி உடனாய் நிற்கும் பொருள் ஏதுவாகக் காணப்படல் வேண்டும். அஃது இல்லை. ஏனெனில், தோன்றி யழிதலை உடைத்தாகிய வேறோர் உலகத்தை முன்பு கண்டிருப்பின் அதன் தன்மைகளாக இவ்வுலகத்தில் காணப்படுவனவற்றை ஏதுவாகக் கொண்டு அனுமித்தல் கூடும். அஃது இல்லையாதலின், இங்கு அனுமானம் நிகழவும் வழியில்லை.

'இனி,-உலகத்தோற்றம் பற்றியும், அழிவு பற்றியும் வேதங்களில் சொல்லப் படுதல் பற்றி உலகம் அத்தொழில்களை உடைமை துணியப்படும்-எனக் கூறினால்

வேதத்துள் விதிவாக்கியங்களே பொருள்மொழிகளும், ஏனைய எல்லாம் புனைந்துரைகளும் ஆவன ஆதலால் உலகத்திற்குக் கூறப்படும் தோற்ற அழிவுகள் புனைபொருளேயாம். ஆகவே, - காட்சியளவையால் உலகத்திற்குப் பெறப்படுகின்ற நிலைத்தொழில் ஒன்றையே உலகம் உடையது-எனக் கொள்ளுதலே பொருந்தும்.'

என இவ்வாறு கூறப்படும் மீமாஞ்சை மதக்கொள்கையை மறுத்தற்கு மேற்கோளை ஆசிரியர் கீழ்க் காணுமாறு உரைக்கின்றார்.

அதிகரணம்

மேற்கோள்

ஈண்டு 'உளதாய்-ஒருவன், ஒருத்தி, ஒன்று எனச் சுட்டப்பட்ட பிரபஞ்சம், உற்பத்தி, திதி, நாசம் உடைத்து'-என்றது.

(மேற்கோள்களில் பெரும்பாலானவை பின்வருகின்ற ஏதுவோடு கூடியே வாக்கியமாய் முற்றுப் பெறும்.)

மேற்கோட் பாடியம்

மேற்கோளில், **''ஈண்டு''-**என்றது 'இந்த அதிகரணத்துள்'-என்றபடி.

(''என்றது''-என்பதற்குமுன் உள்ளவை, சூத்திரத்தில் ''அவன் அவள் அது என்னும் அவை மூவினைமையின்''-என்றதன் பொருளை உரைநடையிற் கூறியது.)

ஏதுக் குறிப்பு-1:

'உலகம்' எனப்படுகின்ற ஒரு தொகுதிப் பொருளை இங்கு, 'ஒருவன், ஒருத்தி, ஒன்று' எனப் பிரித்துக் காட்டினமையால், **'உலகம் அவயவப் பகுப்பினை உடையது'** எனக் குறிப்பால் கூறியதாயிற்று. அவயவம்-உறுப்பு.

உடம்பொடு புணர்த்தல்:

'உலகம் ஒருவன் முதலாகப் பகுக்கப்படும் தன்மையுடையது' எனச் செய்தியாகக் கூறவேண்டுவதை அங்ஙனம் கூறாமல், **'ஒருவன் முதலாகப் பிரிக்கப்படும் உலகம்'** என அடைமொழியில்வைத்துக் கூறியது **'உடம்பொடு புணர்த்தல்'**-என்னும் உத்தியாகும். உடம்பு-அடைமொழி. இதனை, **'கருத்துடை அடை'** எனத் தமிழிலும், **'சாபிப்பிராய விசேடணம்'** என வடமொழியிலும் கூறுவர்.

'இப்பகுப்பினை உடைய உலகம் **உற்பத்தி, திதி, நாசம்** உடைத்து' என்றமையால் 'அவயப்பகுப்புடைய பொருள் தோன்றல், நிற்றல், அழிதல் உடையதாகும்' என்றதாயிற்று.

எனவே, 'இங்கு-அனுமானம் கொள்ளுதற்கு உரிய ஏது இல்லை' என்றல் பொருந்தாது என்பதாம். இந்த ஏதுவின்வழி அனுமானம் பின்வருமாறு அமையும்.

'உலகம் தோன்றல், நிற்றல், அழிதல், எனும் முத்தொழிலை உடையது
(மேற்கோள்)

அவயவப் பகுப்புடைமையால், (ஏது)

'எது எது அவயவப் பகுப்புடையது, அது அது தோன்றல், நிற்றல், அழிதல் என்னும் முத்தொழிலை உடையது, குடம், ஆடை முதலியன போல' (எடுத்துக்காட்டு) **'அவயவமாவது இது' எனல்:**

இங்கு 'அவயவம்' என்றது, ஒரு பொருளைப் பலவாகப் பிரிக்கப்படுதற்கு உரிய கூறுகளை, குடத்தைப் பல துண்டுகளாக உடைக்க முடியும். அதனால் குடம் அவயவப் பகுப்பை உடையதாகின்றது.

ஆடைகளைப் பல துண்டுகளாகக் கிழிக்க முடியும்; நூல் நூலாகவும் எடுக்கலாம். அதனால் ஆடை அவயவப் பகுப்பை உடையதாகின்றது.

இவ்வாறு நோக்கினால் உலகில் எப்பொருளும் அவயப் பகுப்பு உடையதேயாகும். பூமி, நீர், மலை முதலியனவும் தோண்டப்படுதல், முகக்கப்படுதல், பிளக்கப்படுதல் முதலியவற்றை உடையனவே.

'ஒரு பொருளின் பகுதிகளே அவயவம்' எனல் இங்குப் பொருந்தாது. அப்பகுதி வேறாக்கப்படுதற்கு உரித்தாதல் வேண்டும். இதனால் 'சுத்தமாயை அசுத்தமாயைகளின் ஏகதேசங்களே தத்துவங்களாய்க் காரியப்படும்' என்றல் பற்றி அவை தோன்றியழிவன ஆகாது நிலைப்பொருளேயாம்.

வழியளவை கூறக் காரணம்:

உரையளவையை உடன்பட்ட மீமாஞ்சகர், அதனுள் விதி வாக்கியங்களை மட்டுமே பிரமாணமாகக் கொண்டு, ஏனைய வாக்கியங்களை, 'புனைந்துரை' எனக் கூறுதலை மறுக்காமல் ஒப்புக் கொண்டு, அனுமானத்திற்கு உரிய ஏதுவைக் கூறியதற்குக் காரணம் ஒரு மதத்தவரது கொள்கையை மறுக்கும் பொழுது அவர்கட்கும் உடன்பாடான முறையில் வைத்தே மறுத்தல் வேண்டுமல்லது, அவர்கட்கு உடன்பாடில்லாத முறையைக் காட்டி, 'இதனால் உமது கொள்கை பொருந்துவதன்று' எனக் கூறி மறுத்தல் நேரிதன்று. இது பற்றி, வாதத்திற்காக அவரது கொள்கையை ஒப்புக் கொண்டு, மேலே வாதித்தலே **'அவ்வளவின் அவன் மகிழ்க'**-என்னும் நியாயமாகச் சொல்லப்படுகின்றது. அது பற்றியே ஆசிரியர் மீமாஞ்சகரது கூற்றினை உடன்பட்டுக் கொண்டு அனுமானத்திற்குரிய ஏதுக் கூறினார். இல்லை எனில் 'சொற்களுக்கு அவற்றிற்கு உரிய பொருளைத்தாமாக அன்றித் தாய், தந்தை முதலியோர் உணர்த்தவும் உணரப்படுதலின் – விதிவாக்கியங்கள் மட்டுமே பொருளுரை-என்றல் பொருந்தாது எனக்கூறி மறுக்கலாம்.

ஏதுக் குறிப்பு 2:

இனி, 'பரமாணுக்கள் அழிவில' என்பது தார்க்கிகர் மதம். 'அவையும் அழிவுடையன' என்பது சைவ சித்தாந்தம். 'பரமாணுக்கள் பிரிக்க முடியாதவை; அதனால் அவை அவயப்பகுப்புடையன அல்ல' என்பர் தார்க்கிகர். 'பரமாணுக்களை யும் பிரிக்க முடியும்; அதனால், அவையும் அவயப் பகுப்பு உடையனவே' என்பது சைவ சித்தாந்தம். ஆயினும் தார்க்கிகர் மதம் பற்றி மீமாஞ்சகரும் 'அவயவப் பகுப்புடையன தோன்றி யழியும்' – என்னும் விதி பரமாணுவுக்குப் பொருந்தாது ஆதலால், பரமாணுக்களும் தோன்றியழிவனவே எனக்கூறும் சித்தாந்திகள் அதற்குத் தார்க்கிகர்க்கு உடன்பாடல்லாத ஏதுவைக் கூறுதல் கூடாது எனலாம். அது பற்றிப் பரமாணுக்களுக்கும் தார்க்கிகரும் உடன்படுகின்ற மற்றோர் ஏதுவையும் இம் மேற்கோளில் ஆசிரியர் குறிப்பால் அமைந்துள்ளார். அது, '**சடமாயும் பல வாயும் இருத்தலால்**' – என்பதாகும்.

'உலகம்' என்பதை ''ஒருவன் ஒருத்தி, ஒன்று'' எனக் கூறினமையால், '–ஒருவன் – எனப்படும் உலகம், – ஒருத்தி – எனப்படும் உலகம், ஒன்று – எனப்படும் உலகம், – என உலகங்கள் பலவாயின.

இனி 'ஒருவன், ஒருத்தி, ஒன்று' எனப்படும், திணைப்பிரிவு பாற் பிரிவுகள் உடம்பிற்கும், உயிரல்லாத பொருள்கட்குமேயன்றி உயிருக்கு இல்லாமையாலும், உடம்பும், உயிரல்லாத பொருள்களும் சடமே யாகையாலும் பலவாகச் சொல்லப் பட்ட அவையெல்லாம் சடமாயும் உள்ளன.

இன்னும், 'ஒருவன், ஒருத்தி, ஒன்று' எனப்படும் உடம்புகளும் அவை தனித் தனி ஒவ்வொன்றேயாகாது ஒவ்வொரு வகையிலும் பல இருத்தல் தெளிவு. ஆகவே, சட மாயும் பலவாயும் உள்ள அவை தோன்றியழிவனவாதல் கண்டு. பரமாணுக்கள் சட மாயும், அந்நிலையிலே பலவாயும் இருத்தலைத் தார்க்கிகரும் மறுக்கமாட்டார். ஆதலின், 'சடமாயும் பலவாயும் உள்ளனயாவும் தோன்றியழியும்' என்பதுபடக் கூறினார் ஆசிரியர். இதுவும் உடம்பொடுபுணர்த்ததே.

'பரமாணுக்கள் கட்புலன் ஆகாது அழிவின்றியிருக்கும்' எனக் கூறும் தார்க்கிகர் கூற்றிற்குப் பிரமாணம் இல்லை என மறுக்கலாம். எனினும் இங்கும் மேற்கூறிய முறையில் உடன்பட்டு, வேறோர் சொல்கூறினார்.

ஏதுக் குறிப்பு 3:

சைவத்தில், 'மாயை' – சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை –என இரண்டு' என்றும் 'அவைசடமாயினும் தோற்றமும், அழிவும் இன்றி என்றும் உள்ளன' என்றும் சொல லப் படுகின்றன. '–மாயை – என்னும் சடப் பொருளை 'ஒன்று' என்னாது, 'இரண்டு' எனக் கூறுவதால், 'சடமாயும் பலவாயும் உள்ளன தோன்றியழியும்' என்னும் முறைமை அவற்றிற்கும் பொருந்துவதாய், அவை தோன்றியழிவனவாம் ஆதலின்,

அவை அவ்வாறாகாமல் தோன்றியழிவன அனைத்திற்கும் பொருந்தும் வகையில் மற்றோர் ஏதுவையும் ஆசிரியர் இம் மேற்கோளில்கூறியுள்ளார் அது, 'சுட்டியறியப் படுதலால்' என்பது.

"ஒருவன், ஒருத்தி, ஒன்று என்னும் பிரபஞ்சம், என்று கூறிப் போகாமல் "ஒன்று என்று **சுட்டடப்பட்ட பிரபஞ்சம்**" என உரை கூறியது, மேற்குறித்த ஏது விளங்கு தற் பொருட்டேயாகும்.

சூத்திரத்தில், 'ஆண்' பெண், அலி, எனும் அவை என்றாயினும் 'ஒருவன்' ஒருத்தி, ஒன்று எனும் அவை, என்றாயினும் கூறாமல், "**அவன் அவள் அது எனும் அவை**" எனச் சுட்டுப்பெயரால் கூறியது இக்கருத்து விளங்குதற் பொருட்டேயாத லால், அதனை ஆசிரியர் தமது வார்த்திகத்துள் "**சுட்டடப்பட்ட பிரபஞ்சம்**" என வெளிப்பட உரைத்தார்.

ஆறாம் சூத்திர முதல் அதிகரணத்துள் ஆசிரியர், "அறிவினால் அறியப்பட்ட சுட்டு அசத்து" என உரைப்பர் ஆதலாலும், அதனை வழிநூல் ஆசிரியர்.

"அசத்தாம் சுட்டி உணர்பொருள்
ஆன எல்லாம்"[1]

எனவும், சார்பு நூல் ஆசிரியர்,

"அறிவினால் அறிந்த யாவும்
அசத்தாதல் அறிதி"[2]

எனவும் தங்கள் நூல்களில் வலியுறுத்திக் கூறுவர் ஆதலாலும் இங்குக் கூறப்பட்ட மூன்று ஏதுக்களில் இறுதியிற் கூறிய இந்த,

'சுட்டியறியப்படும் பொருள்கள் எல்லாம்
தோன்றி, நின்று, அழியும்"

என்னும் ஏதுவே முடிவான ஏதுவாகச் சித்தாந்தத்திற் கொள்ளப்படுதல் விளங்கு வதாகும்.

முன்னர்க் கூறிய அனுமான வாக்கியத்தில் இம்மூன்று ஏதுக்களையும் வைத்துக் கூறி அனுமானத்தைக் கண்டு கொள்ளலாம்.

சுட்டறிவு, விளக்கம்:

சுட்டி யறிதலாவது, ஒரு காலத்திலே பல பொருள்களையும் விலக்கி, ஒன்றை மட்டும் சிறப்பாக உற்று, வரையறுத்து உணர்தல். இவ்வாறு உணரும் உணர்வு **'சுட்டுணர்வு'** எனப்படும். **'சிற்றுணர்வு' 'சிற்றறிவு'** எனச் சொல்லப்படுவதும் இதுவே.

---

1 சிவஞானசித்தியார் – சூத்திரம் – 6,2

2 சிவப்பிரகாசம் – 55

சுட்டுணர்வுக்கு மறுதலையானது **வியாபக உணர்வு.** அஃது ஒரு காலத்திலே ஒரு பொருளை மட்டும் உற்று நோக்காது அனைத்துப் பொருளையும் பொதுவாக உணர்தல். **'முற்றுணர்வு, பேரறிவு'** - எனச் சொல்லப்படுவதும் இதுவே.

உயிர்களின் அறிவு சுட்டறிவு. இறைவனது அறிவு வியாபக அறிவு.

எனவே, உயிர்களால் இயல்பாக உணரப்படும் பொருள்கள் யாவும் தோன்றி யழியும் பொருளாவன அல்லது, தோற்றமும், அழிவும் இன்றி என்றும் ஒரு பெற்றி யாய் உள்ளன. ஆகா.

ஓர் ஐயமும் விளக்கமும்:

அங்ஙனமாயின்,

"அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி"[1]

என இந்நூலிலும்,

"அவன் இவனாய் நின்ற முறை ஏகன் ஆகி"[2]

என இதன் வழிநூலிலும்,

"அவன் இவன் ஆனது அவனருளால்"[3]

எனத் திருவுந்தியாரிலும் கூறப்படுதலாலும்,

"பண்டை மறைகளும் - அது நான் ஆனேன்"[4]

என்று பாவிக்கச் சொல்லுதலாலும் தோற்றமும், அழிவும் இல்லாத இறைவனும் சுட்டியறியப்படும் பொருளே யாதல் விளங்குதலால், சுட்டியறியப்படுதல் தோன்றி யழிதலை உணர்தற்கு ஏதுவாதல் எங்ஙனம்—எனின்,

மேற்காட்டிய நூன்மொழிகள் எல்லாம் அனுபவமாக அறியப்படாத பொருளை அங்ஙனம் அறியப்படாத அந்த நிலையில் வைத்தே பொதுவாகச் சுட்டியன அல்லது, அனுபவமாக அறிந்த பொருளை அங்ஙனம் அறிந்த நிலையில் சிறப்பாக எடுத்துச் சுட்டுதல் போலச் சுட்டியன அல்ல ஆகலான், சொல்லளவிலே சுட்டிக் கூறுகின்ற அவையெல்லாம் உண்மையில் சுட்டியறியப்படுவன அல்ல.

இங்கு, "சுட்டி யறியப்படுதல்" என்றது, அனுபவமாகச் சிறப்பு வகையில் சுட்டியறியப்படுதலையேயாகும். அது பற்றியே ஆசிரியர், மேற்கோளில்

---

1 சூத்திரம் —10

2 சிவஞான சித்தியார் சூத்திரம் 10.1

3 செய்யுள் - 40

4 சிவஞான சித்தியார் 9.7

'சுட்டப்பட்ட பிரபஞ்சம்'

என்று மட்டும் கூறிப் போகாமல்,

'உளதாய்ச் சுட்டப்பட்ட பிரபஞ்சம்'

என்றார். உளதாய்ச் சுட்டப்படுதலாவது, உண்மையாகச் சுட்டப்படுதல். அஃதாவது, அனுபவமாகச் சுட்டப்படுதல்.

'இறைவன் சுட்டுணர்வால் உணரப்படாது, சுட்டுதல் தன்மை நீங்கி விரிந்த வியாபக உணர்வாலே உணரப்படுவன்' என்பதனையே,

'உரையுணர்வு இறந்து நின்று உணர்வதோர்
உணர்வே'[1]

'அறிவிறந்து அங்கு அறிந்திடீர்'[2]

'பாவனை யிறந்து நின்று
பாவிக்கப்படுவ தாகும்'[3]

"ஆட்பாலவர்க் கருளும் வண்ணமும் ஆதி மாண்பும்
கேட்பான்புகில் அளவில்லை கிளக்க வேண்டா"

"ஏதுக்க ளாலும் எடுத்த மொழியாலும் மிக்குச்
சோதிக்க வேண்டா"[4]

என்றாற் போல வரும் திருமொழிகள் விளக்கும்.

ஏதுப் பாடியம்

முன்னுரை

மீமாஞ்சை மதத்தினர் அனுமான அளவையை ஏற்றுக் கொள்ளபவராயினும் - 'உலகம் தோன்றியழியும் - என்பதை அனுமித்து உணர்தற்கு ஏதுவில்லை' எனக் கூறுதல் பற்றி, அவர்கட்கு அத்தகைய ஏது உண்மை காட்டி உலகம் முத்தொழில் உடைத்தாதலை நிறுவிய பின், உலகாயத மதத்தினர் கூறும் தடைக்கு விடை கூறி அதனை நிறுவுதற் பொருட்டு வேறோர் ஏதுவும், அதனை வலியுறுத்தும் எடுத்துக் காட்டும் முறையே கூறுகின்றார்.

உலகாயதர், 'காட்சி ஒன்றே அளவை; ஏனைய அளவைகள் அளவையல்ல' என்பர். 'இன்ன முயற்சியைச் செய்தால் இன்ன பயன் விளையும்' என்று மக்கள்

---

1 திருவாசகம் —கோயில் திருப்பதிகம் - 3

2 சிவஞான சித்தியார் - சூத்திரம்9.3

3 சிவஞான சித்தியார் - சூத்திரம் - 6.7

4 திருமுறை - 3,54-4,5

சருதி அந்த முயற்சியை மேற்கொள்ளுதல் அனுமானமேயன்றிக் காட்சியன்று; அங்ஙனம் அவர் அனுமித்து உணர்ந்தவாறே அவரவர் முயற்சிக்குரிய பயன் விளைகின்றது. இன்னோரன்ன அனுபவங்களால் அனுமானத்தை 'அளவையன்று' எனக் கூறுதல் பொருந்தாமை விளங்கும். அதனானே,

''நன்றிக்கு வித்தாகும் நல்லொழுக்கம்; தீயொழுக்கம்
என்றும் இடும்பை தரும்''[1]

என்றாற்போலும் உரையளவைகளும் அளவையேயாய் நிலைபெறும். அதனால் உரையளவையை மறுத்தலும் பொருந்தாதேயாம்.

இம்முறைமைகளை எடுத்துக்காட்டி, 'காட்சி ஒன்றே அளவை; ஏனைய அளவைகள் அளவை யல்ல' எனக் கூறுவாரை மறுத்தல் கூடுமாயினும், இவ்விடத்தில் அந்த வாதத்தை மேற்கொள்ளாமல் விடுத்து, மேற்கூறிய 'அவ்வளவின் அவன் மகிழ்க' என்னும் முறைமையில் அவர்கள் கூற்றை அங்ஙனமே உடன்பட்டு, உலகம் முத்தொழில் உடைத்தாதலை ஏது எடுத்துக்காட்டுக்களால் காட்சியளவையில் வைத்தே நிறுவுகின்றார்.

ஏது

தோற்றமும், ஈறும் உள்ளதன்பாலே கிடத்தலின்.

விளக்க உரை

இதில் "உள்ளது" என்றது, நிலைத்தொழிலை, பால் - பக்கம். (ஏகாரம் -தேற்றம்).

'தோற்றமும், அழிவும் நிலைப்பின் பக்கத்திற்றானே இருத்தல் கண்கூடு ஆதலினால்' - என்பது இதன் பொருள். அஃதாவது, உலகத்தில் நிலைத்து உள்ள பொருள்களாய் அறியப்படும் பொருள்கள் யாவும் தோற்றத்தையும் அழிவையும் உடையனவாதல் கண்கூடு, என்பதாம்,

எடுத்துக்காட்டுப் பாடியம்

முன்னுரை

'-நிலத்தெழிலை உடையன எல்லாம் தோற்றத்தையும், அழிவையும் உடையனவாதல் கண்கூடு-என்றல் எவ்வாறு' என மேலும் எழும் தடை நோக்கியே எடுத்துக் காட்டுக் கூறுகின்றார்.

எடுத்துக் காட்டு

**பூதாதி யீறும் முதலும் துணையாகப்
பேதாய் திதிஆகும்; பெற்றிமையின் – ஓதாரோ
ஒன்னென்றின் தோன்றி உளதாய் இறக்கண்டும்
அன்றென்றும் உண்டென்ன ஆய்ந்து**

---

1 திருக்குறள்-138

விளக்க உரை

பூத+ஆதி=பூதாதி. பூதங்களை முதற் காரணமாக உடைய பொருள்கள். துணை - துணைக் காரணம். ஆகும்-நிகழும். ''பூதங்கட்குமேல் உள்ள தத்துவங்கள் உலகாயதாருக்கு உடன்பாடன்மையின் - பூதம் முதலாய தத்துவங்கள் - என உரைத்தல் ஈண்டைக்கு ஏலாமை யறிக'' - என்பது 'சிற்றுரை'.

உலகப் பொருள்களுக்கு உளதாகின்ற நிலைத் தொழில், அதற்கு முன்னே தோற்றத்தையும், பின்னே அழிவையும் உடையதாயே நிகழ்தல் கண்கூடு' என்பதாம்.

(தவறாமல் உடன் நிகழ்தல் பற்றி, 'துணைக் காரணம்' என்றார். ''பேதாய்'' -என்றது, 'ஆராயாமல் சொல்கின்றவரது சொற்களைக் கேட்டு மயங்கி வினாவுகின்ற மாணாக்கனைக் கூறியது.)

பெற்றிமை - 'சாதி' என்னும் பண்பு. ஒன்று ஒன்றின் - ஒவ்வொரு காலத்தில். உளதாதல் -- நிலைத்திருத்தல். இறுதல் - அழிதல். கண்டும் - கண்கூடாகக் கண்டிருந்தும். அன்று - அழிதற்குரிய நாள். என்றும் உண்டு - என்றாயினும் உளதாகும். 'ஆய்ந்து ஓதாரோ' என முடித்தல் வேண்டும். ஓதாரோ - சொல்ல மாட்டார்களோ! (சொல்வார்கள்' என்றபடி)

'உலகத்தில், — நிலைப்பு—என்னும் நிலையில் உள்ள பொருள்கள் யாவும் அந்நிலைப்புக்கு முன்னே தோற்றத்தையும், பின்னே அழிவையும் உடையனவாய் இருத்தல் கண்கூடாகலின், அக்காட்சியைக் கொண்டே, —நிலைப்புடையதாய்க் காணப்படுகின்ற உலகமும் இந்த நிலைப்புக்கு முன்னே தோற்றத்தை அடைந்தது — என்பதும், —இனிப் பின்னே அழிவை உடையதாகும்-என்பதும் உணரப்படும்' என இவ்வெண்பாவின் முற்பகுதியால் கூறியபொழுது, எதிர்ப் பக்கத்தவராகிய உலகாயதர். 'தோன்றி அழிகின்ற பொருள்கள் அனைத்தும் ஒரு காலத்திலே தோன்றி, ஒரு காலத்திலே அழியக் காணவில்லை; சில பொருள்கள் தோன்றுகின்ற அதே காலத்தில் சில பொருள்கள் அழிகின்றன, அல்லது, சில பொருள்கள் அழிகின்ற காலத்தில் சில பொருள்கள் தோன்றுகின்றன.இதுவே கண்கூடாக நிகழ்வது. இந்தக் காட்சியைக் கொண்டு - உலகம் முழுவதும் முன்பு ஒரு காலத்திலே தோன்றிற்று-என்றும்,-உலகம் முழுவதும் இனி ஒரு காலத்திலே அழியும்- என்றும் எப்படித் துணிய முடியும்' எனத் தடை நிகழ்த்துவார். அத்தடைக்கு விடை இவ்வெண்பாவின் பிற்பகுதியால் கூறினார். அஃதாவது,

'-ஒன்று தோன்றுங் காலத்து, இன்னொன்று அழியும்; அல்லது,ஒன்று அழியும் காலத்து இன்னொன்று தோன்றும்-என்பது மட்டும் இல்லை. ஒரு காலத்தில் பல பொருள்கள் ஒருங்கு தோன்றுதலும், அங்ஙனம் தோன்றிய பல பொருள்களும் ஒரு காலத்திலே ஒருங்கே அழிதலும் ஆகிய இவையும் கண்கூடாக நிகழ்வனவே.-அவை

யாவை-எனின், தாவரங்கள் பலவும் மழைக் காலத்திலே ஒருங்கு தோன்றிச்செழித்து, கோடைக்காலத்திலே அழிந்து விடுகின்றன. அதற்கு அந்தக் காலமும், தாவரங்களாகிய சாதித் தன்மையுமே காரணமாகும். ஆகவே, பூத பரிணாமமாகிய சாதியை உடைய உலகமும் தோன்றுதற்குரிய காலத்தில் ஒருங்கே தோன்றி, அழிதற்குரிய காலத்தில் ஒருங்கே அழியும்; அதனால் நிலையுடையதாய்க் காணப்படுகின்ற இந்த உலகத்திற்கு முற்றழிவை உண்டாக்கும் காலம் என்றாயினும் ஒரு நாள் வரவே செய்யும் - என்றே அறிவுடையார் கூறுவர்' என்பதாம்.

இச் சூத்திரத்தில் ஆசிரியர் வலியுறுத்துவது, முழுப்படைப்பு, (சருவ சிருட்டி) முழுக்காப்பு (சருவ திதி) முற்றழிப்பு (சருவ சங்காரம்) என்பவற்றை என்பதும், 'அவற்றையே எதிர்ப்பக்கத்தவர் உடன்படாது மாறுகின்றனர்' என்பதும் கருத்தில் கொள்ளத் தக்கன.

(-'உலகம் அழிவதாயினும் முற்றிலும் அழியாது எங்கேனும் சில பகுதிகள் நிலைத்திருக்கவே செய்யும்' என மீமாஞ்சகர் கூறுவதையும், அதற்குரிய மறுப்பையும் இதன் வழிநூலில் காணலாம்[1]).

இவ்வெண்பாவில் கூறப்பட்டவை உண்மையில் அனுமானப் பிரமாணமேயாயினும், இவை போலும் அனுமானங்களை உலகாயதர் 'காட்சி' என்றே சொல்லி உடன்படுவர் ஆதலால், அவர் மதம் பற்றி இவை காட்சியாகக் கொள்ளப்பட்டன.

இவ்வாறு இது காறும் 'சொற் பிரபஞ்சம், பொருட் பிரபஞ்சம்' என்னும் இருவகைப் பிரபஞ்சங்களுள், பொருட் பிரபஞ்சம் தோன்றல், நிற்றல், அழிதல் என்னும் மூவினைமை உடைத்தாதல் நிறுவப்பட்டது.

மற்றொரு பொருள்:

சூத்திரத்தில் ''அவன் அவள் அது'' எனப் போந்த சொற்களை இரட்டுற மொழிந்து, 'அம் மூவகை வாய்பாட்டிலும் வரும் சொற்கள் அனைத்தும் மேற்கூறிய ஏதுக்களால் தோன்றி, நின்று, அழியும்' -எனப்பொருள் உரைக்கப்படும். அதனால், 'பொருட் பிரபஞ்சம் போலச் சொற்பிரபஞ்சமும் மூவினைமையுடையது' என்பதும் நிறுவப்பட்டதாம்.

(சொற்கள் யாவும், 'பிற பொருளை உணர்த்தாது தம்மையே தாம் உணர்த்தி நிற்றலும், தம்மை யுணர்த்தாது, பிற பொருளை உணர்த்தி நிற்றலும்' என இரு தன்மையை உடையன. 'நம்பி- என்பவன் உயர்திணைப் பொருள், நம்பி—என்பது உயர்திணைச் சொல்' என இரு வகையாகவும் கூறி, இதனை உணர்ந்து கொள்ளலாம். முதல் வாக்கியத்தில், நம்பி - என்னும் சொல் தன்னை உணர்த்தாது ஓர் ஆண்மகனாகிய பிற பொருளை உணர்த்தி நின்றது. அதனால் அவ்விடத்தில் அது, 'என்பவன்' என்னும் உயர்திணைச் சொல்லோடு இயைந்து நின்றது. இரண்டாவது வாக்கியத்தில், 'நம்பி' என்னும் சொல் பிற பொருளை

1 சிவஞான சித்தியார்-சூத்திரம் 1.9

உணர்த்தாது தன்னையே உணர்த்தி நின்றது. அதனால் அவ்விடத்தில் அது, 'என்பது என்னும் அஃறிணைச் சொல்லோடு இயைந்து நின்றது. இவ்வாறே எல்லாச் சொற்களின் இயல்பையும் காணலாம்.

'அவன், அவள், அது' -என்னும் சொற்கள் பிற பொருளை உணர்த்துமிடத்து அவை பொருட் பிரபஞ்சத்தைக் குறித்து நிற்கும் பிற பொருளை உணர்த்தாது. தம்மையே உணர்த்துமிடத்து அவை சொற்பிரபஞ்சத்தைக் குறித்து நிற்கும். அதனால், அந்த இரண்டு பொருள்களும் பொருள்களாக இங்குக் கொள்ளப்பட்டன.)

'வேதம் தோற்றக் கேடுகள் இன்றி என்றும் உள்ளது' என்னும் மீமாஞ்சகர் கூற்றுப் பொருந்தாமையும், 'வேதமும் தோற்ற ஒடுக்கங்களை உடையதே' என்பதும் சிறப்புப் பாயிர உரையுள் 'சைவாகமப் பிராமணியம்' கூறிய இடத்தில் காட்டப்பட்டன.

'வேதம் நித்தியம்' —எனச் சிலவிடத்துச் சொல்லப்படுதல், நித்தியனாகிய சிவனால் சொல்லப்பட்டமை பற்றிக் கூறும் உபசார மொழியே யாகும்.

சிவாகமங்கள், 'நித்தியம்' எனச் சில இடங்களில் சொல்லப்படுதற்கும் இதுவே, கருத்து.

இவ்வாறு கொள்ளாது, 'வேதம் நித்தியம்' என்றே முரணிக் கூறின் அது **''அட்டாதச வித்தைக்கும் முதற் கருத்தாவாகிய சூல பாணி''** [1] - எனப் புராணங்களில் வருவன போலும் உரையளவைகட்கும், மேற்காட்டிய கருதலளவைக்கும் ஒவ்வாதொழியும்.

அட்டாதசம் — பதினெட்டு.

'வித்தை பதினெட்டாவன இவை' -என்பதையும், அவை பற்றிய குறிப்புக்களையும் கீழ்க் காணுமாறு யோகிகள் இவ்விடத்தில் தந்துள்ளார்.

''வித்தை பதினெட்டாவன: - இருக்கு முதலிய **வேதம் நான்கும்**, 'சிக்கை, கற்ப, சூத்திரம், வியாகரணம், நிருத்தம், சந்தோவிசிதி, சோதிடம் என்னும் **அங்கம் ஆறும்**' புராணம், நியாய நூல், மீமாஞ்சை, மிருதி என்னும் **உபாங்கம் நான்கும்**, 'ஆயுள் வேதம், வில் வேதம், காந்தருவ வேதம் அருத்த நூல்' என்னும், **உபவேதம் நான்கும்** என இவை''.

''இவற்றுள் வேதம் நான்கிலும் பிரமத்தைப் பிரம காண்டமும், பிரம ஞானத்திற்கு நிமித்தமான (ஏதுவான) கருமத்தைக் கரும கண்டமும் உணர்த்தும்.''

வித்தை பதினெட்டில் சிவாகமங்கள் சொல்லப்படவில்லையே, —என்னும் ஐயத்திற்கு விளக்கமாக யோகிகள் ''சிவாகமங்களும் பிரம காண்டமாய் அடங்கும் என்க'' என இவ்விடத்தில் குறிப்புத் தந்தார்.

---

1 அஷ்டா தசாநா மேதாஸாம் வித்யாநாம் பிந்வந்த்மநாம்
ஆதி கர்த்தாசிவஸ்ஸாக்ஷாச் சூல பாஸரிதிசுருதி: 11 - வாயுசங்கிதை 11.

அங்கம் ஆறனுள்

(1) வேதங்களை எடுத்தல், படுத்தல் முதலிய இசை வேறுபட்டால் உச்சரிக்குமாற்றை உணர்த்துவது சிக்கை (சிட்சை).

('வேத மந்திரங்களை ஓதும் பொழுது எடுத்து (உரத்து) உச்சரிக்க வேண்டிய இடத்தில் எடுத்தும், படுத்து (மெல்ல) உச்சரிக்க வேண்டிய இடத்தில் படுத்தும் நலிந்து (இடைத்தரமாக) உச்சரிக்க வேண்டிய இடத்தில் நலிந்தும் உச்சரிக்க, வேண்டும். இங்ஙனம் உச்சரியாது மாறுபட உச்சரிப்பின் பொருள் வேறுபடுதலும், அதனால் நற்பயன் விளையாது போதலே யன்றித் தீப் பயன் விளைதலும் உளவாகும்' என்பர். வேதத்தை ஏட்டில் எழுதினால் எழுத்து அறியப்படுமேயன்றி மேற்குறித்த உச்சரிப்புக்கள் அறியப்படா. அது பற்றியே வேதத்தை எழுதாக் கிளவியாகவே வைத்துக் காக்கின்றனர். மேற்குறித்த ஓசைகளைத் தவறாது உணர்தற் பொருட்டே அவற்றை உபாத்தியாயர்கள் ஓதக் கேட்கும் கேள்வி முறையாலே வேதத்தைஓதி வருகின்றனர்.

"ஆற்றல் அழியும் என்று அந்தணர்கள் நான்மறையைப்
போற்றி உரைத்து ஏட்டின் புறத்தெழுதார்"[1]

என்றது மேற்கூறியவற்றை விளக்கும்.)

2) வேதங்களிற் கூறும் கருமங்களை அநுட்டிக்கும் முறைமையை உணர்த்துவது கற்பசூத்திரம்.

(கற்ப சூத்திரம் செய்த முனிவர் பலர். அவர் **ஆசுவலாயனர்**, **போதாயனர்**, **ஆபத்தம்பர்** முதலியோர் அவரவர் செய்த சூத்திரம் அவரவர் பெயரால் சொல்லச் படுகின்றது. அவர்களுக்குள்ளே சில கொள்கை வேறுபாடுகளும் உண்டு. அவ்வப் சூத்திரங்களைப் பின் பற்றுவோர் அதுவதில் சொல்லப்பட்டபடி கருமங்களை அநுட்டிப்பர்.)

3) வேதங்களின் எழுத்துச் சொற் பொருள் இயல்பு உணர்த்துவது வியாகரணம். (இலக்கண நூல்).

4) வேதங்களின் சொற்பொருள் உணர்த்துவது நிருத்தம் (நிகண்டு)

5) வேதங்களிற் காயத்திரி, முதலிய சந்தங்களின் பெயரும், – அவற்றிற்கு எழுத்து இணைத்து (இத்தனை)-என்றலும் உணர்த்துவது சந்தோ விசிதி.

6) வேதத்திற் சொல்லப்படும் கருமங்கள் செய்தற்குரிய கால விசேடங்களை உணர்த்துவது சோதிடம்.

உபாங்கம் நான்கனுள்,

---

1 திருவள்ளுவ மாலை

1) பரம சிவன் உலகத்தைப் படைக்குமாறு முதலாயின கூறும் வேத வாக்கியப் பொருள்களை வலியுறுத்து விரித்துணர்த்துவது புராணம். இதிகாசமும் ஈண்டு அடங்கும்.

2) வேதப் பொருளை நிச்சயித்தற்கு அநுகூலமான பிரமாணம் முதலியவற்றை உணர்த்துவது நியாய நூல்.

3) வேதப் பொருளின் தாற்பரியம் உணர்தற்கு அநுகூலமான நியாயங்களை ஆராய்ச்சி செய்து உணர்த்துவது மீமாஞ்சை. (மீமாஞ்சை - ஆராய்ச்சி)

அது பூருவ - மீமாஞ்சை, உத்தர மீமாஞ்சை - என்று இரு வகைப்படும் அவற்றுள் முன்னையது - மீமாஞ்சை - எனவும், வேதம் - எனவும், பின்னையது - வேதாந்தம் - எனவும் வழங்கப்படும் (1)

4) அவ்வவ் வருணங்கட்கும், நிலைக்கும் (ஆச்சிரமங்கட்கும்) உரிய தருமங்களை உணர்த்துவது மிருதி நூல்.

உப வேதம் நான்கனுள்

1) எல்லாம் அநுட்டித்தற்குச் சாதனமான யாக்கையை நோயின்றி நிலைபெறச் செய்வது ஆயுர் வேதம். (மருத்துவ நூல்)

2) பகைவரால் நலிவின்றி உலகம் காத்தற்கு வேண்டப்படும் படைக்கலம் பயிறலை உணர்த்துவது வில் வேதம் (தனுர் வேதம்).

3) எல்லாக் கடவுளர்க்கும் உவகை வரச் செய்யும் இசை முதலியவற்றை உணர்விப்பது காந்தருவ வேதம். (இசை நூல்)

4) இம்மைக்கும், மறுமைக்கும் ஏதுவாகிய பொருள்களை ஈட்டும் உபாயம் உணர்விப்பது, அருத்த நூல். (பொருளாதார முறை நூல்)

குறிப்பு: - மிருதி நூல், நியாய நூல். மீமாஞ்சை, இதிகாசம் முதலியவற்றைச் செய்தோர் இருடிகளும், முனிவர்களும் ஆதலால், 'அவற்றைப்பரமசிவன் செய்தான்' என்பதற்குக் கருத்து. 'மக்களது பக்குவ நிலைக்கு ஏற்ற நூல்களை அவ்வவற்றுக்கு உரியவரைக் கொண்டு செய்வித்தான்' என்பதும், 'அவனது அருள் இல்லாமல் எந்த ஒரு முதல் நூலும் தோன்றல்விலை' என்பதுமேயாகும்.

சிறப்புப் பாயிர உரையுள் சைவாகமப் பிராமணியம் கூறிய இடத்தில், '**சாருவாகம்** முதலிய அனைத்துச் சமயங்களும் பரமசிவனால் செய்யப்பட்டனவே' என்பதற்குத் தந்துள்ள விளக்கத்தாலும் இது விளங்கும்.

வித்தையாவது கல்வி ஆதலால், இங்ஙனம் வித்தையைப் பதினெட்டாக வகுத்துக்காட்டியது, 'அக்காலத்தில் கல்வி எவ்வகையில் அமைந்திருந்தது'

---

1 நியாய நூல், மீமாஞ்சை இவை பற்றி அவையடக்க உரையுள் புறச் சமயம் பற்றிக் கூறிய இடத்தில் சொல்லப்பட்டவற்றைக் காண்க.

என்பதைப்புலப் படுத்துவதாகும். அனைத்துக் கல்வியும் அக்காலத்தில்சமயத்தை மையமாகக் கொண்டிருந்தமையும் இவற்றால் அறிதல் கூடும்.

முதற் சூத்திரத்து முதல் அதிகரணம் முடிந்தது

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

'முன்னை யதிகரணத்தில்-உலகம் தோற்றக்கேடுகளை உடையதன்று; நிலைத் தொழில் ஒன்றையே உடையது-எனக்கூறும் மீமாஞ்சகரையும், உலகாயதரையும் மறுத்து, உலகம் மூவினை உடைத்தாதலை நிறுவியது, 'உலகம் மூவினையுடையது ஆதலின் அதற்கு அவற்றைச் செய்விக்கும் முதல்வன் ஒருவன் உளன்' என நிறுவுதற் பொருட்டேயாம். அதனால், உலகம் மூவினையுடைத்தாதல், 'அதற்குத் தலைவன் ஒருவன் உளன்' என்பதனைத் துணிதற்கு ஏதுவாகிறது. ஆயினும் அந்த ஏதுவையே இல்லை' என் மீமாஞ்சகரும், உலகாயதரும் மறுக்கின்றனர். அதனால் அந்த ஏதுவை உண்டு' என நிறுவுதற்கு வேறு சில ஏதுக்கள் கூற வேண்டுவதாயிற்று. அங்ஙனம் கூறியதனையே யோகிகள் இங்கு, "**ஏதுவை ஏதுக்களால் சாதித்த** வழி-என்றார்.

இனிப் புத்தர், சமணர், சாங்கியர் என்னும் இவர்கள், 'உலகம் மூவினையுடையதே' என உடன்பட்டு, 'உலகம் அவற்றை உடையதாயினும், அதற்கு அவற்றைச் செய்விப்பான் ஒருவன் வேண்டுவதில்லை' என்பர். அதனையே இங்கு யோகிகள் **-ஏது உண்டு; சாத்திய'ம் இல்லை**-எனப் பிணங்கும் புத்தர் முதலியோர்" என்றார் ஏது மூவினையுடைமை. சாத்தியம்-துணி பொருள். அஃது 'உலகத்திற்கு முதல்வன் ஒருவன் உண்டு' என்பது.

இதனை 'இல்லை' என மறுக்கும் புத்தர் முதலியோரை மறுத்து, 'உலகிற்கு முதல்வன் ஒருவன் உண்டு' என முதற்கண் பொதுவாகவும், பின்பு 'அம்முதல்வன் சங்கார காரணனே' எனச் சிறப்பாகவும் நிறுவுவதே இந்த இரண்டாம் அதிகரணம்

முதல் அதிகரணம் ஏதுவை நிறுவ,இந்த இரண்டாம்அதிகரணம் அதனால்துணியப்படும் பொருளை நிறுவுதலால் அதனையடுத்து இது நிற்பது பொருத்தம் உடையதாகின்றது. இதனையே யோகிகள் "**அதிகரண இயைபும் இதனானே விளங்கும்**" என்றார்.

அதிகரணம்

மேற்கோள்

இனி - ஒடுங்கின சங்காரத்தினலல்லது உற்பத்தியில்லை - என்றது

மேற் கோட் பாடியம்

"இனி"என்பது, முன்னர்க் கூறியதனோடு இவ்விடத்துக் கூறப்படுவதற்கு உள்ள இயைபைக் குறிக்கும் சொல். இனி வரும் இடங்களிலும் இதனை இவ்வாறே உணர்தல் வேண்டும்.

இம் மேற்கோளில் கூறப்பட்டது, சூத்திரத்துள், **"ஒடுங்கி உளதாம்"** என்றதன் பொருளேயாகும்.

சூத்திரத்தில், "ஒடுங்கி உளதாம்' என்றதற்கு, "ஒடுங்குவதற்கு இடமாய் நின்ற வனிடத்தினின்றே தோன்றும்., எனப் பொருள் கூறப்பட்டமையால், இங்கும் **"ஒடுங்கின சங்காரம்"** என்பதற்கு, **'ஒடுங்குதற்கு இடமாய் நின்ற சங்கார காரணன்'**என்பதே பொருளாகும்.

ஒடுங்குவது உலகம். ஒடுக்குபவன் சங்கார காரணன். சூத்திரத்தில் "ஒடுங்கி" என உலகின்மேல் வைத்தே கூறியதனால், அதன் பொருளை விரிக்கின்ற இவ்விடத்திலும் ஒடுக்கின சங்காரம்' என உரையாமல் "ஒடுங்கின சங்காரம்" என்றே உரைத்தார்.

சூத்திரத்துள் அந்தத்தைச் செய்யும் கடவுளை "அந்தம்" என உபசரித்துக் கூறியது போலவே, இங்கும் சங்காரத்தைச் செய்யும் கடவுளை, "சங்காரம்" என உபசரித்துக் கூறினார்.

சங்காரத்தின்-சங்காரத்தினின்று.

'சங்காரத்தினின்று உற்பத்தியாம்' என உடன்பாட்டால் கூறினால், 'சங்காரத் தினின்றும் உற்பத்தியாம்; பிற இடத்தினின்றும்உற்பத்தியாம்' எனப்பொருள்கொள்ளு தற்கும் இடம் உண்டாகும்.அவ்வாறு பொருள் கொள்ளுதற்கு இடம் உண்டாகாமைப் பொருட்டு, "சங்காரத்தினல்லது உற்பத்தியில்லை" என எதிர் மறையாற்கூறினார்

ஏதுப் பாடியம்

முன்னுரை

'உலகம் மீளத் தோன்றும் பொழுது முன்பு ஒடுங்கியவனிடத்திலிருந்தே தான்றும் என்றதனால்,-முன்பு ஒடுங்கிய உகைமே மீளத்தோன்றும்-என்பது போந் தது. அதனால்,-'உலகம் என்றும் உள்ளதேயன்றி, அழிதல் இல்லை'என்பது கருத்தா கின்றது. 'உலகம் தோன்றும், அழியும்-என முன்னை யதிகரணத்தில் சாதிக்கப்பட்டது.

'உலகம் என்றும் உள்ளதாயின், உள்ளது புதிதாக உண்டாக வேண்டுவ தில்லை; ஆகவே, முன்பு இல்லாதது பின்பு உண்டாகும்; உள்ளது பின்பு அழியும். அழிந்தது அழிந்ததேயன்றி-அது மீளத் தோன்றும்-என்றல் பொருந்தாது'

'முன்பு இல்லது தோன்றும் பொழுது, ஒரு கணத்திலே (ஒரு நொடியிலே) தோன்றி, மறுகணத்திலே (மறு நொடியிலே) அழிந்துவிடும். ஆயினும் அஃது அழி கின்ற அந்தக் கணத்திலே மற்றொரு பொருள் தோன்றும். இதனை விதை கெடும் பொழுது முளை தோன்றுதலில் வைத்து அறியலாம்'.

'ஒரு கணத்தில் தோன்றிய பொருள் மறுகணத்தில் அழியுமாயினும் அது அந்தக் கணத்தில் மற்றொரு பொருள் தோன்றுதற்குச் சார்பாம் ஆதலின் அந்தச் சார்பிலே மற்றொரு பொருள் தோன்றும்; இவ்வாறு தோற்ற அழிவுகள் **நீரோட்டம்**

போலச் சந்தானமாய் (தொடர்ச்சியாய்) முடிவின்றி நிகழும். இது பொருட் பெற்றியாதலின் இத்தோற்ற அழிவுகளை இப்பொருள்கட்குச்செய்விக்க ஒருவன் வேண்டுவதில்லை'.

என இவ்வாறு புத்தர் கூறுவர். இவர் கூற்றை ஏதுவால் மறுக்கின்றார்.

ஏது-1

இல்லதற்றுத் தோற்றம் இன்மையின் இதன் விளக்கம்

'இல்லது முக்காலத்திலும் இல்லதேயன்றி' ஒரு காலத்திலும் உள்ளதாகாது. -ஆகும்-எனின், முயலின் தலையிலும் கொம்பு உண்டாதல் வேண்டும். அஃது ஒரு காலத்தும் இல்லாமையால் இல்லதே தோன்றும்-என்னும் வழக்குரை பிழையே'.

'இனி ஆவின் தலையில் கொம்பு உண்டாதற்குக் காரணம் அஃது அவ்விடத்து இருத்தலே. அதனால், -இல்லது தோன்றாது; உள்ளதே தோன்றும்-என்பதே மெய்' -என்பதாம்.

இதனால், 'தோன்றுகின்ற பொருள் யாவும் தோன்றுதற்கு முன்னேயும் உள்ளதேயன்றி, இல்லதன்று' என்றதாயிற்று.

'தோன்றுகின்ற பொருள் யாவும் காரியப் பொருளே' என்பது மேலே கூறப்பட்டது. அதனால், 'காரியங்கள் யாவும் தோற்றத்திற்கு முன் தம் தம் காரியங்களில் உள்ளனவேயாம்' -எனக் கூறும் வழக்குரை, **'சற்காரிய வாதம்'** -எனப்படும் சத்-உள்ளது. 'உள்ள காரியமே பின் தோன்றுவதாகும்' என்பது பொருள்.

எடுத்துக்காட்டு முற்பகுதிப் பாடியம்

முன்னுரை

'-இல்லது தோன்றாது-என்பது உண்மையே. அது பற்றி'-உள்ளது தோன்றும்-என்றல் பொருந்தாது. ஏனெனில் உள்ளது தோன்ற வேண்டுவதில்லை யன்றோ! அதனால், **-உள்ளது மன்றி, இல்லது மன்றியுள்ள பொருள் தோன்றும்**-என்றலே நேரிதாம்' எனப் புத்தர் கூறுவர்.

(உள்ளதுமன்றி, இல்லதுமன்றி உள்ள பொருள்'சூனியம்' எனப்படும் என்பது அவர் கொள்கை. அதனால் அவரது கூற்று,**'சூனிய வாதம்'** எனப்படுகின்றது.

அதனால், 'உள்ளது தோன்ற வேண்டுவதில்லையன்றோ' என்னும் தடைக்கு எடுத்துக் காட்டின் முற்பகுதியால் விடை கூறுகின்றார்.

எடுத்துக்காட்டு-1 இன் முற்பகுதி

இலயித்த தன்னிலில யித்ததாம லத்தால்-
இலயித்த வாறுளதா வேண்டும் -

இதன் பொருள்

இலயித்தல்-ஒடுங்குதல். இலயித்தது – ஒடுங்கிய உலகம். **இலயித்த தன்னில் ஆம்**-ஒடுங்குதற்கு இடமாயிருந்த சங்காரக் கடவுளிடத்திலிருந்து மீளத் தோன்றும்.

'ஒடுங்கிய உலகம் ஒடுங்கியவாறே ஒழியாது மீளத் தோன்றவேண்டுதல் எதற்கு? மீளத் தோன்றுதல் இன்றியமையாததாயின், முன்பு ஒடுங்க வேண்டாவே'. எனின்,

மலத்தால்- மலம் காரணமாக அவை நிகழும்.

இங்கு ''மலம்'' என்பது, '**ஆணவம், கன்மம்**' என்னும் இரண்டனையும் குறித்தது உயிர்களுக்கு உலகம் வேண்டப்படுவது அவற்றைப் பற்றியுள்ள ஆணவம் நீங்குதற் பொருட்டு. இது சூத்திரத்தில், ''மலத்தால்'' -என்பதனாலே குறிக்கப்பட்டது.

'உலகம் ஒடுங்கிய காலத்திலும் ஆணவ மலம் நீங்காதிருத்தலால் அது நீங்கு தற் பொருட்டு உலகம் மீளத் தோன்றுதல் வேண்டும்' எனவும்,

'உலகம் நிலை பெற்றுள்ள காலத்தில் அவற்றில் பிறந்தும், இறந்தும், வினை களை ஈட்டியும், அவற்றின் பயனை நுகர்ந்தும் வரும் உயிர்கள் மேலும் அவ்வாறு செயற்படுதற்கு இடையே சிறிது காலம் இளைப்பாறுதற் பொருட்டு உலகம் ஒடுங்க வும் வேண்டும்' எனவும் கூறியவாறு.

உயிர்கள் வினைகளோடும், அவற்றின் பயனோடும் தொடர்பு கொள்ளுதற்கு உரிய நிலையை எய்துதலும்-கன்ம மலம் பரிபாகமாதல்-எனப் படுதலின், 'கன்மமலம் பரிபாகமாதற் பொருட்டு உலகம் ஒடுங்கும்' எனக் கூறியபடி.

(அங்ஙனமாயின்-முன்பு ஒடுங்கிய உலகம் ஒடுங்கியே போக, வேறோர் உலகம், தோன்றும்-எனக் கூறாமல், 'முன்பு ஒடுங்கிய உலகமே மீளத் தோன்றும்என்பதற்குப் பிரமாணம்யாது' எனின்,)

இலயித்தவாறு உளதா வேண்டும்: அஃதாவது 'ஒடுங்கிய உலகம் முன்பு இருந்த வகையாலன்றி வேறொரு வகையால் தோன்றும்' என ஒருவரும் கொள்ளாது 'முன்பு இருந்த வகையிலேதான் தோன்றும்' என யாவரும் கொள்ளுதலே அதற்குப் பிர மாணம், என்பதாம்.

நெல்லை விதைத்தோர், பின்னும் நெல் விளைதலையே எதிர்நோக்குதலன்றிக் கரும்பும் கமுகும் விளையும் என எதிர் நோக்காமையையே யாவரும் கொள்ளுதலாக உரைத்தார்.

சற்காரியவாத விளக்கம்

தடை:

'காரியமாய்த் தோன்றுவன யாவும் அங்ஙனம் தோன்றுதற்கு முன்பும் உள்ளன வாயின், காரியத்திற்கு நிமித்தமாகிய செய்பவன், அவனுக்குத் துணையாயுள்ள கருவிகள், மற்றும் பிறவும் வேண்டுவதில்லையன்றோ' எனின்,

விடை:

அங்ஙனமன்று; ஏனெனில், காரியங்கள் யாவும் தாம் தோன்றுதற்கு முன் உள்ளது சூக்கும (நுட்ப) நிலையிலேயாம். அஃதாவது, புலனாகாத நிலையிலேயாம். அதனால், அவை தூல நிலையை (பரு நிலையை) எய்திப் புலனாதல் மேற்கூறிய 'செய்பவன், கருவி' -முதலியன இன்றி அமையா. ஆதலின் அவை அவ்வாறாதற்கு அவையெல்லாம் இன்றியமையாது வேண்டுவனவே.

எடுத்துக்காட்டாக, கிணற்றைத் தோண்டிய பொழுதே அதன்கண் நீர் வெளிப் படுகின்றது என்றாலும், தோண்டுதற்கு முன் அந்த நீர் அங்கு இல்லாமல் இல்லை. தோண்டுதற்கு முன் அது வெளிப்படாதிருந்தது; தோண்டியபொழுது அது வெளிப் பட்டது. ஆகவே, 'செய்பவன்' கருவி முதலியவற்றின் செயற்பாட்டால் உண்டாகும் பயன் வெளிப்படாதிருந்த நீர் வெளிபடுதல்தானே யன்றி, இல்லாத நீர் புதிதாய்த் தோன்றுதல் செயற்பாட்டிற்குப் பயனன்று' என்பது வெளிப்படை. அதனால், ' செய் பவன் முதலியவற்றது முயற்சிக்குப் பயன் புலனாகாதிருந்த காரியங்கள் புலனாகி நிற்றலேயன்றி, இல்லாத காரியம் புதிதாய்த் தோன்றுதலன்று' என்பது முடிவாகும். இவ்வாற்றால், 'காரியங்கள் யாவும் அவை தோன்றுதற்கு முன்னேயும். உள்ளனவே யன்றி, முன்பு இல்லனவாய்ப் பின்பு தோன்றுவன அல்ல' என்பது முறைமையாகும்.

மேலும் தடை:

'-கிணற்றைத் தோண்டுதல், அதன்கண் நீர் வெளிப்படுதல் - என்பவற்றை எடுத்துக் காட்டுதல் நிறைவுடையதாகாது. ஏனெனில், கிணற்றைத் தோண்டிய பின் நீர் வெளிப்படக் கண்டவர் யாவரும், நீர் வந்து விட்டது, நீர் கிடைத்து விட்டது' என உணர்கின்றனர்; உரைக்கின்றனர். ஆயினும் மண் முதலியவற்றினின்று குடம் முதலியன தோன்றும் பொழுது 'குடம் தோன்றிற்று' என்றும், 'குடம் உண் டாயிற்று' என்றும் இவ்வாறு உணரவும், சொல்லவும்படுகின்றனவேயன்றி, 'குடம்' வந்து விட்டது, குடம் கிடைத்து விட்டது, என்றாற்போல உணரவோ, சொல்லவோ படுதல் இல்லை. ஆகவே, 'கிணற்றைத் தோண்டுதற்கு முன்னும் அதனுள் நீர் இருந்து பின்பு வெளிபட்டாற்போலவே மண் முதலியவற்றினின்று குடம் முதலியன தோன்றுதற்கு முன்னும் மண் முதலியவற்றுள் குடம் முதலியன இருந்து பின் வெளிப் பட்டது என்றல் பொருந்தாது, எனின்,

விடை:

அங்ஙனமன்று; ஏனெனில், கிணற்றினுள் நீர் புலனாகாதிருந்தமைக்கு நீரல் லாத வேறு பொருள்; அஃதாவது மண் அதனை மறைத்திருந்தது காரணம். அதனால் அந்த வேற்றுப் பொருளாகிய மண்ணினது மறைப்பு நீங்க, நீர் இயல்பால் வெளிப்படுதலால் அவ்விடத்து 'வெளிப்பட்டது' என உணரவும், சொல்லவும்படு கின்றது. மண் முதலியவற்றில் குடம் முதலியன புலனாகாதிருந்தமைக்குக் காரணம் வேற்றுப் பொருளால் மறைக்கப்பட்டதாகாது, அவ்வவற்றது தூலம், (பருமை) சூக்குமம், (நுட்பம்) என்னும் நிலை வேறுபாடுகளுள் தூல நிலையை அடையாமை

யாகியே அதுவே தடையாகலின், செய்வோன் முதலியவற்றால் அத்தடை நீங்க அக்குடம் முதலாயின புலனாகுமிடத்து, 'குடம் தோன்றிற்று, குடம் உண்டாயிற்று என்றாற் போல உணரவும், சொல்லவும்படுகின்றன. இரண்டிடத்திலும் காரியம் புலனாகாமை, புலனாதல் என்பவற்றில் வேறுபாடின்மையால், கிணற்றினுள், நீர் அதனைத் தோண்டுதற்கு முன்னும் உள்ளது போலவே, மண் முதலியவற்றில் குடம் முதலியன அவற்றைக் காரியப் படுத்துதற்கு முன்னும் உள்ளன' என்று உணர்தலே அறிவுடைமையாகும்.

மேலும் தடை:

'கிணற்றைத் தோண்டுதற்கு முன்னும் அதனுள் நீர் இருந்தமை, நீர் இல்லாத இடத்தில் தோண்டிய வழி நீர் வெளிப்படாமையாகிய எதிர்மறைப் பிரமாணத்தால் நன்கு உணரப்படுகின்றது; 'மண் முதலியவற்றில் அவற்றைக் காரியப்படுத்தும் முன்பும் குடம் முதலியன உள்ளன, என்றற்கு அத்தகைய பிரமாணம் எதுவும் இல்லை. அஃதாவது எவ்விடத்தில் உள்ள மண்ணிலும் குடம் தோன்றுதல், தப்புவதில்லை. அதனால், 'மண் முதலியவற்றில் குடம் சூக்குமமாய் உள்ளது' என்றற்குப் பிரமாணம் இல்லையாகையால், சற்காரிய வாதம் அடாது' - எனின்,

விடை:

'மண் முதலிய காரணங்களினின்றும் குடம் முதலிய காரியங்கள் தோன்றுதற்கு முன்னேயும் அவை தம், தம் காரியங்களில் உள்ளன என்றற்குப் பிரமாணம் யாதும் இல்லை' என்றல் ஆராயாது கூறும் கூற்றேயாகும். எங்ஙனம் எனின், குடம் 'மண், பொன் வகை' என்பவற்றில் இருந்தல்லது பிறவற்றிலிருந்து தோன்றவும், ஆடை 'நூல், பட்டு, மர நார், சில உயிரினங்களது உரோமம்' என்பவற்றிலிருந்தல்லது பிறவற்றிலிருந்து தோன்றவும் கண்டிலம். அதற்குக் காரணம் யாது? 'எந்த எந்தக் காரியங்கள் எந்த எந்தக் காரணத்தில் உள்ளனவோ, அந்த அந்தக் காரணத்தினின்றல்லது பிறவற்றினின்று தோன்றாது' என்னும் நியதியே அதற்குக் காரணம். அந் நியதியில்லாவிடில், எந்தக் காரியப் பொருளும் எந்தக் காரணப்பொருளின்றும் தோன்றலாம். அங்ஙனம் தோன்றாமையால் எந்தக் காரியம் எந்தக் காரணத்தில் உள்ளதோ, அந்தக் காரியம் அந்தக் காரணத்தினின்றே தோன்றுமல்லது வேறு காரணத்தினின்றும் தோன்றாது. இதற்குரிய **அனுமான சூத்திரத்தைப்** பின்வருமாறு கூறிக்காணலாம்.

'மண்ணின்கண் குடம் முன்பும் உள்ளது, (மேற்கோள்)
பின்னர் அது மண்ணினின்றும் தோன்றக் காண்டலால், (ஏது)
எது எதன்கண் இல்லை, அஃது
அதனின்றும் ஒரு காலத்திலும்
தோன்றாது,
மணலினின்றும் எண்ணெயும், முயலின்

தலையினின்றும் கொம்பும்
ஒரு காலத்திலும் தோன்றாமைபோல.' (எடுத்துக்காட்டு)

இதனால் **'உள்ளதே தோன்றும்; இல்லது தோன்றாது'** என்பதே முடிவாம்.

காரியங்கள் தோன்றுதற்கு முன்பு உள்ளது சூக்கும நிலையில் ஆதலின், அவை அந்நிலையினின்றும் நீங்கித் தூல நிலையை அடைதல், செய்பவன், கருவி முதலிய முதனிலைகளின் செயற்பாடின்றிக் கூடாமையால், முதனிலைகளின் செயற்பாட்டிற்குக் காரியங்கள் தூல நிலையை அடைதலே பயனாகின்றது. ஆகவே, 'காரியங்கள் தாம் தோன்றுவதற்கு முன்பும் உள்ளன எனின், முதனிலைகளின் முயற்சியால் பயனில்லையாம்' என்பது வழக்குரையாதல் இல்லை.

இனிச் சற்காரிய வாதத்தின் உண்மையை வேறொரு வகையாக உணர்தல் கூடும். காரணம், காரியம் என்பவை இரண்டிற்கும் ஓர் ஒற்றுமை எவ்விடத்தும் உள்ளதாய் இருக்கும்; ஒரு காரணத்தினின்றும் அதனோடு சிறிதும் ஒற்றுமையின்றி முற்றிலும் வேறுபட்ட காரியம் தோன்றாது. அஃதாவது மண்ணினின்று குடம் தோன்றுமன்றி, ஆடை தோன்றாது. நூலினின்றும் ஆடை தோன்றுமன்றிக் குடம் தோன்றாது.

இனி, '-காரணத்தில் காரியம் உள்ளது-என உரைத்தல் வேண்டா; -காரியத்தைத் தோற்றுவிப்பதொரு சத்தி உண்டு-என உரைத்தல் பொருந்தும்' எனின், 'அந்தச் சத்தியும் காரணத்தோடு ஒற்றுமையுடைய காரியத்தையன்றி, வேறுபட்ட காரியத்தைத் தோற்றுவியாது' எனக் கொள்ளல் வேண்டும். ஆதலால், அங்ஙனம் கூறுதலால் வேறு பயன் ஒன்றும் இல்லை.

இன்னும் இச்சற்காரிய வாதம் பற்றிய தடை விடைகள் பல **''ஞானாமிர்தம்''** என்னும் நூலில், **''தந்து முதல காரகம்''** -எனத் தொடங்கும் அகவலில் கூறப்பட்டன. அந்த அகவலை யோகிகள் இங்கு எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

இச் சற் காரிய வாதத்தில், 'பொருள்கள் தோன்றுதல்' என்பது, 'இயல்பாகவே நுட்ப நிலையில் புலனாகாதிருந்தவை பின்பு பரு நிலையை அடைந்து புலனாதலே' என்பது விளங்குதலால், 'பொருள்கள் அழிதல்' என்பதும், 'பரு நிலையில் புலனாகி நின்றவை அந்நிலையின் நீங்கி நுண்ணிலையை அடைந்து முன்போலப் புலனாகாது போதலே' என்பதும் விளங்கும். அதனால்,

'இல்லது வாராது; உள்ளது போகாது'

என்பதே சற்காரிய வாதமாகும் என்பர்.

புலனாகாத நுண்ணிலையே **'காரண நிலை'** என்றும், புலனாகின்ற பருநிலையே, **'காரிய நிலை'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றன.

(சாங்கிய மதமும் சற்காரிய வாதம் கூறுவதே. 'இல்லதே தோன்றும்' என்பது **அசற்காரிய வாதம் ஆகும்.** தருக்க மதம் அசற்காரிய வாதம் கூறுவது. அதனை ஏகான்ம வாதமும் உடன்படுகின்றது.)

'இல்லதுமாகாமல், உள்ளதுமாகாமல், இவற்றின் வேறான பொருள் தோன்றும்' எனப் புத்த மதம் கூறும். அவ்வாறான பொருளை அது, 'சூனியம்' எனக் குறிப்பிடுதலால் அதன் வாதம் **'சூனிய வாதம்'** எனப்படுகின்றது.

'இல்லதுமாய், உள்ளதுமாய் இருக்கின்ற பொருள் தோன்றும்' எனச் சமண மதம் கூறும். ஒரு முடிவைக் கூறாமல், பல முடிவையும் சேர்த்துக் கூறுதலால் அதன் வாதம் **'அனேகாந்த வாதம்'** எனப்படுகின்றது. அனேக அந்தம்-பல முடிவு.

இது, **'சமுச்சய வாதம்'** என்றும் சொல்லப்படும். சமுச்சயம்–கூட்டம்.

'இல்லதற்குத் தோற்றம் இன்மையின்'-எனக் கூறியதனால் அசற்காரிய வாதமே மறுக்கப்பட்டதாயினும் அதனாலே மேற்கூறிய 'சூனிய வாதம், அனேகாந்த வாதம் என்பனவும் மறுக்கப்படுதல் காணலாம்.

இவ்வாதங்களை மறுத்தலால் மேற்காட்டிய ஏதுவைக் கொண்டு, 'உலகம் உள்பொருளேயன்றி, இல்பொருளோ, சூனியப் பொருளோ, சமுச்சயப்பொருளோ அன்று' என்பது நிறுவப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டுப் பிற்பகுதிப் பாடியம்

முன்னுரை

மேற்கூறிய ஏதுவால் அசற்காரிய வாதிகள், **சூனிய** வாதிகள், அனேகாந்த வாதிகள் ஆகியோரை மறுத்து, அதனானே 'ஒடுங்கின சங்காரத்தினல்லது உற்பத்தியில்லை' எனக் கூறிய மேற்கோளை நிறுவியபொழுது, பாஞ்சராத்திரிகள் (வைணவர்கள்) "சற்காரிய வாதத்தின்படி காரியங்கள்யாவும் தம் தம் முதற் காரணத்தினின்றும் தோன்றிப் பின்பு அம் முதற் காரணத்திற்றானே ஒடுங்குவனவாகும். உலகிற்கு முதற் காரணம் மூலப் பிரகிருதி[1]-அந்த மூலப் பிரகிருதியாய் இருப்பவன் **வாசுதேவனே** - என உபநிடதம் கூறுகின்றது. அதனால் உலகம் ஒடுங்குதல் வாசுதேவனிடத்தே யாகலின், அது தோன்றும் பொழுதும் அவனிடத்தினின்றே தோன்றுமன்றிச் சங்கார காரணனிடத்தினின்றும் தோன்றுயாறில்லை" எனத் தடை நிகழ்த்துவர். அத் தடைக்கு ஆசிரியர் எடுத்துக் காட்டின் பிற்பகுதியால் விடை கூறுகின்றார்.

---

1 அவையடக்க உரையுள் 'சாங்கிய மதம்' பார்க்க.

எடுத்துக் காட்டு - 1 இன் பிற்பகுதி

இலயித்த(து)

அத்திதியில் என்னில் அழியா(து) அவை அழிவ(து)
அத்திதியும் ஆதியும் ஆம்அங்கு.

விளக்கம்

இங்கும், திதியைச் செய்யும் கடவுளை "திதி" என்றே உபசரித்துக் கூறினார். பிரகிருதி சடம்; வாசுதேவன் சித்து. ஆகவே, "வாசுதேவனே பிரகிருதி" - என வேதத்தில் கூறப்படுதற்குக் கருத்து வேறேயாம். இருப்பினும் இங்கு வாதத் திற்காக அவர்கள் (பாஞ்சாரத்திரிகள்) சொல்லுகின்றபடியே 'வாசுதேவனே பிரகிருதி' என வைத்துக் கொண்டாலும் பிரகிருதிக்கு மேலும் உலகங்கள் உள்ளன ஆதலின் அவை வாசுதேவனிடத்து ஒடுங்குமாறில்லை. அதனால், பிரகிருதி மாயா உலகங்கள் ஒடுங்குதல் முற்றொடுக்கம் ஆகாது. "அவை (தொகுதி-முற்றும்) அழிவது. அவர்கள் சொல்லுகின்ற திதிக் கடவுளோடு, சிருட்டிக் கடவுளும் தோன்றுகின்ற அவ்விடத்தி லேயாம். (அஃதாவது சங்கார காரணனிடத்திலேயாம்) அதனால், "ஒடுங்கின சங்காரத்தினல்லது உற்பத்தியில்லை" -என்றது சித்தாந்த மேயாம்.

'சூத்திரங்கள் நாலடி வெண்பாவாகச் செய்யப்படுமாயின் அவற்றுள் சில இரண்டு சூத்திரங்களாக அறுத்தும் பொருள் கொள்ளப்படுதல்மரபு' என்பது **தொல் காப்பிய எழுத்ததிகார உரையுள்**[1] மாபுராணச் சூத்திரமாகக் காட்டப்பட்ட, "**செய்யுட் கள் ஓசை சிதையுங்கால்**" என்னும் வெண்பாவினால் அறியப்படுகின்றது. அவ்வாறே இந்த வெண்பாவும் இரண்டாக அறுத்து, இரண்டு பொருள்கட்கு எடுத்துக்காட் டாகக் கொள்ளுமாறு அமைந்தது.

சிறப்புரை

யாப்பமைதி:

இவ்வெடுத்துக்காட்டு வெண்பாப் பதங்களைச் சிதையாமலே சீராக்கினால் வெண்டளை சிதைகின்றது. அதனால் பதங்களைச் சிதைத்தே வெண்டளை கொள்ள வேண்டும். பதங்களைச் சிதைத்துத் தளை கொள்ளுதல் இலக்கணத்தில் 'வகையுளி' - எனப்படும்.

குறிப்புப் பொருள்-1

"**தன்னின்-என்பதில் 'தான்' என்றது சங்காரக் கடவுளை. அவனை வேறு பெயராற் கூறாது, "இலயித்த தான்" - 'ஒடுங்குதற்கு இடமாயிருந்த அவன்'-எனக் கூறியதனால், 'எது எங்கே ஒடுங்கிற்று' 'அஃது அதனில் உற்பத்தி ஆம்'** என்னும்

---

1 நச்சினார்க்கினியம் - நூன்மரபு.

சற்காரிய முறையை நினைவூட்டுதற் பொருட்டே. (அதனால் இதுவும், 'உடம்பொடு புணர்த்தல்' என்னும் உத்தியேயாம்.)

குறிப்புப் பொருள்:2

இனி, ''இலயித்தது ஆம்''-அஃதாவது 'ஒடுங்கிய உலகமே மீளத் தோன்றும் —எனச் சற்காரிய வாதம் கூறியதனால், 'பருநிலையில் காரியமாய் நிற்கின்ற உலகம் ஒரு வகையாய் இல்லாது, பல்வேறு வகையாய்க் காணப்படுதலின், அவை அனைத்தும் ஒடுங்கி நுட்ப நிலையில் காரணமாய் நிற்கும் நிலையிலும் ஒரு வகையாய் இராது, பல்வேறு வகையாகவே இருக்கும்' என்பது உணரப்படுகின்றது. பொருள்கள் பரு நிலையில் காரியமாய் உள்ள பொழுது பொருளாகவே இருத்தல் வெளிப்படை. ஆயினும் அவை நுண்ணிலையில், காரணமாய் நிற்கும் பொழுது, பொருள்களாய் இராது **சத்திகளாய்** இருக்கும். எனவே, **உலகத்தின் காரண நிலை பல்வேறு வகையான சத்திகளின் தொகுதியேயாம்.** 'அதுவே, **மாயை**-எனப்படுவது' என்பது சைவ சித்தாந்தம். '**அத்தகைய-மாயை-என்பது ஒன்று உண்டு**' என்பதும் ''இலயித்தது ஆம்'' என்றதில் குறிப்பால் உணர்த்தப்பட்டதாம்.

எப்பொழுதும் ஒரு நிலையிலே நில்லாது, சூக்கும நிலையை அடைதலும், பின்பு அந்நிலையினின்றும் நீங்கித் தூல நிலையை அடைதலும் ஆகிய நிலை வேறுபாட்டினை உடைய பொருள்கள் சூக்குமமாகிய சத்தி வடிவாய் உள்ள பொழுதே '**காரணம்**' என்னும் நிலையையும், தூலமாகிய பொருள் வடிவாய் உள்ள பொழுதே 'காரியம்' என்னும் நிலையையும் உடையனவாம் என்பது அறியத் தக்கது.

இங்கு, 'திதிக் கடவுளிடத்தே உலகம் ஒடுங்காது' என்பதையே கூறப்புகுந்தாராயினும், ஒப்புமை பற்றி, 'சிருட்டிக் கடவுளிடத்து ஒடுங்காது' என்பதனையும் உடன் கூறினார், 'உலகம் சிருட்டிக் கடவுளிடத்தே ஒடுங்கும்' என்னும் வாதமும் இங்குத் தானே எளிதில் நீங்கும் – என்பது கருதி.

'திதிக்கடவுள் மாயோன்' என்பதும், 'சிருட்டிக் கடவுள் பிரமன்' என்பதும் வெளிப்படை. 'மாயோனை முதல்வனாகக் கூறும் மதம் பாஞ்சராத்திர மதம்' என்பது மேலே பல இடங்களில் கூறப்பட்டது.

பிரமனை முதல்வனாகக் கூறும் மதம் **இரணிய கருப்ப மதம்** என்க. பிரம தேவனுக்கு 'இரணிய கருப்பன்' என்பதும் ஒரு பெயர். இனி, 'ஐரணிய கருப்ப மதம்' என்றும் சொல்வதும் உண்டு (இஃது இக்காலத்தில் இல்லை).

குறிப்புப் பொருள்:3

''திதிக் கடவுளும், சிருட்டிக் கடவுளும் சங்காரக் கடவுளிடத்தே ஒடுங்கி, அவனிடத்தினின்றே மீளத் தோன்றுவர்' – எனக் கூறியதனால், 'அவர்களோடு ஒப்ப வைத்து எண்ணப்படும் குணி ருத்திரனும் அத்தன்மையனே' என்பது தானே பெறப்பட்டு, குணி ருத்திரனையே 'சிவன்' எனக்கூறும் பாசுபதர் முதலிய தாந்திரிக மதத்தினரும் மறுக்கப்பட்டவராயினர்.

''குண மூர்த்திகளாகிய மும்மூர்த்திகளை நிற்குணனாகிய மகாசங்காரனனாம் பரம சிவனே தோற்றுவிப்பன்''என்பது பல இடங்களில் சொல்லப்படுகின்றது. சிறப்பாக, 'அதர்வ சிகை' என்னும் உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டது.[1]

பாஞ்சராத்திர மத மறுப்பு:

''உலகம் வாசுதேவனிடத்தே ஒடுங்கி அவனிடத்தினின்றே தோன்றும்'' என்றும், ''உலகம் எல்லாம் வாசு தேவனதுபரிணாமமே'' என்றும், ''அதனால், வாசுதேவனே முதற் கடவுள்'' என்றும் கூறும் பாஞ்சராத்திர மதத்தை யோகிகள் இங்குப் பல வகையாக மறுத்துள்ளார்.

1. 'வாசுதேவனே பிரகிருதி' -என்றல் பொருந்தாமை

இச்சூத்திரத்தின் கருத்துரை விளக்கத்தில் 'நிவிர்த்தி' முதலிய பஞ்சகலைகளும் அவற்றுள் 'பிரதிட்டா கலைக்குள்ளே மூலப் பிரகிருதி அடங்கியுள்ளது' என்பதும் சொல்லப்பட்டன. அவற்றுள் மூலப் பிரகிருதியைத் தன்னுள்ளே அடக்கி நிற்கின்ற பிரதிட்டா கலைக்கு அதி தெய்வம் மாயோனே. அதனால் பிரகிருதிக்கும் அவனே அதி தெய்வம் ஆகின்றான். அவ்வொற்றுமைப்பற்றியே ''வாசுதேவனே பிரகிருதி'' -என உபசாரமாகக் கூறப்படுகின்றதன்றி, 'அவனே உண்மையில் பிரகிருதி' எனக் கூறப்படவில்லை. ஏனெனில், வாசுதேவன் சித்துப் பொருள்; பிரகிருதி சடப் பொருள். சித்து சடமாதல் கூடாது.

'வாசுதேவனே உண்மையில் பிரகிருதியாய் உள்ளான்'' என்பதைத் தெளிவாக விளக்கும் பிரமாணம் எதுவும் இல்லை. அதனால், ''வாசுதேவனே பிரகிருதியாய் உள்ளான்''-எனக் கூற இயலாது.

2. அதிதெய்வமாதல் பற்றிக் கொள்ளுதலும் கூடாமை:

'பிரகிருதிக்கு அதி தெய்வம் வாசுதேவனேயாதலின், பிரகிருதியில் ஒடுங்கும் உலகத்தை வாசுதேவனிடத்து ஒடுங்குவதாகக் கூறுதல் கூடும்' எனின், 'நிவிர்த்தி பிரதிட்டை என்னும் கலைகட்கு மேலும் கலைகளும், அவற்றில் உலகங்களும் உள்ளன' என்பது கருத்துரை விளக்கத்தில் கூறப்பட்டது. இனி நூலினுள்ளும் அது நன்கு விளக்கப்படும். அதனால், பிரதிட்டாகலையளவில் ஒடுங்குதல் முற்றொடுக்கம் ஆகாமையால், 'உலகம் வாசுதேவனிடத்து ஒடுங்கும்' என்றல் பொருந்தாத தாகின்றது.

---

1 'த்தியாயீதேசாநம் ப்ரத்யாயிதவ்யம் ஸர்வமிதம் ப்ரஹ்ம விஷ்ணு ருத்ரேந்தராஸ்தே ஸம்ப்ரயந்தே ஸர்வாணிசேந்த்ரியாணி ஸஹ பூதைர் நகாரணம் காரணநாம் தாதா த்யாதா காரணந்து த்யேயஸ் ஸர்வைச்வர்ய ஸம்பந்நஸ் ஸர்வேச்வரச் சம்புராகாச மத்யே' என்பது **அதர்வசிகை மொழி.**

3. திதிக்கடவுளைச் சங்கரித்தல் செய்பவனாகக் கூறுதல் கூடாமை

இனி, 'பிரகிருதிக்கு மேலும் உலகங்கள் உள்ளன' என்பதை ஒப்புக் கொள்ளாமல், 'பிரகிருதியளவே உலகங்கள் உள்ளன' எனக் கொண்டு, அதனால், 'பிரகிருதிக்கு அதிதெய்வமாய் உள்ள' 'மாயோனே முற்றழிப்புச் செய்வன்' எனக் கூறின், அப்பொழுது மாயோனை, 'திதிக் கடவுள்' என வரைந்து கூறாது, 'சங்காரக் கடவுள்' என்றே கூறுதல் வேண்டும். ஏனெனில்' 'திதிக் கடவுள்' என வரைந்து சுட்டப்படுபவனை' 'சங்கரித்தல் செய்வன்' - எனக் கூறுதல் பொருந்தாது ஆகலான்.

ஆகவே, சங்காரக் கடவுளாவான், திதிக் கடவுளாகிய மாயோனின் வேறுளன் ஆகலானும், 'அவன் முற்றழிப்பைச் செய்யுமிடத்துச் சிலரைச் சங்கரியாது நிறுத்தி வைத்துப் பலரைச் சங்கரிப்பன்' என்றல் பொருந்தாமையாலும் 'முற்றழிப்பிற்குப் பின் சங்காரக் கடவுள் ஒருவனே எஞ்சியிருக்க அவனிடத்தினின்றே உலகம் மீளத் தோன்றும்' என்றலே பொருந்துவது ஆகலானும். 'ஒடுங்கிய சங்காரத்தினல்லது உற்பத்தியில்லை' என்பதே சித்தாந்தமாகும்.[1]

' - பிரமன், மால், உருத்திரன் - என்னும் மூவரையும் முறையே, - சாக்கிர மூர்த்தி, சொப்பன மூர்த்தி, சுழுத்தி மூர்த்தி - எனவும், மகா சங்காரகாரணனாகிய பரமசிவனை, - துரிய மூர்த்தி என அவர்களின் மேம்பட்ட நான்காமவனாகவும் உபநிடதங்களெல்லாம் கூறுதலோடு, பிறர் ஒருவரையும் இங்ஙனம் நான்காமவராகக் கூறாமையும் இங்கு நினைக்கத் தக்கது.

மேற்போந்த ஒரு தடை பற்றிய வினாவும் விடையும்:

'இவையெல்லாம் இங்ஙனம்'ஆகுக; உலகம்முதற் காரணத்தில் ஒடுங்கி, முதற் காரணத்தினின்றே தோன்றுவது ஆகலானும், சங்கார காரணனைச் சைவ சித்தாந்தம் - நிமித்த காரணன் - என்பதன்றி, - முதற் காரணன் - எனக் கூறாமையாலும், - உலகம் நிமித்த காரணனாகிய சங்காரக் கடவுளிடத்தே ஒடுங்கிப் பின் அவனிடத்தினின்றே தோன்றும் - என்றல் எங்ஙனம் பொருந்தும்' என மேலே எழுந்த தடைக்கு விடை யாது எனின், அதற்குவிடை அடுத்து வருகின்ற ''வித்துண்டா மூலம்' என்னும் வெண்பாவில் கூறப்படும்.

அரதத்தாசாரியர் நூல் மேற்கொள்:

'அரதத்தாசாரியர்'-என்பவர், 'மாயோன் பரவத்து அல்லன்' என்பதையும் 'அவன் பரமசிவனை வழிபடுபவனே' என்பதையும் இனிது விளக்கும் இருபத்திரண்டு

---

1 இறுதியாங் காலந் தன்னில் ஒருவனே; இருவரும் தம்
உறுதியில் நின்றாரென்னில் இறுதிதான் உண்டாகாதாம்;
அறுதியில் அரனே எல்லாம் அழித்தலால் அவனால், இன்னும்
பெறுதும் நாம் ஆக்கம், நோக்கம் பேரதி கரணத் தாலே''
என்னும் வழிநூற் செய்யுள் இங்கு நோக்கத் தக்கது. (சிவஞான சித்தியார்-சூத்திரம் 1.35)

ஏதுக்களை எடுத்துக் கூறி, அதனால், 'பரமசிவனே பரவத்து' என நிலை நாட்டிய 'பஞ்ச சுலோகி' - என்னும் நூலை யோகிகள் முப்பத்திரண்டு அடிகளையுடைய அகவற்பாவாக மொழிபெயர்த்து இங்கு மேற்கோளாகக் காட்டியுள்ளார். இந்த அகவற்பா, 'பஞ்ச சுலோக மொழிபெயர்ப்பு' - எனத் தனியொரு நூலாகவும் கொள்ளப்பட்டுள்ளது.

இதனுள், **"உயர்கா யத்திரிக் குரிப்பொருளாதலின்"** - என முதற்கண் கூறப் பட்ட ஓர் ஏதுத் தவிர, ஏனைய ஏதுக்கள் எல்லாம் புராணங்களில் சொல்லப்பட்ட வரலாறாகவே உள்ளன.

ஒரு குறிப்பு:

'அரதத்தாசாரியர் காட்டிய ஏதுக்களை மறுத்துப் பாஞ்சராத்திரிகள் நூல் செய்துள்ளார்கள்' என்பது யோகிகள் இங்குத் தந்துள்ள ஒரு குறிப்பினால் தெரிய வருகின்றது. அக்குறிப்பு வருமாறு: -

"இவற்றை நாத்திகம் பேசி மறுத்துப் பாஞ்சராத்திரிகள் செய்த கிரந்தத் திற்கு மூல வசனம் இல்லையென் றொழிக".

சிவ புராணங்களைப் பற்றிப் பாஞ்சராத்திரிகள் கூறுவன

(சிவன் தாமத குணத்தினன்; அதனால்), "சிவனை உயர்த்துக் கூறும் புரா ணங்கள் எல்லாம் தாமத புராணங்கள் (விட்டுணு சத்துவ குணத்தினன்; அதனால் அவனது பெருமையைக் கூறும் புராணங்கள் சாத்துவிக புராணங்கள். பிரமன் இரா சத குணத்தினன்; அதனால் அவனைச் சிறப்பித்துக் கூறும் புராணங்கள் இராச புராணங்கள்) எனவே, சாத்துவிக இராசத புராணங்கட்கு மாறாகத் (விட்டுணு புராணபிரம புராணங்கட்கு மாறாக) தாமத புராணங்களில் (சிவபுராணங்களில்) சொல்லப்படும் வரலாறுகள் பிரமாணங்கள் ஆகா".

('ஆயின் அப்பிரமாணமான வரலாறுகள் புராணங்களில் ஏன் சொல்லப்பட வேண்டும்'-எனின்,

'நம்மனோரது யுகங்கள் நான்கும் ஆயிரமுறை மாறிவந்து முடியும் காலம் பிரமதேவனுக்கு ஒரு பகல், என்பதும், அவனது இரவு நேரமும் அவ்வளவினது, 'இவ்வாறான ஒரு பகலும், ஓர் இரவும் கூடியது பிரமனது ஒரு நாள் என்பதும் புராண முறை) "பிரமனது ஒரு நாள் 'ஒரு கற்பம்' எனப்படும். பிரமனும் நம்மவர் போல முக்குணம் உடையவனாய், நம்மவர்போல ஒவ்வொரு வேளையில் ஒவ்வொரு குணம் மிகப் பெற்றவனாய் இருப்பான். அம்முறையில் ஒவ்வொரு நாளில் ஒவ்வொரு குணம் மிகப் பெற்று இருப்பான். அதனால் அந்த அந்தக் கற்பம் அந்த அந்தக் குணம் மிகுந்துள்ள கற்பமாகும். புராணங்கள் பதினெட்டும் பிரமதேவனால் பிரசா பதிகள், தேவர்கள், முனிவர்கள் முதலியோருக்குச் சொல்லப்பட்டன. அவன் தாமத குணம் மிகுந்திருந்த காலத்தில் தாமத குணம் உடைய உருத்திரனை உயர்த்துக்

கூறியனவே சிவபுராணங்கள். அவை, '**இலிங்கம், சைவம், ஆக்கினேயம், காந்தம், கூர்மம், மச்சம்**' என்னும் ஆறுமாம்''.

''இவ்வாறே அவன் சாத்துவித குணம் மிக்கிருந்த கற்பத்தில் சொல்லியன விட்டுணு புராணங்கள். அவை வைணவம், நாரதீயம், கருடம், பாகவதம், பாத்து மம், வராகம்' – என்னும் ஆறுமாம்''.

''இராசத குணம் மிக்கிருந்த கற்பத்தில் கூறியன பிரம புராணம். அவை' **பிரமம், பிரமாண்டம், பிரமகைவர்த்தம், மார்க்கண்டேயம், பௌடிகம், வாமனம்**' என்னும் ஆறுமாம்''.

''ஆகவே சாத்துவிக புராணங்கள் அல்லாத பிற குண புராணங்கள் இவ்வாற்றால் தோன்றின''.

''இவ்வாறு மச்ச புராணத்தில் சொல்லப்பட்டது''.

பாஞ்சராத்திரிகள் புராணங்கள் பற்றிக் கூறும் கூற்றுக்கு மறுப்பு

புராணங்கள் பற்றி மேற்கண்டவாறு கூறும் பாஞ்சராத்திரிகள் கூற்றை யோகிகள் இங்குக் குறிப்பிட்டு, அதற்கு மறுப்புக் கூறியுள்ளார். அம் மறுப்பின் கருத்து வருமாறு: –

'மச்ச புராணத்தில் – கற்பங்கள் ஓரோர் குணம் உடையனவாம் – எனக் கூறப் பட்டதேயன்றி, – அக்கற்பங்களில் பிரமதேவனும் ஓரோர் குணமே மிகப் பெற்றிருப் பன்-எனக் கூறப்படவில்லை'.

'நம்மவரது ஓராண்டுக் காலத்தில் சில மாதங்கள் கார், கூதிர் முதலிய பருவ வேறுபாடுகளாய் மாறி வருதலும், அவ்வப் பருவ நிலையில் அவ்வவற்றுக்கு ஏற்பத்தா வரங்களும், பறவை முதலியனவும் மிகுந்து காணப்படுதலும் இயல்பாதல் போல, கற்பங்களிலும் சில வேறுபாடுகள் தோன்ற, அவற்றுக்கு ஏற்ற நிகழ்ச்சிகள் நிகழ்தல் இயல்பு. தேவர்களிலும் அவ்வக்குணம் உடையோர் அவ்வக் கற்பத்தில் சிறந்து விளங்குவர். அதனையே மச்ச புராணம் குறிப்பிட்டதன்றி, – அந்தக் கற்பத்திற்கு முதல்வனாகிய பிரமனும் அக்கற்பம் முழுவதும் ஓரோர் குணமே மிக்கிருப்பான் – என அப்புராணம் கூறவில்லை'.

' – மேற்காட்டிய வேறுபாடுகள் கால இயல்பாய் இருக்க, அதனை மச்ச புராணம் எடுத்துக் கூற வேண்டியது ஏன் – எனின், கற்ப நிகழ்ச்சி பற்றி வரும் வேறுபாடுகளை அவ்வேறுபாடாக உணராது புராணங்கள் ஒன்றோடொன்று முரணு வனவாகக் கருதி, அவரவரும் தத்தமக்குத் தோன்றியவாறு – இவ்வீப் புராணங்களே பிரமாணம்; ஏனைய பிரமாணம் அல்ல – எனக் கூறி மொழியாமைப் பொருட்டு அக்கற்ப வேறுபாடுகளை அப்புராணம் எடுத்துக் கூறிற்று'.

'–அங்ஙனமாயினும் உருத்திரன் தாமத குணம் உடையவன் என்பது உண்மை யாகலின், அவனை உயர்த்துக் கூறும் புராணங்களைச் சொல்லினமை பற்றி, அவற்

றைச் சொல்லியபொழுது பிரமனும் தாமத குணமே மிக்கிருந்தான் எனக் கூறுதல் பொருந்தும்-எனின், பொருந்தாது. ஏனெனில், அங்ஙனம் கூறின், வியாசர் முதலிய முனிவர்கள் தாங்கள் செய்த இதிகாசங்களில் அரக்கர் பெருமையை ஆங்காங்குக் கூறினமை பற்றி அவர்களையும், - தாமத குணம் மிக்கிருந்து அவ்வாறு கூறினர் -எனச் சொல்ல வேண்டி வரும். அது கூடாதன்றோ!

இங்கு, 'உருத்திரன் தாமத குணத்தை உடையவன்' என்பதனை ஒப்புக் கொண்டது மூவருள் ஒருவனாய் 'சுழுத்தி மூர்த்தி' எனப்பட்டுப் பிரகிருதியளவும் சங்கரிக்கின்ற குணிருத்திரனை நோக்கியேயன்றி, மூவருக்கும் மேலாய், 'துரிய மூர்த்தி' எனப்பட்டு, நாத முடிவாக முற்றழிப்பைச் செய்கின்ற சருவ சங்கார காரணனாகிய மகாருத்திரனைக் குறித்ததன்று. ஏனெனில், மகாருத்திரனாகிய பரம சிவன் முக்குணங்களுக்கு அப்பால் நிற்கும் நிற்குணன் ஆதலாலும், அதனால் அவனது இயல்பு கற்ப பேதம் காரணமாகச் சில கற்பங்களில் சிறந்து விளங்குதலும், சில கற்பங்களில் சிறப்பின்றி அடங்கியிருத்தலுமாகிய வேறுபாடுகள் இன்றி, எல்லாக் சற்பத்திலும் ஒரு பெற்றியாகவே விளங்குதலாலும் ஆம்.

இதனால் பரம சிவனது பெருமையைக் கூறும் சிவபுராணங்களை, 'தாமத புராணங்கள்' என்றல் பிழையுடைத்தாதல் விளக்கப்பட்டது.

குணிருத்திரனும் உண்மையில் தாமத குணம் உடையன் ஆகாமை

இனி மூவருள் ஒருவனாகிய குணிருத்திரனும் 'தாமத குணத்தன்' எனப்படுதல் சங்கரித்தலாகிய தொழில் பற்றியல்லது, உண்மையில் அவனது இயல்பு பற்றியன்று. ஏனெனில் தாமத குணத்தின் காரியங்கள் உறக்கம், மயக்கம், வஞ்சனை முதலியன. அவை உருத்திரனிடத்தில் இருப்பதாக ஓரிடத்தும் சொல்லப்படவில்லை. இவை மாயோனிடத்தில் இருப்பனவாகப் பலவிடத்தும் சொல்லப்படுதலால் அவனை, 'சத்துவகுணம் உடையவன்' என்றல் காத்தலாகிய தொழில் பற்றியே என்பதும் இங்கு அறியத் தக்கது. இவற்றை, ஒரு வகை இயல்பு உடையவர் அவ்வியல்புக்கு மாறு பட்ட தொழிலை உடையவர்களாய் இருக்கும் உலகியலில் வைத்தும் உணரலாம்.

குணமூர்த்திகளது இயல்புகளை மேற்கூறியவாறாக, '**பிரம தருக்கம்**' என்னும் வடநூல் விரித்துக் காட்டுவதாக யோகிகள் இங்குக் குறித்துள்ளார்.

புராணங்களின் முதல் ஆசிரியன் பிரமதேவன் ஆகாமை; -

இனி, புராணங்களைப் பிரமதேவன் தானே தனது இயல்பாற் கூறவில்லை. மற்று 'பரமசிவன் அருளிச் செய்ய, அவன்பால் பெற்று, அங்ஙனம் பெற்றவாறே **பிரசாபதிகள்** முதலியோர்க்கு விளங்க உரைத்தல் மாத்திரையே செய்தான், என்பதே புராணங்கள் வந்த வரலாறாகும். அதனால், 'பிரமன் கற்பந்தோறும் தனக்கு மிக உண்டாகிய குணத்தின் வழியே புராணங்களைச் செய்தான்' என்பதும் உண்மைக்கு மாறானதேயாகும்.

புராணங்களை முக்குணம் பற்றிப் பகுத்தல் சிவபுராணத்திற்குச் செல்லாமை :

'இயற்கையினாலோ, செயற்கையினாலோ மும்மூர்த்திகளுள்' இன்ன மூர்த்தி இன்ன குணம் உடையவன்' என்பது எங்கும் சொல்லப்படுதலால் அவர்களை உயர்த்துக் கூறும் புராணங்களையும் அவ்வக் குணம் உடைய புராணங்களாகக் கூறுதல் பொருந்துவதே' எனின், அதுவும் குணமூர்த்திகளாய் உள்ள கடவுளரது புராணங்கட்குப் பொருந்துமன்றி, குணங்கடந்த நிற்குணனாகிய பரமசிவனது பெருமையை விளக்கும் சிவபுராணங்கட்குப் பொருந்துமாறில்லை.

விட்டுணு புராணங்களிலும் சிவ பரத்துவம் கூறப்படுதல்

இனி, பாஞ்சராத்திரிகள்'சாத்துவிக புராணம்'எனக் கொண்டாடுகின்ற விட்டுணு ராணங்களுள் கருட புராணத்தில் சிவ ரகசியத்திலும், பாத்தும புராணத்தில் சிவ கீதையிலும், மற்றும் பல இடங்களிலும் பரமசிவனது பெருமை இலிங்க புராணம் முதலிய சிவ புராணங்களில் சொல்லப்பட்டவற்றினும் மிகச் சிறப்பாகச் சொல்லப் படுகின்றன. அதனால் அவைகளை அவர்கள் 'சாத்துவிக புராணம்' என்று உயர்த்துக் கூறுதலாலும், சிவ புராணங்களை 'தாமத புராணங்கள்' எனத்தாழ்த்துக் கூறுதலாலும் அடையும் பயன் யாதும் இல்லை.

சிவ புராணங்களின் சிறப்பு

உண்மையாக நடுவு நின்று ஆராய்பவர்க்கு, சிவ புராணங்கள் எல்லாம் வேதத்திற்கு உபவிருங்கணமாய் (துணை விளக்கங்களாய்) வேதப் பொருளையே வலியுறுத்துக் கூறுவனவாய் இருத்தலும், அதனால் அவை முற்றிலும் சிறந்த பிரமாணம் ஆதலும், ஏனைய புராணங்கள் வேதத்திற்கு மாறுபடவும் உபசாரமாகச் சிலவற்றைக் கூறிச் செல்லுதலும், அதனால் அவை பொது வகையிலே பிரமாணம் ஆதலும் இனிது விளங்கும். ஆகவே'சிவபுராணங்கட்கு இணங்கவே ஏனைய புராணங்களைக் கொள்வதல்லது' ஏனைய புராணங்கட்கு இணங்கச் சிவ புராணங்களைக்கொள்ளுதல் நேரிதாகாது.

மாறுபட்ட இரு கருத்துக்கள்

பாஞ்சராத்திர நூல்களுள்ளே சில இடங்களில், ''நாராயணன் நான்முகனைப் படைத்தான்; நான்முகன் உருத்திரனைப் படைத்தான்''-எனக் கூறப்படுகின்றது. வேறு சில இடங்களில், ''நாராயணனிடத்திலிருந்தே பிரமன், உருத்திரன் இருவரும் தோன்றினர்''-எனக் கூறப்படுகின்றது.

(இங்ஙனம் ஒரு சமய நூலிற்றானே மாறுபட்ட இரு கருத்துக்கள் கூறப்படுதலால்,பிற சமயத்தவர் 'இவை இரண்டுமே உண்மையல்ல' என எளிதிற் கூறிப்போவர் ஆயினும்)

பாஞ்சராத்திர மதத்தினருள் ஒரு சாரார் மேற்கூறியவற்றுள் ஒன்றை முக்கியப் பொருளாகக் கொண்டு, மற்றொன்றைக் கற்ப பேதமாகக் கழித்தலும், மற்றொரு சாரார் மேற் குறித்தவரது கொள்கைக்கு மாறாக மற்றொன்றை முக்கியப் பொரு

ளாகக் கொண்டு,ஏனையதைக் கற்ப பேதமாகக் கழித்தலும் செய்வர். எனவே,மேற் கூறிய இரண்டும் ஒவ்வொரு சாராரால் அப்பிரமாணக்கப்படுதல் தெள்ளிது.

மூவரையும் படைப்பவன்

புராணங்களில் மூவருள் ஒரோ ஒரு மூர்த்தியை ஒரோ இடத்தில் எடுத்துக் கொண்டு, அந்த ஒரு மூர்த்தியே மற்றை இருவரையும் படைத்ததாகக் கூறப்படுகின் றனவேயன்றி, அந்த மூவரையும் ஒருவன் படைத்ததாக எங்கும் கூறப்படவில்லை.

ஆயினும் மேற்காட்டிய[1] அதர்வ சிகை மொழி, 'பிரமன், விட்டுணு உருத்திரன், இந்திரன் ஆகிய யாவரும் ஈசனாரால் படைக்கப்பட்டனர்' எனக் கூறக் காண்கின் றோம். ஈசனாராவார் பரசிவப் பிரபுவே என்பது தெள்ளிது. எனவே, மும் மூர்த்தி களும் படைப்புக் காலத்தில் பரமசிவனால் படைக்கப்படுதலே உண்மையாகின்றது. ஆகவே,புராணங்களில் ஒரு மூர்த்தி மற்றை இருவரையும் படைத்ததாகக் கூறப்படு வன எல்லாம் கற்ப பேத நிகழ்ச்சிகளே.

இங்கு, யோகிகள், **'சிவதத்துவ விவேகம்'** என்னும் வடநூலில் உள்ள ஒரு சுலோகத்தைத் தமிழில் செய்யுளாக மொழிபெயர்த்துக் காட்டினார்.அது வருமாறு:

அயனைமுன் படைத்திடும் ஒரு கற்பத்(து);
 அரியைமுன் படைத்திடும் ஒருகற்பத்(து);
உயரு ருத்திரன் றனைமுனம் படைப்பன்
 ஒருகற் பம்;மற்றொருகற்பந் தன்னில்,
முயலும் மூவரை ஒருங்குடன் படைப்பன்;
 முன்பி றந்தவர் மற்றிரு வரையும்
செயலி னாற்படைக் கவும்அருள் புரிவன்
 சிவ பிரான், எனின், ஏற்றம் இங் கெவனோ!

அவதார உருத்திரர்கள்:

கற்ப பேதம் பற்றி மூவருள் ஒருவர் மற்றிருவரையும் படைத்ததாக வரும் வரலாறுகளன்றியும் பொதுவாக உருத்திரனை மாயோனுக்கும், பிரமனுக்கும் கீழ்ப் பட்டவனாகக் கூறும் கூற்றுக்களும் புராணங்களில் சில இடங்களில் காணப்படுகின்றன. அவையெல்லாம் குணிருத்திரன் அமிசமாய் மாயோனிடத்திலும், பிரமனிடத்திலும், அவரவர் தொழிலைச் செவ்வனே நடத்துவித்தற் பொருட்டுத் தோன்றிய அவதார உருத்திரர்களது வரலாறு பற்றி வந்த கூற்றுக்களாக உணர்தல் வேண்டும்.'அவதார உருத்திரர்கள் பதினொருவர்' எனவும், 'அவர் நீலலோகிதன் முதலியோர்' எனவும் புராணங்களில் கூறப்படுதல் காணலாம்.

'ஐந்தாம் வேதம்' -எனப் புகழப்படுகின்ற பாரதத்திலும் சில இடங்களில் உருத் திரனை ஏனை இருவர்க்கும் தாழ்வாகக் கூறப்படும் கூற்றுக்களுக்கும் மேற்கூறிய

---

1 பக்கம்-57

வாறே பொருள் கொள்ளப்படும். ஏனெனில் பாரதம் சிவபெருமானது பெருமையைக் கூறும் இதிகாசமாய் இருத்தலின்.

இவ்வாறு 'பாரத தாற்பரிய சங்கிரகம்' என்னும் நூலில் கூறப்பட்டது.

உருத்திரனைச் சில இடங்களில் மாயோனுக்குப்புதல்வனாகவும், சில இடங்களில் பிரமனுக்குப் புதல்வனாகவும் கூறப்படுதலும் மேற்கூறிய அவதார உருத்திரர்களது வரலாறு பற்றியேயாம்.

(குறிப்பு:-இங்ஙனம் யோகிகள் பலவாறாக அமைதி கூறியன எல்லாம் 'புராணங்கள் யாவும் ஒரு காலத்திற்றானே ஒருவனாலே செய்யப்பட்டன' என்னும் மரபு பற்றியேயாம்,

'முதற்காலத்தில் புராணங்கள் ஒரு வகையாய்த் தோன்றிப் பின்னர்க் காலப் போக்கில் அவற்றைத் தொகுத்தும், வகுத்தும், விரித்தும் செய்தோரால் அவரவர் கருத்துப்படி அவை மாறுபட்டிருக்கலாம்' எனக் கூறிப்போதலே நன்று எனத் தோன்றுகின்றது.

அது நிற்க, 'கடவுளது பெருமையைப் புராணங்களை வைத்தே நிலை நாட்டுதல்' என்பது ஒரு காலத்தில் இருந்து வந்தது. பின்னர்த் தத்துவ முறையில் அதனை நிலைநாட்டுதல் தோன்றிற்று. ஆகவே அவ்வகையில் தத்துவ முறையாக அதனைத் துணிதவே தக்கதாகும்.)

பாரதக் கருத்து

பாரதத்துள் பாஞ்சராத்திரிகள் தங்களுக்கு ஆதரவாகக் காட்டுகின்ற ஒரு சுலோகத்தினை யோகிகள் தமிழில் மொழி பெயர்த்துக்காட்டி, அதற்கு அமைதியும் கூறினார். அது வருமாறு:

"அளவில் பேரொளிப் பகவனாம் உருத்திரற் (கு)
அச்சுதன் ஆன்மாவாம்"

என்பது மொழிபெயர்ப்பு. இதனுள் "உருத்திரனுக்கு அச்சுதன் ஆன்மாவாம்" என்றதனால், 'அச்சுதன் (மாயோன்) எல்லாஉயிர்களிலும் உயிர்க்குயிராய் – அந்தரியாமியாய் இருப்பதுபோல உருத்திரனிடத்திலும் அந்தரியாமியாய் இருக்கின்றான் என்பது கூறப்பட்டது. அதனால், உருத்திரன் உயிர் வருக்கத்து உள்ளவனாக, அச்சுதன் (மாயோன்) முதற்கடவுளாய் உள்ளான்'-என்பது கூறப்படுகின்றது என இவ்வாறு பாஞ்சராத்திரிகள் தங்கள் கொள்கையை நிலைநாட்ட முற்படுவர். அதற்கு **யோகிகள் கூறும் மறுப்புரை;**

உருத்திரனை "அளவில் பேரொளிப் பகவன்" எனக் கூறினமையால் அவனே அனைத்துயிரிலும் அந்தரியாமியாய் நிற்றல் பெறப்பட்டது, ஆகவே, "அச்சுதன் ஆன்மாவாம்"- என்றதில், "ஆன்மா" என்றது 'அந்தரியாமி' என்றபடி எனக் கூறுதல்

பொருந்தாது. 'உயிர்க்கு உயிர் போல ஒற்றுமைப்பட்டு நிற்பன்'என்றாதல், 'ஆன்மா' என்பது ஆகுபெயரால், 'உடல்' எனப் பொருள் தரும் என்றாதல் கொள்ளுதலே பொருந்தும் என்பதும்,

இனி, அந்தப் பாரதத்துள் தானே மோட்ச தருமம் கூறிய இடத்தில்,

"ஆதலால் எனக்(கு) ஆன் மாவே
யாம்உருத் திரனை முன்னர்க்
காதலால் அருச்சிக் கின்றேன் யான்"

எனக் கண்ணன் கூறியதில், "ஆன்மா" என்றது "அந்தரியாமி"என்றே பொருள் தரும் ஏனெனில் உருத்திரனை அவன் தன்னால் வழிபடப்படும் முதல்வனாகக் கூறினமை யின் என்பது ஆகும்.

இவ்வாற்றால் யோகிகள் உருத்திரனே மாயோன் முதலிய அனைத்துயிர்களி லும் அந்தரியாமியாய் நிற்கும்' முதற் கடவுள், எனவும், 'மாயோன்' முதலிய, ஏனைக் கடவுளர் பலரும் உயிர் வருக்கத்தினரே' எனவும் நிலைநாட்டிார்.

வேதக் கருத்து

இனிப் பாஞ்சராத்திரிகள் வேதத்துக் கரும காண்டத்துள் ஓர் இடத்தில்,

"விட்டுணு பரமன்; அக்கினி
அவமன்; அவ்விருவர்க்கும்
இடையே எல்லாத் தேவரும்"

எனக் கூறப்பட்டிருப்பது பற்றி 'எல்லாத் தேவரும்போல, உருத்திரனும் விட் ணுவுக்குக் கீழ் நிற்பவனே' -என்பர். அதற்கு யோகிகள் கூறிய மறுப்புரை:

'பரமன்' அவமன்'என்பவற்றிற்கு' மேற்பட்டவன், கீழ்ப்பட்டவன்,என இங்குப் பொருள் கூறினால், அக்கினி எல்லாம் தேவரிலும் கடைப்பட்டவனாவான். அஃது "அக்கினி எல்லாத் தேவரிலும் மேம்பட்டவன்"'எனக்கருதி, மிருதி, புராணம் அனைத் திலும் பல இடங்களில் கூறப்படுவதனோடு முரணும். ஆகவே,'பரமன்,அவமன்' என்ப வற்றிற்கு இங்கு 'முன் உள்ளவன், பின் உள்ளவன்' என்பனவே பொருளாகும். இஃது ஒரு குறிப்பிட்ட வேள்வியால் தேவர்களுக்கு அவிர்ப்பாகம் கொடுக்கும் முறைக்குக் கூறிய விதியாகும். அதனால், இது பற்றிப் பரத்துவ நிச்சயம் செய்தல் கூடாது' - என்பது.

இவற்றிற்கு மேல் யோகிகள் கூறிய ஒரு கருத்து, 'சுருதி, மிருதி, புராணம், இதிகாசம்-என்பவற்றில் வரும் வாக்கியங்களை மேற்காட்டியவாறு ஒன்றிற் கூறப் பட்டதனோடு மற்றொன்றிற் கூறப்பட்டது முரண்படாதவாறு பொருள் கொள்ளு தலே முறையாகும். ஆயினும் பாஞ்சராத்திரிகள் அவ்வாறின்றி மேற்காட்டியவை போல மற்றும் பல இடங்களில் வந்துள்ள வாக்கியங்கட்கு முன்னொடு பின்

முரணவே பொருள் கூறுகின்றனர்; அதனால் அவர் கூற்றுப் பொருந்துவன ஆகாமையை அறிவுடையோர் ஆராய்ந்து உணர்தல் வேண்டும்'-என்பது.

உபநிடதப் பொருள் ஆய்வு

உபநிடத வழியாகப் பாஞ்சராத்திரிகள் தம் கருத்தை நிறுவுவதற்குக் கீழ் வருமாறு நியாயம் கூறுவர்:

'அரசன் உலா வரும் பொழுது அவ்வுலாவில் அமைச்சர் முதலிய தலைமக்கள் மிகச் சிறப்புடன் உடன் செல்வர். அப்பொழுது அவர்களது ஆடை, அணிகலம், ஊர்தி முதலியவற்றால் அவர்களை அரசனின் வேறு பிரித்து அறிய இயலாது. அதனால், 'இக்கூட்டத்துள் யாவன் அரசன்'-என ஆராய்பவர், அனைவரது ஆடை, அணிகலம் முதலியவற்றை நோக்காது, 'வெண்கொற்றக் குடையின் கீழ் மணி முடியணிந்து கொண்டு வருகின்றவன் யாவன்' என்று நோக்கி, அவை பற்றியே 'அரசனாவான் இவன்' எனத் துணிவர். ஏன் எனில், அரசன் அன்பு, ஆர்வம், நன்மதிப்பு முதலிய காரணங்களால் தன்னுடையவற்றோடு ஒத்த ஆடை, அணிகலம், ஊர்தி முதலிய எவற்றைப் பிறர்க்கு அளிப்பினும், மேற்குறித்த வெண்கொற்றக்குடையையும், மணிமுடியையும் எக்காரணம் பற்றியும் பிறர்க்கு வழங்குதல் இல்லை. அதனால் அவையே அரசனை அறிவிக்கும் சிறப்பு அடையாளங்களாதற்கு உரியவாகின்றன. அது போல, தம்மை வழிபட்டவர்க்கு அவர் விரும்பியவற்றை அளித்தல், தீயவரை ஒறுத்தல், நல்லோரைக் காத்தல், பிறர் தம்மை நினைத்த இடத்தில் தோன்றுதல் முதலாகக் கடவுளர்க்கு வேதம் முதலிய நூல்களில் சொல்லப்படுவன பற்றி, 'அவருள் முதற் கடவுளாவார் யார்' என்பது துணியப்படாது. ஏனெனில், அவர் செய்த புண்ணிய மிகுதிப்பாட்டிற்கு ஏற்ப அவையெல்லாம் முதற்கடவுளால் அவர்க்கு வழங்கப்படும் ஆதலின்'

'அவை அங்ஙனமாயினும், உலகத்தின் தோற்றம், நிலை, இறுதி என்பவற்றுக்குக் காரணமாய் நிற்றல் முதற் கடவுட்கன்றிப் பிறர்க்குக் கூடாமையின், 'அவற்றிற்குக் காரணமாய் நிற்பவனாக வேதம் முதலியவற்றில் கூறப்படுபவன் எவனோ அவனே முதற் கடவுள்; பரம்பொருள், பரப்பிரமம்' எனத் துணியப்படுவான்.

'அங்ஙனம் நோக்குமிடத்துச் சுபாலம் முதலிய சில சிறப்பு உபநிடதங்களுள் உலகத்தின் தோற்றம் முதலியவற்றிற்கு நாராயணனே காரணன், எனச் சொல்லப்படுகின்றது. அதனால் பரம்பொருளாவான் நாராயணனே'.

'—சுபாலம் முதலிய சில உபநிடதங்களில் அவ்வாறு கூறப்படினும் வேறு சில உபநிடதங்களில், உலகத்திற்குக் காரணமாவது சத்து என்றும், பிரமம் என்றும் ஆன்மா என்றும் இவ்வாறு பொதுப் பெயராலும் வேறு சில உபநிடதங்களில், உலகத்திற்குக் காரணனாவான் இரணிய கருப்பன் என்றும், சிவன் என்றும், உருத்திரன் என்றும் இவ்வாறு சிறப்புப் பெயராலும் சொல்லப்படுகின்றனவே எனின், சுபாலம் முதலிய உபநிடதங்கள் உலகம் தோன்றும் முறைமையைக் கூறப் புகுந்து அவ்விடத்தில்- நாராயணனே காரணன்-எனக் கூறினமையால் அஃதே உண்மையை நேரே

கூறியதாகும். அதனால்-சத்து, பிரமம், ஆன்மா-என்பன பொதுவாகக் கூறப்பட்டன வாகலின் அப்பெயர்களும் நாராயணனையே குறித்தற்குத் தடையில்லை. இது சாக பசு நியாயம்[1] என்னும் முறைமையால் அமைவது.

இனி- இரணியகருப்பன், சிவன், உருத்திரன்-என்னும் சிறப்புப் பெயர்கள் ஓரோர் காரணம் பற்றி, வந்தன ஆகலானும் அக்காரணங்கள் நாராயணனுக்கும் பொருந்துவனவே ஆகலானும் அவையும் அக்காரணத்தால் நாராயணனையே குறித்து நிற்கும்.

இனி,-இரணிய கருப்பன் முதலியன காரணப் பெயராயினும் அவை காரணப் பெயராய் நில்லாது இடு குறிப் பெயராய்ப் பிற கடவுளருக்கு உரிய ஆயினமையால் அவை நாராயணனைக் குறிக்குமாறு இல்லை-எனின், பிற கடவுளரைக் கூறியது உபசாரமேயாதல் மேற்காட்டியதனால் விளங்குதலின், அவை இடுகுறிப்பெயராய் நிற்பினும் உண்மையில் ஆகுபெயராய் நாராயணனையே குறிக்கத் தடையில்லை அதனாலன்றோ விட்டுணுவின் சகத்திர நாமங்களுள் சிவன் முதலிய பெயர்களும் சொல்லப்படுகின்றன.

'அங்ஙனமாயின், நாராயணன் முதலிய மாயோனது பெயர்களே ஆகுபெயர் களாய்ச் சிவனைக் குறிக்க, சிவனே காரணப் பொருள் எனக் கூறும் உபநிடதங்கட்கு ஏற்பவேசுபாலம் முதலிய உபநிடதங்கட்குப் பொருள் கொள்ளுதலே தக்கது என்றால் வரும்குற்றம் யாது-எனின், மாயோனது பெயர்களுள் பிறவற்றையெல்லாம் காரணப் பெயர் எனக் கொண்டு, அதனால் அக்காரணத்தாலே வேறொரு கடவுளை அவை குறிக்கும் எனக் கொள்ளினும், 'நாராயணன் என்னும் பெயரை அவ்வாறு கொள்ள இயலாது. ஏனெனில், அது காரணப் பெயராகாது, இடுகுறிப் பெயரே ஆதலின்', '-நாராயணன்-என்பதும் காரணப் பெயரன்றோ எனின், அன்று; இடுகுறிப்பெயரே என்பதை விளக்குவோம்:

'-நாராயணன்-என்னும் பெயரைக் காரணப் பெயராகக் கொள்ளின் ''நாரம்-நீர்- அயனம் - இடம். நாராயணன் - நீரை இடமாக உடையவன்'' எனப் பொருள் கூறல் வேண்டும்.'

சொற்களில் எழுத்துக்கள் புணருமிடத்து, 'ரகரத்தின் முன்வரும் நகரம் தனி மொழியிலும் புணர்மொழியிலும் ணகரமாய்த் திரியும். ஆயினும், புணர் மொழியில் வருமொழியில் உள்ள நகரம் ணகரமாய்த் திரிதல் இடுகுறிப்பெயரில் மட்டுமே' என்பது பாணனி இலக்கணம். ஆகவே, 'நாராயணன்' என்பது காரணப் பெயரா யின் அது புணர் மொழியாய், நகரம் - அயநம்என்னும் வருமொழியில் நிற்றலால், காரணப் பெயரில் வருமொழியில் உள்ள நகரம் ணகரமாய்த் திரிதல் பொருந்தா ததாய் முடியும். அதனால், 'நாராயணன்' என்பதை இடுகுறிப் பெயர்-என்னாது- காரணப் பெயர்-என்றல் கூடுவதன்று'.

---

1 இந் நியாயம் பற்றி மேலே காண்க-பக்கம் 20

'-நாராயணன்-என்னும் பெயர் பிற பெயர்கள் போலக் காரணப் பெயராய் நின்று பிறரையும் குறியாது மாயோன் ஒருவனையே குறித்தலாலன்றோ சுபாலம் முதலிய உபநிடதங்கள் உலகத்திற்குக் காரணம் ஆவானைக் கூறுமிடத்தில் பிற பெயர்களால் கூறாது, 'நாராயணன் – என்னும் பெயராலே கூறின'.

என இவ்வாறு அவர் தம் உபநிடத ஆராய்ச்சியை விளக்குவர். இதனை மறுத்துரைக்கும் யோகிகளது உரைக் கருத்துக் கீழ் வருவது:

–'சுபாலம் முதலிய உபநிடதங்களைக் காட்டிலும் சுவேதாச் சுவதரம், அதர்வ சிரசு, அதர்வ சிகை முதலிய உபநிடதங்களே வலியுடையன என்பதும், அதனால் 'சுவேதாச் சுவதரம்' முதலியவற்றிற்கு ஏற்பவே 'சுபாலம்' முதலியவற்றிற்குப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்'-என்பதும் சிறப்புப் பாயிர உரையிலே கூறப்பட்டன.

'சுபாலம் முதலிய உபநிடதங்கள்-உலகத்திற்கு உரிய காரணப் பொருள் இது-என்பதை உணர்த்தப் புகுந்தன அல்ல; உலகம் தோன்றி ஒடுங்கும் முறையையே கூறப்புகுந்தன. இயைபு நோக்கிக் காரணப் பொருள் பற்றியும் அவை சிறிது கூறின'.

'சுவேதாச் சுவதரம்' முதலிய உபநிடதங்கள் அவ்வாறன்றிச் சுபாலம் முதலியவை சிறிதே பொதுவாகக் கூறிய காரணப் பொருளைத் திட்டமாகச் சிறப்பு வகையால் உணர்த்தப் புகுந்து, –காரணமாகிய பிரமம் யாது-என முனிவர்கள் வினாவும் வினாவை முதற்கண் கூறி, அதற்கு விடை கூறுவனவாகவே அமைந்துள்ளன. அதனால் சுபாலம் முதலியவற்றைக் காட்டிலும் சுவேதாச்சுவதரம் முதலியனவே வலியுடையனவாகும்'.

'சுவேதாச்சுவதரம் முழுவதிலும் சிவனது பெருமையே பேசப்படுகின்றது. அங்ஙனம் பேசப்படுவதும் சிவனுக்கே உரிய சிறப்புப் பெயர்கள் வழியாகவே பேசப்படுகின்றது. 'சிவனே காரணப் பொருள்' என்பதும், அதனால் 'அவனே பரப்பிரமம்' என்பதும் தெற்றென விளங்கலின், சுபாலம் முதலிய உபநிடதங்களில் காரணப் பொருளைக் கூறுமிடத்து வந்துள்ள பிரமம் முதலிய பொதுப் பெயர்கள் சாக பசு நியாயத்தாலும், இரணிய கருப்பன், நாராயணன் முதலிய சிறப்புப் பெயர்கள் காரணப் பெயராய், அல்லது ஆகு பெயராயும் பரம சிவனையே உணர்த்துவனவாகும்'.

'-கடவுளர் பெயராக வருவன யாவும் உண்மையில் பரமசிவனுக்கு உரிய பெயர்களே'-என்பது வேதம் முழுவதையும் உற்று நோக்கின் விளங்குவதாகும்.

'-நாராயணன்-என்னும் பெயரை, -காரணப் பெயர்-என்னாது, -இடுகுறிப் பெயர்–எனக் கொள்ளினும் அஃது ஆகுபெயராய்ப் பரமசிவனைக் குறித்தற்குத் தடையில்லை'.

பாஞ்சராத்திரிகள் மேற்காட்டியவாறு கூறும் உபநிடத ஆராய்ச்சியை யோகிகள் இங்ஙனம் மறுத்துள்ளார்.

இனி, -'நாராயணன்-என்னும் பெயரை, -காரணப் பெயர் - என்றல் இலக்கணத்திற்கு ஒவ்வாதது,' என அவர் கூறுவதையும் யோகிகள் பின்வருமாறு மறுக்கின்றார்.

'-நாராயணன்-என்னும் பெயருக்கு -நாரத்தை (நீரை) இடமாகக் கொண்டவன்' எனப் பொருள் கூறுதல் இலக்கணத்திற்கு ஏலாதாயினும்,- நரருடைய தொகுதி-எனப் பொருள் தரும் -நாரம்-என்னும் பெயர் அடியாக -நாராயணன்- என்னும் பெயர் பிறந்தது-என்றல் இலக்கணத்திற்கு ஏற்புடையதே. -அது எவ்வாறு- என்பது கீழ்வருமாறு ஆகும்.

ஏது - 2

மேற்கோளில் "சங்காரத்தின் அல்லது உற்பத்தியில்லை" என்றதை நிறுவுதற்கு அவ்விடத்திலே "ஒடுங்கின சங்காரம்" என்னும் அடைமொழியால் குறிப்பாக ஓர் ஏதுக் கூறப்பட்டது. அஃதாவது, 'எது எங்கே ஒடுங்கிற்று, அஃது அவ்விடத்தினின்றே தோன்றும், உலகம் சங்கார காரணனிடத்தே ஒடுங்கினமையால் அவனிடத்தினின்றே மீளத் தோன்றும்' என்பது. அதனால், 'உள்ளது தோன்ற வேண்டாமையின் இல்லதே தோன்றும்' எனக் கூறும் புத்தர் முதலியோரை, "இல்லதற்குத் தோற்றம் இன்மையின்" எனக் கூறிய வெளிப்படை ஏதுவால் மறுத்து, 'உலகம் ஒடுங்குவது சங்கார காரணனிடத்தன்று; திதி காரணனிடத்தே' என்பது முதலாகக் கூறும் பாஞ்சராத்திரிகள் முதலாயினோரை எடுத்துக்காட்டால் மறுத்து, 'முதற் கடவுள் சங்கார காரணனே' என முதற் கடவுளது உண்மையைச் சிறப்பு வகையால் நிறுவியவிடத்துச் சாங்கியர் சற்காரிய வாதிகளே ஆதலால், 'இல்லது தோன்றாது, உள்ளதே தோன்றும்' என்றதனை உடன்பட்டு, 'உலகம் உள்ளதாய்த் தோன்றி யழியுமிடத்துத் தானே அவ்வாறு செயற்படும்; அதற்கு அவற்றைச் செய்விப்பான் ஒருவன் வேண்டுவதில்லை' என்பர். அதனால் அவரை மறுத்து முதற் கடவுளது உண்மையைப் பொதுவாகவும் நிறுவ வேண்டுதலால், அதனை அவ்வாறு நிறுவுதற்கு இரண்டாவது ஏதுக் கூறுகின்றார்.

ஏது

உள்ளதற்குச் செய்வோர் இன்றிச்
செய்வினை இன்மையின்.

விளக்கம்

"உள்ளது" - என்றது காரியப் பொருளை நோக்கியே ஆகையால், அஃது, 'உள்ளதாய்க் காரியப்படுவது' எனப் பொருள் தந்தது. எனவே, "உள்ளதற்கு" என்றது, 'உள்ளதாய்க் காரியப்படுவதற்கு' என்பது பொருளாயிற்று.

'உள்ளதாய்க் காரியப்படுவதற்கு அக்காரியப்பாடு செய்வோர் இன்றி அமையாது' - என்பது இந்த ஏதுவால் கூறப்பட்டது. ஆகவே,

"உலகம் செய்வோனை உடையது

(மேற்கோள்)

உள்ளதாய்க் காரியப்படுதலின்

(ஏது)

எது எது உள்ளதாய்க் காரியப்படும்,
அது அது செய்வோனை உடையது,
குடம், ஆடை முதலியன போல"

(எடுத்துக்காட்டு)

என அனுமானங் கூறி, உலகத்திற்குச் செய்வோன் ஒருவன் உண்டு' என்று இதனால் முதற் கடவுளது உண்மை பொதுவகையால் நிறுவப்பட்டதாம்.

முன்னர்ப் பொதுவகையால் நிறுவிப் பின்னரே சிறப்பு வகையால் நிறுவுதல் முறையாயினும் அதிகரணங்கள் பெருகிப் போகாது சுருங்கி வருதற் பொருட்டு இங்ஙனம் நிறுவினார். 'இந்த அதிகரணம் உண்மையில் மூன்று அதிகரணங்களை உள்ளடக்கியிருப்பது' என்பதை யோகிகள் நன்கு தெளிவுபடுத்தியுள்ளார். சிற்றுரையில் மூன்று அதிகரணங்களையும் தெளிவாக வேறு வேறாகப் பிரித்தே காட்டினார். அங்ஙனம் நாட்டியது வருமாறு: -

1) " - இனி உலகம் உள்ளது-என்றது,
இல்லதற்குத் தோற்றம் இன்மையின்"
(உலகம் தோற்றம் உடைமையின் உள்ளதேயாம்.)

(ஏது)

2) "இனி - உலகம் செய்வோனை யுடைத்து - என்றது,

(மேற்கோள்)

உள்ளத்திற்குச் செய்வோர் இன்றிச் செய்வினை
இன்மையின்" (ஏது)

(இவற்றால் முத்தொழில் உடைமை பற்றி, 'உலகம் உள்பொருள்' என்பதும், உள்ளதாய், முத்தொழிற்படுதல் பற்றி, 'உலகம் செய்வோனை உடையது' என்பதும் விளங்கும் எனக் கூறப்பட்டமை அறிதற்பாலது.)

3) "இனி - ஒடுங்கின சங்காரத்தின் அல்லது
உற்பத்தி யில்லை - என்றது,

(மேற்கோள்)

ஆண்டு ஒடுங்குதலின்" (ஏது)

(இந்த ஏது "ஒடுங்கின" - என்னும் அடைமொழியால் குறிப்பினால் உணர்த்தப்பட்டது. எனவே, இதுவும் உடம்பொடு புணர்த்தலாம்.)

இங்ஙனம் இந்த அதிகரணத்தில் மூன்று அதிகரணங்கள் உள்ளடங்கியிருத்தல் அறியத்தக்கது.

இந்த மூன்று அதிகரணப் பொருளையும் நிறுவும் முறையிலே மேற் காட்டிய ''இலயித்த தன்னில்''-என்னும் எடுத்துக்காட்டு வெண்பா இரண்டு கூறாகப் பிரித்து உரை செய்யப்பட்டமையை மேலே கண்டோம்.

எடுத்துக்காட்டு - 2 இன் பிற்பகுதிப் பாடியம்

முன்னுரை

தடை - 1

முன் ஏதுவில், 'எது எங்கே ஒடுங்கிற்று, அஃது அங்கு நின்றே தோன்றும்'' என்னும் முறை பற்றி, 'உலகம்' சங்கார காரணனிடத்தே ஒடுங்குதலால் பின் அஃது அவனிடத்திலிருந்தே தோன்றும்' எனக் கூறியதில், சற்காரிய முறைப்படி காரியங்கள் ஒடுங்கும் காலத்தில் தம் தம் முதற் காரணத்திலே ஒடுங்கிப் பின் அதனிடத்திலிருந்தே தோன்றுவதாகும். சித்தாந்த சைவத்தில், 'சங்கார காரணன் முற்றிலும் நிமித்த காரணனாதலன்றி, ஒருவாற்றாலும் முதற்காரணன் ஆதல் இல்லை' எனக் கூறப்படுகின்றது. அவ்வாறானபொழுது உலகமாகிய காரியம் சங்காரகாரணனிடத்திலே ஒடுங்கி, அவனிடத்திலிருந்தே தோன்றுதல் எங்ஙனம்'-எனக்கடவுள் உண்மை தொள்ளதவர்களாகிய சாங்கியர் தடை நிகழ்த்துவர்.

(குறிப்பு:- ஒரு காரியத்திற்கு இன்றியமையாது வேண்டப்படும் காரணங்கள் மூன்று அவை முதற் காரணம், துணைக் காரணம், நிமித்த காரணம் என்பன. காரியப் பொருளாய்ப் பரிணமிப்பதே முதற்காரணம். அஃது அவ்வாறு பரிணமித்தற்குத்துணையாய் நின்று, பரிணமித்தபின் நீங்குவது துணைக் காரணம்' செய்வோன், அல்லது கருத்தா நிமித்த காரணம்.

குடமாகிய காரியத்திற்கு மண் முதற் காரணம்; வனைதற் கருவியாகிய தண்டம், சக்கரம் முதலியவை துணைக் காரணம்; வனைபவனாகிய குலாலன் நிமித்த காரணம்.

இவ்வாறே உலகமாகிய காரியத்திற்கு மாயை முதற் காரணம்; இறைவனது சத்தி துணைக் காரணம்; இறைவன் நிமித்த காரணம்.

இவ்வாறு சைவ சித்தாந்தம் கொள்கின்றது.

''காரிய காரணங்கள் முதல் துணை நிமித்தம் கண்டாம்;
பாரில்மண் திரிகை பண்ணுமவன் முதல் துணை நிமித்தம்;
தேரில்மண் மாயை யாகத்திரிகைதன் சத்தியாக
ஆரியன் குலால னாய்நின் றாக்குவன் அகில மெல்லாம்''[1]

தடை - 2:

மேற் கூறியதன்றி, மற்றொரு தடைமையும் அவர் (சாங்கியர்) நிகழ்த்துவர். அஃதாவது,

---

1 சிவஞான சித்தியார் - சூத்திரம் 1 - 18

'-உலகிற்கு முதற் காரணமாகிய மாயை சடம்
ஆதலின் அது தானே காரியப் படமாட்டாது.
அதனால், அதனைக் காரியமாகச் செய்விப்போன்
ஒருவன் வேண்டும் - எனச் சிலர் கூறுவாராயின்,

அவர் அவ்வாறு - சடத்திற்குச் செயல் இல்லை-என்றல் பொருந்தாது. ஏனெனில், பால் சடமாயினும் அது பசுவினிடம் மேலும் மேலும் சுரந்து கன்றினை வளர்க்கின்றது. காந்தக் கல் இரும்பை வலித்து ஈர்க்கின்றது. அதுபோல மாயையும் தானே தன்னிடத்தினின்றும் உலகத்தைத் தோற்றுவிக்கும்' என்பது.

தடை - 3

இதற்கு மேலும் ஒன்று அவர் கூறுவர். அஃதாவது,

'குடம் முதலிய காரியப் பொருள்களைக் கண்டவிடத்து - இவற்றைச் செய்தோர் சிலர் இருத்தல் வேண்டும் - எனத் துணிதல் போல, உலகமாகிய காரியப் பொருளைக் காண்கின்றபொழுது, -இதனைப் படைத்தோன் ஒருவன் இருத்தல் வேண்டும் - என அனுமித்து உணரப்படும் என்பர் சிலர். அனுமானம் இவ்விடத்தில் உண்டாகாது. ஏனெனில், குடம் முதலியவற்றைச் சில இடங்களில் சிலர் செய்யக் கண்ட பின்பே, அங்ஙனம் செய்வோரைக் காணாத இடத்திலும் அவரால் செய்யப் பட்ட குடம் முதலியவற்றைக் கண்டபொழுது,-இவற்றைச் செய்தவர் உளர்-என்பது உணரப்படுகின்றது. உலகத்தைக் கண்டு-அதனைச் செய்தவன் உளன்-எனத் துணிதற்கு, முன்பு ஓர் உலகத்தை ஒருவன் செய்யக்கண்டிருத்தல் வேண்டும். அஃது இல்லாமையால், இங்கு அனுமானம் நிகழ்தற்கே வழியில்லை' என்பது.

தடை - 4

அவர் நிகழ்த்தும் மற்றும் ஒரு தடை,

'-உலகத்தைக் கடவுள் படைத்தான்-எனின், எல்லாரையும் ஒருங்கே நன்முறையில் வாழப் படையாது, சிலரை நன்முறையில் வாழவும், சிலரைத் தீய முறையில் வாழவும் படைக்க வேண்டுவதில்லை. மற்றும் உயிர்களைப் பறவை, விலங்கு, ஊர்வன, நீர் வாழ்வன என்று இவ்வாறு பல்வேறாகப் படையாது, எல்லா உயிர்களையும் மக்களாகவே படைப்பான்'.

'-இவற்றுக்கெல்லாம் காரணம் அவ்வவ் வுயிர் செய்த வினை-எனின், தான் வேண்டியவாறே படையாது வினையின் வழிநின்று படைப்பவன் தலைவனாக மாட்டான். வினையே தலைமை யுடையதாகும்' - என்பது.

இவற்றிற்கெல்லாம் மற்றோர் எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

எடுத்துக்காட்டு

வித்துண்டா மூலம் முளைத்தவா தாரகமாம்
அத்தன்தாள் நிற்றல் அவர் வினையால்-வித்தகமாம்
வேட்டுவனாம் அப்புழுப்போல் வேண்டுருவைத் தான் கொடுத்துக்
கூட்டானே மண்போற் குளிர்ந்து.

விளக்க உரை

இதனுள் "போல்" என்பதை அசையாக விடுத்து, "மண் குளிர்ந்து" என்பதை முதலிற் கூட்டிப் பொருள் கொள்கின்றார் யோகிகள். இன்னும், 'குளிர்ந்த வழி' என்பது, 'குளிர்ந்து' எனத் திரிந்தது-என்றும் கூறுகின்றார். எனவே,

'மண் குளிர்ந்தவழி (அதன்கண்) வித்து உளதாக, அவ்வித்தினின்றும் முளை தோன்றியவாறு போல' -என்பது இவ்வெண்பாவின் ஒரு பகுதியின் பொருளாகின்றது. இஃது உவமானம்.

மண்-நிலம். மூலம்-வித்து. 'அவ்வித்தினின்றும்' எனச் சுட்டு வருவிக்கப்படுகின்றது.

மேற்கூறிய உவமைக்கு, "தாரகமாம் அத்தன் தாள் நிற்றல் வித்தகமாம்"-என்பது உவமேயம்.

தாரகம்-நிலைக் களம். இறைவனது சத்தியை அவனது தாள் (திருவடி) எனக் கூறுதல் மரபு.

உவமேயத்தில், "அத்தன் தாள்" என்பதற்குக் கொடுக்கப்பட்ட "தாரகமாம்"-என்னும் அடைமொழியை, உவமானத்தில் உள்ள "மண்" என்பதற்கும் சேர்த்து, 'தாரகமாம் மண்' என்றும், உவமானத்தில் "குளிர்ந்த வழி" என வந்த வினையை உவமேயத்தில் உள்ள "அத்தன் தாள்" என்பதற்கும் சேர்த்து, 'அத்தன் தாள் குளிர்ந்த வழி' என்றும் பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்-என்கிறார்.

"தாள்" என்றது சத்தியை ஆதலில், "குளிர்ந்த வழி" என்பதற்கு, 'சங்கற்பித்த வழி' என்பதே பொருளாகும். சங்கற்பித்தல் - நினைத்தல்.

வித்தகம் – சதுரப்பாடு; திறல்.

"வித்தகம் ஆம்"-என்னும் பயனிலைக்கு, 'மாயை' என்பது தோன்றா எழுவாயாய் நிற்றலின், அதனை வருவித்துக் கொள்ளல் வேண்டும்.

முன்னை வெண்பாவில் மாயை பற்றிக் கூறப்பட்டமையால், அஃது இங்கு வந்து இயையும்.

இங்ஙனம் ஆதலின் இவ்வெண்பாவின் பிற்பகுதியால் கூறப்பட்ட பொருள்,

'விதைக்கு ஆதாரமாகிய நிலம் குளிர்ச்சி யடைந்த பொழுது
அதன்கண் விதை உள்ளதாக, அதனி
னின்றும் முளை தோன்றியவாறுபோல,
மாயைக்கு ஆதாரமாகிய சிவசத்தி
சங்கற்பித்த பொழுது, அதன்கண்
மாயை உள்ளதாக, அதனினின்றும்
உலகம் தோன்றுவதாம்'

என்பது. 'மாயை வித்தகமாம்'-என்றது, மாயை தனக்கு ஆதாரமாய் உள்ள சிவ சத்தியின்கண் நின்று அச்சக்தி சங்கற்பித்த வழியே உலகத்தைத் தோற்றுவிக்கும் திறல் உடையதாம்' என்றபடி. எனவே, 'மாயை தானே தனி நின்று உலகத்தைத் தோற்றுவிக்கமாட்டாது' என்பதாயிற்று.

இது, 'விதை நிலத்தின்கண் நின்று அது குளிர்ச்சியடைந்த பொழுதல்லது தனியே நின்று முளையைத் தோற்றுவிக்க மாட்டாதது போல' எனக் கூறுவதற்கே உவமை காட்டப்பட்டது. எனவே, உலகம் முளை போல்வதும், மாயை விதை போல் வதும், சிவ சத்தி நிலம் போல்வதும் ஆதல் விளங்கும்.

"இடத்து நிகழ் பொருளின் செயலை இடத்தின்மேல் ஏற்றிக் கூறுதல் வழக்கு என்பது, கிழங்கினின்றும் தோன்றுகின்ற தாமரையைச் சேற்றினின்றும் தோன்றுவ தாகக் கூறுகின்ற வழக்கிலிருந்து உணரலாம். தாமரைக்கு, 'பங்கசம்' என்பது ஒரு பெயர். பங்கம் – சேறு. சம் – பிறப்பது. பங்கசம்-சேற்றினின்றும் பிறப்பது.

(இது வடமொழி, 'சேற்றிற் பிறந்த செந்தாமரை,' எனத் தமிழிலும் வழங் கும். இன்னும் 'இக்கிணறு ஊறும் (சுரக்கும்); அக்கிணறு ஊறாது (சுரக்காது) என்பன போன்ற வழக்குக்களையும் காணலாம்.)

இதனால், 'இடத்து நிகழ்பொருளாகிய மாயையில் ஒடுங்கித் தோன்றும் உல கத்தை, அதற்கு இடமாகிய சிவ சத்தியிடத்தில் ஒடுங்கித் தோன்றுவதாகக் கூறுதல் அமைவதே' என்பது விளக்கப்பட்டது.

சத்திக்கும், சிவனுக்கும் வேற்றுமை யின்மையால், 'உலகம் சிவனிடத்தில் ஒடுங் கித் தோன்றும்' எனக் கூறுவதும் பொருந்துவதே.

இங்ஙனம் கூறியவாற்றால்,

'சித்தாந்தத்தில் கடவுளை நிமித்த காரணனாகக் கொள்வதல்லது, முதற் காரணனாகக் கொள்ளாமையால் –உலகம் சங்கார காரணனிடத்தே ஒடுங்கி, அவ னிடத்தினின்றே தோன்றும்-எனக் கூறுதல் சித்தாந்தத்திற்கும், அதிற் கொள்ளப் படும் சற்காரிய வாதத்திற்கும் ஏலாது' -என மேல் பாஞ்சராத்திரிகளும், சாங்கியரும் நிகழ்த்துவனவாகக் கூறப்பட்ட தடைக்கு விடை கூறப்பட்டதாம்.

இடம் 'ஆதாரம்' என்றும், இடத்து நிகழ் பொருள் 'ஆதேயம்' என்றும் வட மொழியில் சொல்லப்படும்.

சிவ சத்தியும் மாயையும் முறையே வியாபகமும், வியாப்பியமும் ஆதலால் அவை முறையே ஆதாரமும், ஆதேயமும் ஆகின்றன.

'தூலம், சூக்குமம்'-என்பவற்றுள் தூலமாய் உள்ளது வியாப்பியமாயும், சூக்குமமாய் உள்ளது வியாபகமாயும் இருக்கும்.

'பதி, பசு, பாசம்' - என்னும் முப்பொருள்களுள், பாசம் தூலம்; பசு சூக்குமம்; பதி அதிசூக்குமம். அதனால் பாசம் பசுவில் வியாத்தி; பசு பதியில் வியாப்பியம்; பதி வியாபகம்.

இந்த வியாபக வியாப்பிய வியாத்தித் தொடர்பினாலே பதியே (இறைவனே) ஏனை எல்லாப் பொருட்கும் தாரகம் (நிலைக் களம்) ஆகின்றான். அது பற்றி ஆதேயத்தின் (நிலைக்களத்தில் நிற்கும் பொருள்களின்) செயலை ஒற்றுமை பற்றி ஆதாரத்தின்மேல் வைத்து வழங்குதலும் வழக்கமாய் உள்ளது.

"உயிரவை ஒடுங்கிப் பின்னர்
உதிப்பதென் அரன்பால்"

"உலகவன் உருவில் தோன்றி ஒடுங்கிடும்"[1]

என இதன் வழிநூலிலும், "சிவனது இன்ன இன்ன உறுப்புக்களிலிருந்து இன்ன இன்ன பொருள்கள் தோன்றின" என்று, 'வாதுளம்' என்னும் சிவாகமத்திலும் கூறப்படுதலும் மேற்கூறியவாற்றாலேயாகும்.

(வாதுளாகமத்திற் கூறியவாறு புராணங்கள் சிலவற்றிலும் கூறப்படுகின்றன.)

வாதுளாகமத்தில் மேற் காட்டியவாறு கூறப்படுதல் பற்றிச் **சிவாத்துவித சைவர்,** "நிமித்த காரணனாகிய சிவனே மாயையோடு கூடி உலகிற்கு முதற் காரணமாயும் நிற்பன்" என்பர். அது சொல்லளவினது ஆதல் அன்றிப் பொருளுடையதாகாமை **இரண்டாம் சூத்திரத்து இரண்டாம் அதிகரணத்துள்** விளக்கப்படும்.

(நிலத்தினின்றும் முளை தோன்றுதல் அதன்கண் வித்து உளதாயபொழுதல்லது கூடாது என்பதை விளக்குதற்கு "வித்துண்டா மூலம் முளைத்தவா" - எனச் சற்காரிய வாதத்தை நினைவுபடுத்தி, அதனாலே, 'இறைவனிடத்தினின்று உலகம் தோன்றுதல் அவனிடத்தில் மாயை உளதாய பொழுதல்லது கூடாது' என்பதை வலியுறுத்தினமையால், 'மாயை இறைவனுக்கு வேறாய், அவனை ஆதாரமாகக் கொண்டு அவனிடத்தே யிருப்பதொரு தனிப் பொருள்' என்பது பெறப்பட்டது.

படவே, 'பிரமமே உலகமாய்ப் பரிணமிக்கும்' எனக் கூறுகின்ற **பாற்கரிய வாதிகள்** கூற்றும், (**சிவாத்துவித சைவர், பாஞ்சராத்திரிகள்** என்னும் இவர்கள் கூற்றுக்

---

1 சிவஞான சித்தியார் சூத்திரம். 1.32,48

களும்) 'மாயை-இன்னது-எனச் சொல்ல வாராத அநிர்வசனப் பொருள்' எனக் கூறும் **மாயா வாதிகள்** கூற்றும் மறுக்கப்பட்டமை விளங்கும்.

இவ்வாறு இவ்வெண்பாவின் முதற் பகுதியால், மேற்காட்டப்பட்ட தடைகளுள் முதலாவதாகிய,

'முதற் காரணமாகிய மாயையில் ஒடுங்குவதாகிய
உலகத்தை நிமித்த காரணனாகிய
இறைவனிடத்தில் ஒடுங்குவதாகக்
கூறுதல் பொருந்தாது'

என்னும் தடைக்கு விடை கூறப்பட்டது.

இனி, இயைபு பற்றி, நான்காவதாகிய,
'தான் விரும்பியபடி படைக்க
மாட்டாது வினைவழியே நின்று
படைப்பவன் தலைவனாக மாட்டான்;
அத்தகைய வினை உளதாயின்
அதுவே உலகிற்குத் தலைமையாகும்;
இறைவன் வேண்டா'

என்னும் தடைக்கு இதன் பிற்பகுதியால் விடை கூறுகின்றார்.

''வேட்டுவனாம் அப்புழுப்போல்'' என்பதில் குவ்வுருபு விரித்து 'வேட்டுவன் ஆம் அப்புழுவிற்குப் போல்' எனப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டும். அங்ஙனம் கொள்ளவே,

'புழுவிற்குப் போல் வேண்டு உருவைத் தான் கொடுத்துக்கூட்டானே' -என்றதனால், 'தன் தாயைப் போலத் தானும் வேட்டுவன் ஆக விரும்பும் புழுவிற்கு அஃது அவ்வுருவத்தை அடைதற்கு அதுகாறும் அதன்தாய் உதவி செய்தல் போல, இறைவனும் அவ்வவ்வுயிர் அடைய விரும்பும் உருவத்தைப் படைத்துக் கொடுத்து, அது வழியாக அவற்றது வினையின் பயனைக் கூட்டுவிக்க மாட்டானோ' (கூட்டுவிக்கவே செய்வான்) என்பது பெறப்பட்டது.

வேட்டுவன்-'குளவி'- என்னும் வண்டு. இது பிறக்கும் பொழுது புழுவாய்ப் பிறந்து, பின்பே வேட்டுவனாக வளர்ச்சியடையும். அது பற்றியே ''வேட்டுவனாம் அப்புழு'' என்றார்.

உயிர்கட்கு அவற்றது கன்மத்துக்கு ஈடாகவே விருப்பம் நிகழும். அவ்விருப்பத்தின்படியே இறைவன் அவற்றிற்கு உடம்பைக் கொடுத்து, அதுவழியாக அந்தக்கன்மத்தை நுகரச் செய்வான்.

''வேண்டுவார் வேண்டுவதே ஈவான் கண்டாய்[1]-என்னும் அப்பர் திருமொழி இதனையும் குறிப்பதாகும்.

---

1 திருமுறை-6

'வேண்டுவார் வேண்டியவற்றை வேண்டியவாறே கொடுத்தல் சுதந்திரத்துவத்தையும், கருணையையுமே காட்டுமல்லது, அடிமைத் தன்மையைக் காட்டுமாறில்லை. அதனால், வினைவழியே படைத்தல் பற்றி இறைவன் முதன்மையின்றி வினை வழி நிற்பவன் ஆகான்' என்றபடி.

இன்னும் இதன் விளக்கங்கள் பலவும் இரண்டாம் சூத்திரம் இரண்டாம் அதிகரணத்துள் காணப்படும்.

இனி, 'வினை உளதாயின் அதுவே தலைமையாகற்பாலது; இறைவன் வேண்டா'- என்னும் தடைக்கு,

'வினையும் சடம் ஆகையால், அது முதல்வன் ஆமாறு இல்லை'-என்றும்,

'-சடத்திற்குச் செயல் இல்லை-என்றல் பொருந்தாது'- என்னும் தடைக்கு, அங்ஙனம் தடை நிகழ்த்துவார் காட்டும் எடுத்துக்காட்டுகளுள்,

'பால் சுரந்து பெருகுகின்றது' என்பதனை, 'பாலுக்குத் தானே சுரக்கும் ஆற்றல் உளதாயின் உயிரற்ற பசுவின் உடம்பிலும் பால் சுரத்தல் வேண்டும். அவ்வாறில்லாமையால் பால் சுரக்கும் செயலுக்கு உயிரே நிமித்த காரணமாகும்'-என்றும்,

'காந்தம் இரும்பினை ஈர்க்கின்றது' -என்பதனை, 'அஃது ஒருவன்-காந்தம், இரும்பு-ஆகிய இரண்டினையும் குறிப்பிட்ட ஓர் அளவு எல்லையில் சேர வைத்த பொழுதே நிகழ்லதால், அதுவும் அறிவுடைய ஒருவன் இன்றி நிகழாது'-என்றும் யோகிகள் தாமே மறுப்புக் கூறினார்.

இதனால் 'சடமாகிய மாயை தானே உலகத்தைத் தோற்றுவிக்கும்' என்னும் சாங்கியர் கூற்றாகிய இரண்டாவது தடைக்கும் விடை அமைந்தது.

இனி, 'வினையே முதல்வன் ஆகற்பாலது' என்னும் தடைக்கு விடை கூற எடுத்துக்கொண்ட இயைபு பற்றி, 'வினை சடம் ஆதலின் அது கூடாதாயினும், வினையைச் செய்வதாகிய உயிர் சேதனம் (அறிவுடையது) ஆதலின் அது முதல்வன் ஆகலாம்' என்னும் தடைக்கு, 'உயிர்கள் அறிவுடையன ஆயினும் அவ்வறிவு ஆணவ மலத்தால்டுக்கப்பட்டிரு தத்தலின், உயிர்களும் முதல்வனாதல் இயலாது' – என்றும்,

'அங்ஙனமாயின் ஆணவ மலம் நீங்கி முத்திபெற்ற உர்யிகள் முதல்வன் ஆதற்குத் தடையில்லை' என்னும் தடைக்கு, 'முதற்கண் ஆணவ மலத்திற் கட்டுண்டிருந்த உயிர்கள் அதனினின்றும் நீங்கியது, ஒரு காலத்தும் அந்த மலத்தாற் கட்டுண்ணாத இறைவனாலேயாகலின், ஒரு காலத்திலும் ஆணவ மலத்திற்கு உட்படாதவனே என்றும் முதல்வனாதற்கு உரியன்' – என்றும் மறுப்புக் கூறினார்.

மேற்காட்டிய நான்கு தடைகளுள் எஞ்சியுள்ள மூன்றாவது தடைக்கு அடுத்த எடுத்துக்காட்டுப் பாடியத்துள் விடை கூறுவார்.

இலக்கணக் குறிப்பு

''கூட்டானே''-என்பதில் ஏகாரம் எதிர் மறைப் பொருளில் வந்தது.

(குறிப்பு: - 'ஏகாரம் எதிர்மறைப் பொருளில் வரும்' என்று இலக்கண நூல்களில் சொல்லப்படவில்லை. ஆயினும் அஃது எதிர்மறைப் பொருளில் வருகின்றது. அதனை வினாப் பொருட்டாக்கி, 'வினா எதிர்மறுத்தற்கண் வந்தது' எனக்கூறலாம். போலும்)

பாட வேற்றுமை

''கூட்டரனே''.-எனச் சிலர் பாடம் கொள்வர்.[1] 'அரன்' - என இங்குக் குறிக்க வேண்டுவது இல்லை. மேலும் அதற்கு முடிவு நன்கு பெறப்படவில்லை.

எடுத்துக்காட்டு-3-இன் பாடியம்

முன்னுரை

'குடத்திற்குக் குயவன் போல உலகிற்கு இறைவன் நிமித்த காரணன்' - எனக் கூறப்படும் உவமை பற்றி, 'இறைவன் உலகிற்கு நிமித்த காரணமாய் நிற்பானாயின் அவனும் குயவன் முதலிய நிமித்த காரணர் போல வினைக்கு ஏற்ற உடம்பைப் பெற்று, அவ்வினையின் பயனை நுகர்பவனாய், அந்நுகர்ச்சியால் வரும் விகாரங்களை எய்திக் கட்டுடையனாவன்'- எனச் சாங்கியர் முதலியோர் நிகழ்த்தும் தடைக்கு மற்றோர் எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

நோக்காதே நோக்கி நொடித்தன்றே காலத்தின்
தாக்காது நின்றுளத்திற் கண்டிறைவன் - ஆக்காதே
கண்ட நனவுணர்வில் கண்ட கனவுணரக்
கண்டவனின் இற்றின்றாம் கட்டு.

விளக்க உரை

இவ்வெண்பாவினை யோகிகள் பெரிதும் மொழி மாற்றிக் கொண்டு கூட்டுகின்றார். அது வருமாறு:-

'இறைவன், அன்றே,காலத்தின் தாக்காதே நின்று, ஆக்காதே கண்டு, (நோக்காது) நோக்கி, நொடியாது நொடித்துக் கட்டு இன்று ஆதல், உளத்தில் கண்ட நனவுணர்வில், கண்ட கனவு உரைக்கண்டவனில் இற்று'.

இங்கு, நோக்குதல் - காத்தல். நொடித்தல் - அழித்தல். அது ''நொடித்தான்[2] மலை'' என்னும் சுந்தரர் திருமொழியாலும் விளங்கும்.

---

1 பாண்டிப் பெருமாள்

2 திருமுறை 7-100

"ஆக்காது, நோக்காது" – என வந்தமையால், அவற்றிற்கு இயைய, 'நொடியாது' – என்பதும் வருவிக்கப்பட்டது.

"கண்டு" – என்றது, 'படைத்து' என்றபடி. எனவே, "ஆக்காது கண்டு" என்றது 'படையாமற் படைத்து' என்றதாயிற்று. இவ்வாறே, நோக்காது நோக்குதல் காவாமற் காத்தலும், நொடியாது நொடித்தல், அழிக்காமல் அழித்தலும் ஆம். இவற்றால் சொல்லியது, – 'படைத்தல்' காத்தல், அழித்தல்-என்னும் தொழில்களை இறைவன் செய்யாமற் செய்கின்றான்' என்பது.

செய்யாமற் செய்தலாவது, கரணத்தால் (கருவிகளைக் கொண்டு) செய்யாமல், சங்கற்ப மாத்திரையால் (நினைவு ஒன்றினாலே) செய்தலாம்.

'இங்ஙனம் செய்தலால்' குயவன் முதலிய நிமித்த காரணர்போல இறைவன் கட்டுறுவான் அல்லன்' என்பதை "இன்றாம் கட்டு"-என்பதனால் கூறினார்.

'காரியத்திற்கு நிமித்த காரணர் ஆவார் இருவகையினர். ஒரு வகையினர் கரணத்தாற் செய்பவர்; மற்றொரு வகையினன் சங்கற்ப மாத்திரையாற் செய்பவன் என்றாலும் சங்கற்ப மாத்திரையால் செய்யும் நிமித்த காரணன் இறைவன் ஒருவனே; ஏனையோர் எல்லாம் கரணத்தாற் செய்பவர்களே.

'கரணத்தாற் செப்பவர்களே பல விகாரங்களை எய்திக் கட்டுறுவர்; அவ்வாறு கரணத்தாற் செய்யாது, சங்கற்ப மாத்திரையானே செய்தலின், இறைவன் விகாரம் எய்துதலும், கட்டுறுதலும் இலன்'-என்பதாம்.

'கரணமாவது' கருவி. அஃது ஒன்றாகாது பலவாதலே இயல்பு.

'கருவி' -என்னும் சொல்லுக்கு, 'தொகுதி' என்பதே பொருள்–என்றார் தொல்காப்பியர்[1].

ஆகவே, அவை கால வேற்றுமை இட வேற்றுமை காரணமாக ஒன்று கூடுதல் கூடாமை, இணக்கமாய்ச் செயல் புரிதல், புரியாமை, கேடுறாமை, உறுதல் முதலியவற்றால் அவற்றைக் கொண்டு செய்பவன் மகிழ்ச்சி, வாட்டம், இன்பம், துன்பம் முதலிய விகாரங்களை எய்தல் தவிர்க்க முடியாததாகும்.

இன்னும் உடல் உறுப்புக்களின் நலம் தீங்குகளாலும் அவன் விகாரம் எய்துவன்.

சங்கற்ப மாத்திரையாற் செய்தலாவது, "இஃது இவ்வா றாகுக"- என நினைத்த அளவிலே அஃது அவ்வாறாகச் செய்தல். அதனால், அவ்வாறு செய்பவனாகிய இறைவன் விகாரம் எய்துதற்குக் காரணம் இல்லை.

---

1 'தொல் உயிரியல் – கருவி தொகுதி'

இனி உயிர்கள் யாவும் 'அனாதிபெத்தர்கள்' ஆகையால், உயிரினத்தவராகிய ஏனை நிமித்த காரணர் யாவரும் வினையாற் கட்டுண்பர். இறைவன் **'அனாதி முத்தன்'** ஆகையால் அவன் கட்டுறுதற்குக் காரணம் இல்லை.

இறைவன், தொழில் பல செய்தும் அவற்றால் தாக்குண்ணாது நிற்றற்கு, 'காலத்தின்'' எனக் கால தத்துவத்தை உவமை கூறினார்.

காலம் ஒன்றாயினும் இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு என மூன்றாகிச் செயல் செய்கின்றது. ஆயினும் அஃது அச் செயல்களால் தாக்குறுதல் இல்லை.

இனி அச்செயல்களால் இறைவன் கட்டுறாதுநிற்றற்கு இரண்டு உவமைகளைக் கூறினார். அவை வருமாறு:-

உளத்தின் - (கற்றவனது) உள்ளம் போல. கல்வியை நிரம்பக் கற்றவன் மிகப் பலவான சொற்களையும், அவற்றின் பொருளையும் உணர்ந்திருப்பினும் அவனது உள்ளம் அவற்றால் கட்டுறுதல் இல்லை. இதற்கு,

''கற்ற நூற் பொருளும் சொல்லும்
கருத்தினில் அடங்கித் தோன்றும்
பெற்றியும்''[1]

என இதன் வழிநூலிற் கூறப்பட்டதை **யோகிகள்** தமது சிற்றுரையில் குறிப்பாகக் காட்டியுள்ளார்.

2) **கண்ட கனவை, கண்ட நனவு உணர்வில் உணரக் கண்டவனின்**-தான் கனவு நிலையில் கண்ட கனவுகளைப் பின்பு நனவு உணர்வில் மீள உணர்ந்தவன் அக்கனவுக் காட்சியால் கட்டுற்று நிற்றல் இல்லை.

இலக்கணக்குறிப்பு

'நொடித்தலால்' என்பது 'நொடித்து' எனத் திரிந்து நின்று, 'நொடித்தலால் இன்று' எனப் பொருள் தந்தது. ''இன்று ஆம் கட்டு'' என்பது ''அருங்கேடன்''[2] என்றதுபோல் நின்று, 'கட்டு இலன்' எனப் பொருள் தந்தது.

இறைவனாகிய நிமித்த காரணனின் நின்று குயவன் முதலிய நிமித்த காரணர் வேறுபட்டவராயினும் அவர்களை இறைவனுக்கு உவமையாகக் கூறியது, 'நிமித்த காரணர்' என்னும் பொதுமை பற்றியேயாம். ஆகவே, அவ்வுவமை ஒரு புடை உவமையே யாதலின், அது பற்றி 'இறைவனும் குயவன் முதலியவரோடு முற்றிலும் ஒத்தவன் எனக் கொள்ளலாகாது' என்பதாம்.

---

1 சிவஞான சித்தியார் – சூ - 1.31 2 திருக்குறள் – 210

இவ்வாறு, உவமை பற்றி எழும் தடைக்கு இவ்வெண்பாவால் விடை கூறப் பட்டது.

இதனுள் (1) **'இறைவன் நிருவிகாரி'** (எவ்வாற்றானும், யாதொரு மாற்றமும் எய்தாதவன்) என்பதும்,

(2) **'எந்தச் செயலையும் அவன் சங்கற்ப மாத்திரையாற் செய்தலல்லது, நம்மைப் போலக் கரணத்தாற் செய்பவன் அல்லன்'** என்பதும் கூறப்பட்டமை கருத்திற் கொள் ளத் தக்கது.

தொடர்ந்து ஒரு தடை

இனி,-சங்கற்பத்தால் செய்தற்கும் உடம்பு வேண்டும்; அது வேண்டப் படவே அது வழியாக வரும் விளைவுகள் பலவற்றையும் எய்துதல் தவிர்க்க முடியாததாகும்-எனத் தொடர்ந்து நிகழ்த்தப்படும் தடைக்கு **யோகிகள்** தாமே விடை கூறினார். அஃது,

''உடம்பை இயக்குதற்கு உயிர்க்கு
மற்றோர் உடம்பு வேண்டுவதில்லை''.

அதுபோல, இறைவனுக்கு உலகம் அனைத்துமே உடம்பு ஆதலின், அதனை இயக்குதற்கு அவனுக்கு வேறோர் உடம்பு வேண்டுவதில்லை - என்பது. இதற்கு மேற்கோளாக அவர் கீழ்வரும் சிவஞான சித்திச் செய்யுளைக் காட்டினார்.

''உலகமே உருவ மாக
யோனிகள் உறுப்ப தாக,
இலகுபே ரிச்சா ஞானக்
கிரியை உட்கரண மாக
அலகிலா உயிர்ப் புலன்கட்கு
அறிவினை ஆக்கி, ஐந்து
நலமிகு தொழில்க ளோடும்
நாடகம் நடிப்பன் நாதன்''.[1]

இனி 'உடம்பு இன்றித் தொழில் செய்ய இயலாது' என்பது, ஒரு காலத்தில், ஓர் இடத்தில் ஒரு தொழிலை மட்டுமே செய்பவராகிய நம்போலியர்க்கு உள்ளதன்றிக் கால, இட, செயல் வரையறையின்றி எப்பொழுதும், எங்கும், எல்லாவற்றையும் செய்பவனாகிய இறைவனுக்கு உள்ளதன்று. ஏனெனில் உடம்பு மேற் கூறிய கால, இட வரையறைகளை உடையது ஆதலின், அதனால் அவ்வரையறையுட்பட்ட செயலையே செய்ய இயலும்.

---

1 சூ-5-7

'அங்ஙனமாயின், இறைவனுக்குப் பல வடிவங்கள் நூல்களில் சொல்லப்படுதல் என்னை'-எனில், அவை உலகத்தைப் படைத்தல் முதலியன செய்தற் பொருட்டுக் கொண்ட வடிவங்கள் அல்ல. முன்னர்ச் **சுத்த மாயையை** உடம்பின்றி நின்றே காரியப் படுத்தி, அதன் பின்னரே தனது இச்சையாற் கொண்ட வடிவங்களாகும்.

(அவை, - ஆன்மாக்களது மனோவாக்குக்
காயங்கட்குத் தான் அகப்படுதல் வேண்டும் -
என்னும் கருணையாற் கொண்டவையாம் என்றே
சொல்லப்படுகின்றன.)

இதற்கு மேற்கோளாக யோகிகள், **''விந்து அவத்தை விசேடத் தெந்தை''**-என்னும் **ஞானாமிர்தச் செய்யுளைக்** காட்டினார்.

இவற்றிற்குப் பின் மேற் குறித்த தடைகளுள் எஞ்சி நிற்பதாகக் கூறப்பட்ட தடை-3 ஆவதற்கு விடை இங்கே கூறினார். அது வருமாறு: -

'எல்லா இடங்களிலும்-காரியப் பொருளையும், அதனை ஆக்கும் கருத்தாவையும் ஒரு காலத்தில் ஓரிடத்தில், ஒருங்கு கண்டவனே, பின்னர் வேறொரு காலத்தில், வேறோர் இடத்தில் அக் காரியப் பொருளைக் கண்டவழி-இதனைச் செய்தவன் ஒருவன் உளன்—என அனுமித்தறிவான்'-என்றல் பொருந்தாது. ஏனெனில், அஃதே உண்மையாயின், அட்டிலில் புகையையும், நெருப்பையும் ஒருங்கே கண்டவன், அஃதே பற்றி மலையில் எழும் புகையைக் கண்டு, அதனானே, 'அவ்விடத்து நெருப்பு உளது' எனத் துணிதல் கூடாதாகல் வேண்டும். என்னை? அவன் அட்டிலிற் கண்ட புகையினும், மலைமேற் கண்ட புகை பெரிதும் வேறுபாடுடைத்து ஆதலின்.

'' - சிறிதும், பெரிதுமாய வேறுபாடு உளதாயினும், 'புகை' என்னும் இனம் ஒன்றேயாதலின், அதனால் அவ்விடத்தில் அனுமானம் நிகழத் தடையில்லை-எனக் கூறினால்,-பொருள் வேறுபாடு உளதாயினும், காரியப் பொருள்கள் (செயற்கைப் பொருள்கள்) யாவும், 'காரியம்' (செயற்கைப் பொருள்) என்னும் இனம் ஒன்றேயாகலின் அது பற்றி இவ்விடத்தும் அனுமானம் நிகழத் தடையில்லை'.

'அஃதாவது, ஆடையை அது பயன்படும் வகையில் ஒருவன் நெய்து முடித்தலைக் கண்ட ஒருவன், அணிகலம் ஒன்றை அது பயன்படும் முறையில் அமைந்திருத்தலைக் கண்ட வழி, 'இதனை இவ்வாறு ஆக்கினவன் ஒருவன் இருத்தல் வேண்டும்' எனத் துணிதற்குத் தடையில்லை.

'அது போல, உலகமும் உயிர்கட்குப் பயன்படும் வகையில் அமைந்திருத்தலையும், அதன் பிற இயல்புகளையும் உற்று நோக்கும் ஒருவன், - இது செயற்கைப் பொருள்; எனவே, இதனை இவ்வாறு செய்தவன் ஒருவன் உளன் - எனத் துணிதலை உடையவனே ஆவன்'

மேற்காட்டிய தடைக்கு இவ்வாறு விடை கூறிய யோகிகள் இவ்விடைக்கு மேற்கோளாக "பூபூதராதி" - என்னும் ஞானாமிர்தச் செய்யுளைக் குறித்தார்[1].

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், (1) "முத்தொழிலை உடைய உலகம் அதனால் உள்பொருளேயாகும்' - என்பதும்,

(2) 'உள்பொருளாய்க் காரியப்பட்டு நிற்றலின் அது செய்வோனை உடையதே' - என்பதும்,

(3) 'அஃது ஒடுங்குங் காலத்தில் சங்கார காரணனிடத்தில் ஒடுங்குதலால், மீள அவனிடத்தினின்றே தோன்றும்' - என்பதும் இனிது நிறுவப்பட்டன.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

மூன்றாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில், 'ஒடுங்கின சங்காரத்தி னல்லது உற்பத்தி யில்லை' - என்றதனால் 'உலகிற்கு நிமித்த காரணன் சங்காரக் கடவுள்' - என்பதனை நிறுவிய பின்னர். 'அவனே முதற் கடவுள்' என்பதனை இவ்வதிகரணத்தால் நிறுவுகின்றார்.

ஓர் ஐயம்

'உலகிற்கு நிமித்த காரணன் சங்காரக் கடவுள்' என நிறுவியதனானே, 'அவனே முதற் கடவுள்' என்பது அமைந்து கிடத்தலின், அதனை வேறோர் அதிகரணமாக வைத்து நிறுவ வேண்டுமோ - என்பது இங்கு இயல்பாக எழுகின்ற ஓர் ஐயம். அதற்கு யோகிகள் விளக்கம் தந்துள்ளார். அது வருமாறு: -

விளக்கம்

நூல்களில் தரப்படும் கட்டளைகள் மூன்று வகைப்படும். அவை, (1) **எய்தாதனை எய்துவித்தல்**, (2) **எய்தியது இகந்து படாமைக் காத்தல்**, (3) **எய்தியது ஒரு மருங்கு மறுத்தல்**-என்பன.

அவற்றுள் 1) எய்தாதனை எய்துவித்தலாவது, முன்பு ஒரு போதும், ஓரிடத்தும் வெளியிடப்படாத ஒரு முறைமையை முதல் முதலாக வெளியிடுதல். அஃது, "உண்பதன் முன் யாவரும் சிவனை வழிபாடு செய்தே உண்க"-என்றல் போல்வது. இவ்வாறு சொல்லாவிடின், இந்நெறி முறை ஒருவாற்றானும் அமையாது.

2) இனி, எய்தியது இகந்து படாமைக் காத்தலாவது, குறிப்பாக வேனும், வெளிப்படையாகவேனும் முன்பு சொல்லப்பட்ட ஒரு முறைமை வெளிப்படையாகக்

---

1 அகவல்-50

கூறாமையினாலாவது, வெளிப்படையாகக் கூறப்பட்ட மற்றொரு முறைமையினாலாது விலக்குண்பதாகத் தோன்றினால், அதனை அவ்வாறு விலக்குண்ணாது நிலை பெறுவித்தல். அது, முன்னே காட்டிய முறைமையில், 'சிவனை வழிபாடு செய்தே'-என்றமையால், 'அவ்வழிபாட்டினைத் தக்கதோரிடத்தில் அமர்ந்து செய்க' என்பதும் குறிப்பால் அறிவுறுத்தப்பட்டதேயாம். ஆயினும், அதனை வெளிப்படையாக எடுத்துச் சொல்லாமையால், நின்று செய்தலும் கூடுவதாகும். நின்று செய்தல் தகாது ஆதலால், அதனை விலக்கி, அமர்ந்து செய்தலை நிலைபெறுத்தற் பொருட்டு, 'சிவ வழிபாட்டினை அமர்ந்தே செய்க' என்றல் போல்வது.

3) இனி, எய்தியது ஒரு மருங்கு மறுத்தலாவது, 'சிவனை வழிபாடு செய்தே உண்க' என்பதில், 'சிவன்' - என்பதற்கு, 'மங்கலம் உடையவன்' என்பதே பொருள் ஆதலாலும், தெய்வங்கள் யாவும் மங்கலம் உடையனவே ஆதலாலும் 'யாதேனும் ஒரு தெய்வத்தை வழிபாடு செய்தே உண்க' என்பதே-சிவனை வழிபாடு செய்தே உண்க-என்னும் கட்டளைக்குப் பொருள்-எனச் சிலர் கூறலாம். ஆயினும் அக்கட்டளைக்குப் பொருள் அஃது அன்று ஆதலால், அதனை வரையறுத்து உணர்த்தற்கு,- 'சிவன்'-எனும் நாமம் சிவனுக்கே உரியது'-[1] என வரையறுத்தல் போல்வது.

இம் மூன்றனுள் முதலாவதை, **''அபூர்வ விதி''** என்றும் இரண்டாவதை, **'நியம விதி''** என்றும், மூன்றாவதை **''பரிசங்கியா விதி'**-என்றும் மீமாஞ்சை நூல் கூறும்.

இவற்றுள் மூன்றாவதாகக் கூறிய, 'எய்தியது ஒருமருங்கு மறுத்தல்' என்னும் விதியாக இம் மூன்றாம் அதிகரணத்தை ஆசிரியர் வகுத்துரைக்கின்றார். அதனால், இவ்வதிகரணம் வேண்டுவதே.

மற்றோர் ஐயம்

' - சிவ வழிபாட்டினை அமர்ந்தே செய்க-என்பதில் உள்ள ஏகாரமும் பிரிநிலைப் பொருட்டாய் நிற்க, அதனால், நின்று செய்தல் விலக்கப்படுகின்றது. - சிவன் எனும் நாமம் சிவனுக்கே உரியது-என்பதில் உள்ள ஏகாரமும் பிரிநிலைப் பொருள் டாயே நிற்க, சிவன் எனும் நாமம் பிறர்க்கு உரித்தாதல் விலக்கப்படுகின்றது. இரண்டுகட்டளையினாலும் பெறப்படுவது விலக்குதலே. அதனால், 'எய்தியது இகந்துபடாமைக் காத்தற்கும், எய்தியது ஒரு மருங்கு மறுத்தற்கும் இடையே வேற்றுமை யாதுளது'-என்பது இங்குத் தோன்றுகின்ற ஓர் ஐயம். இதற்கு யோகிகள் பின் வருமாறு விளக்கம் தந்துள்ளார்:-

விளக்கம்

இரண்டிற்கும் இடையே உள்ள வேற்றுமை சிறிதுதான். 'சிவ வழிபாட்டினைச் செய்க'-என்றவுடன், 'அமர்ந்து செய்க' என்பது பெரும்பான்மை சொல்லாலே

---

1 ''சிவன் எனும் நாமம் தனக்கே உடைய செம்மேனி
எம்மான்''-அப்பர் தேவாரம்-திருமுறை-4.

அமையுமாயினும், சிறுபான்மை அஃது அமையாது போதலும் உண்டு ஆதலின், 'அமர்ந்து செய்க' என, முதற்கண் அறிவித்து, அதன் பின்னரே ஏகாரத்தால், 'நின்று செய்தல் கூடாது' என விலக்குதல் கருத்தாகின்றது.

'சிவன் எனும் நாமம் சிவனுக்கே உரியது' என்பதில் ஏகாரத்தால் 'அது பிற ருக்கு உரித்தன்று' என விலக்குதல் மட்டுமே கருத்தாகின்றது. இஃதே அந்த இரண் டிற்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடு.

இவ்வதிகரணம், 'எய்தியது ஒரு மருங்கு மறுத்தல்' ஆமாறு:

இவ்வதிகரணத்துள் சொல்லப்படுவது, ''சங்காரமே முதல்''-என்பது. 'இவ்வாறு கூறக் காரணம் யாது' எனின், 'சங்கார காரணன் உலகிற்கு நிமித்த காரணன் ஆகுக; ஆயினும், அவன் ஒருவன் மட்டுமே உலகிற்கு நிமித்த காரணனாதல் நிரம் பாது. ஏனெனில், தேர் செய்தல் முதலிய அரிய பெரிய செயல்கள் ஒருவரால் முடி யாது பலரால் முடியவே காண்கின்றோம். பல்வேறு வகையினவாய் அளவற்றுள்ள உலகங்களைப் படைத்தல், காத்தல், அழித்தல் என்பன மேற் காட்டிய செயல்களி னும் மிக அரியனவும், பெரியனவும் ஆகும். ஆகையால், - அவை அனைத்தையும் ஒருவனே செய்வன் - என்றல் ஏற்புடைய தகாது'. அவ்வாறு கூறுதற்குப் பிரமாண மும் இல்லை.

'இனி வேதத்தில் **நாராயணன், இரணிய கருப்பன்** (பிரமன்), **இந்திரன், அக் கினி, சூரியன்** முதலியோரும் காரணக் கடவுளர்களாக ஆங்காங்குச் சொல்லப்படு கின்றனர்'.

'அதுவன்றியும் உலகத்தில் காணப்படும் குடம் முதலிய காரியப் பொருள் கட்குக் குயவன் முதலியோரே நிமித்த காரணராய் இருத்தல் கண்கூடு.

'சைவாகமங்களில்தானே, - முத்தியாவது சிவனோடு சமமாவதே-எனக் கூறப் படுதலால், -முத்தி பெற்றோர் பலரும் உலகிற்கு நிமித்த காரணராய் விளங்குவர்- என்பது சைவ சமயிகட்கும் கொள்கையாகின்றது'.

'இவ்வாற்றால் உலகிற்கு நிமித்த காரணன் ஒருவனாகாது, பலராதலே உண்மை' - என **அனேகேசுரவாதிகள்** கூறுவர். ஆதலின், சங்கார காரணன் ஒரு வனன்றி, ஏனையோர் ஒருவரும் உலகிற்கு நிமித்த காரணர் ஆகார்' என நிறுவுதல் இன்றியமையாது ஆதலின், இவ்வதிகரணம் 'சங்காரமே முதல்'-எனக் கூறுகின்றது.

மேற்கோள்

இனிச்-சங்காரமே முதல்-என்றது

விளக்க உரை

(இங்கும், சங்காரத் தொழிலைச் செய்பவனை, 'சங்காரம்' - என ஆகு பெய ராலே கூறினார்.)

ஏகாரம், பிறிதின் இயைபு நீக்குதற்கண் வந்த பிரிநிலை.

(ஏகாரம் தரும் பல பொருள்களுள் 'தேற்றம், பிரிநிலை'-என்பனவும் உள்ளன. அவற்றுள் தேற்றத்தை, 'இயைபின்மை நீக்கும் பிரிநிலை' என வைத்து, 'பிரிநிலையை, பிறிதின் இயைபு நீக்கும் பிரிநிலை'- என யோகிகள் இங்குக் குறித்தார்.

'இயைபின்மை நீக்குதல், பிறிதின் இயைபு நீக்குதல்'-என்பன முறையே, **'அயோக வியவச் சேதம், அந்ய யோக வியவச்சேதம்'** என்னும் வடமொழியை மொழி பெயர்த்து வழங்கும் தொடர்களாகும்.

அவை அடை மொழிகட்கே வடமொழியில் சொல்லப்படுகின்றன.

'அடைமொழிகள், – இனச் சுட்டு உடையனவும், அஃது இல்லனவும்-என இரண்டு வகையாய் வரும்'-என்பது தமிழ் இலக்கணத்தில் சொல்லப்படுவது.

'செந்தாமரை'-எனக் கூறுவதில் 'செம்மை'-என்பது தாமரைக்கு அடைமொழி. வெண்டாமரை வேறு இருத்தலால், இந்த, 'செம்மை'என்னும் அடைமொழி இனச் சுட்டுடைய அடைமொழியாகும்.

'செஞ்ஞாயிறு'-எனக் கூறினால், வெண்ஞாயிறு, அல்லது கருஞாயிறு முதலாக வேறு யாதொரு ஞாயிறும் இல்லாமையால், 'செஞ்ஞாயிறு'-என்பதில் ஞாயிற்றுக்கு அடைமொழியாக வந்த 'செம்மை' என்பது இனச் சுட்டில்லாத அடையாகும். ஞாயிறு-சூரியன்.

இவற்றுள் இனச் சுட்டில்லாத அடையே, 'அயோக வியவச்சேதம்' என்றும், இனச்சுட்டுடைய அடை, 'அந்ய யோக வியவச் சேதம்' என்றும் வடமொழியில் சொல்லப்படுகின்றன.

எனவே, 'செஞ்ஞாயிறு' என்பதில் செம்மை. இயைபின்மை நீக்கிய விசேடணமாம். அஃதாவது, 'செம்மைக்கு ஞாயிற்றோடு இயைபு இல்லாமல் இல்லை; உள்ளது'-என்பதை அந்த அடைமொழி இங்குத் தெரிவிக்கின்றது. 'இன்மையை நீக்கியது' என்றால், 'உண்மையை நிறுவியது' என்பதுதானே பொருள்!

'செந்தாமரை' என்பதில், 'செம்மை' என்னும் அடை. 'வேறொரு தாமரையோடு வெண்மைக்கு உளதாகிய இயைபு இத்தாமரையோடு இல்லை' -என அதன் இயைபை இங்கு நீக்குகின்றது. அதனால், 'செம்மை' என்பது இங்குப் பிறிதின் இயைபு நீக்கிய விசேடணமாகின்றது.

இவ்வாறு அடைமொழிகட்குச் சொல்லப்பட்ட இலக்கணங்களை யோகிகள் இங்கு ஏகார இடைச் சொற்குப் பொருந்த வைத்து, "சங்காரமே" -என்பதில் உள்ள ஏகாரத்தை, "பிறிதின் இயைபு நீக்குதற்கண் வந்த பிரிநிலை" என்றார்.

எனவே, 'சங்கார காரணன் முதல்வன் அல்லன்' என்பதை மறுக்க இந்த ஏகாரம் வரவில்லை. ஏனெனில், அவ்வாறு கூறுவோரை மறுத்து, 'சங்கார காரணன் முதல்வன்' என்பது முன்னை யதிகரணத்திலே நிறுவப்பட்டு விட்டது.

மற்று, இவ்வதிகரணத்தில், 'சங்கார காரணன்மட்டும் முதல்வனல்லன்; ஏனையோரும் முதல்வராவர்' எனக் கூறுவார் கூற்றை மறுப்பதாகவே இந்த ஏகாரம் அமைந்துள்ளது என்பதாம்.

'சங்கார காரணன் முதல்வன் எனினும், அவன் ஒருவனே முதல்வன்; பிறர் ஒருவரும் முதல்வர் அல்லர்-என்றல் எது பற்றி' என அவர் (அனேகேசுர வாதிகள்) நிகழ்த்தும் தடைக்கு ஏதுவால் விடை கூறுகின்றார்.

ஏது

சுட்டுணர்வாகிய பிரபஞ்சம் சுட்டுணர்வின்றி நின்ற சங்காரத்தின் வழியல்லது சுதந்திரமின்றி நிற்றலான்.

விளக்க உரை

பிரபஞ்சம்–உலகம். 'அறிவுடையதும், அறிவில்லதும்'–என உலகம் இரு வகைப் படும். அறிவுடைய உலகம் **'சேதனப் பிரபஞ்சம்'**-என்றும், அறிவில்லாத உலகம். **'அசேதனப் பிரபஞ்சம்'** என்றும் வடமொழியில் சொல்லப்படும்.

அறிவுடைய உலகம் உயிர்த் தொகுதி. ஏனைய எல்லாம் அறிவில்லாத உலகம்.

''உணர்வாகிய''-என்றமையால், இங்கு, ''பிரபஞ்சம்'' எனப்பட்டது சேதனப் பிரபஞ்சமே என்பது தெளிவு.

மேலும், 'உலகிற்கு முதல்வன் சங்கார காரணனேயன்றி, மற்றும் பலர் உளர்' -என எதிர்ப்பக்கத்தவரால் குறிக்கப்படுவோர் உயிரினத்தவரே ஆதலாலும் ''பிரபஞ்சம்'' என்றது சேதனப் பிரபஞ்சத்தையே என்பது விளங்கும்.

'தேர் செய்தல் முதலிய பெருஞ் செயல்கள் பலராலே செய்யப்படினும், அவருள் ஒருவன் வழி நின்றே ஏனையோர் செய்தல் கண்கூடு. அவ்வொருவன் மட்டுமே சுதந்திரம் உடையவனாக, ஏனையோர் பலரும் சுதந்திரம் இன்றி அவன் வழியே நிற்பர். அது போலவே உலகத்தைப் படைத்தல் முதலிய செயலிலும் பலர் உளராயினும் அவருள் சங்கார காரணன் ஒருவனே சுதந்திரம் உடையவனாக, ஏனையோர் பலரும் சுதந்திரம் இன்றி நிற்பவரே என உணர்தல் வேண்டும்'-என்பது இந்த ஏதுவால் குறிக்கப்பட்ட கருத்தாகும்.

'சுதந்திரம் இன்மைக்குக் காரணம் சுட்டுணர்வு உடைமையும், சுதந்திரம் உண்மைக்குக் காரணம் சுட்டுணர்வு இன்மையும் ஆகும்' – என்பதை ''சுட்டுணர்

வாகிய பிரபஞ்சம்'' எனவும், ''சுட்டுணர்வு இன்றி நின்ற சங்காரம்''-எனவும் அடைமொழியால் பெற வைத்தார். எனவே, இதுவும், **உடம்பொடு புணர்த்தலாம்**.

சுட்டுணர்வாவது, ஒரு காலத்தில் ஓரிடத்தில் ஒன்றை மட்டுமே உணரும் வரம்புடை உணர்வு. சுட்டுணர்விற்கு மறுதலையாயது **வியாபக உணர்வு**. அஃதாவது, கால இட வரையறையின்றி எக்காலத்தும், எவ்விடத்தும் உள்ள எல்லாப் பொருள்களையும் ஒருங்கே உணரும் உணர்வு. **'முற்றுணர்வு'** எனப்படுவது இதுவே. எனவே, 'சிற்றுணர்வு எனப்படுவது சுட்டுணர்வே' - என்பதும் விளங்கும்.

'சுட்டுணர்வின்றி'-என்றது, 'வியாபக உணர்வு உடையதாய்'- என்றபடி. (முற்றுணர்வு, **'சருவஞ்ஞத்துவம்'** என்றும், சிற்றுணர்வு, **'கிஞ்சிஞ்ஞத்துவம்'** என்றும் வடமொழியில் சொல்லப்படும்.)

சைவத்தில் இறைமைக் குணங்களாகச் சொல்லப்படும் **எட்டுக் குணங்களுள்** தன்வயம் (சுதந்திரத்துவம்), சருவஞ்ஞத்துவம் (முற்றுணர்வு) என்பன உளவாதல் அறியத் தக்கது.

'சங்கார காரணன் முதல்வன்' - என்பது பல்லாற்றானும் முன்னையதிகரணத்தில் விளக்கப்பட்டமையின், அதனை உடன்பட்டு, 'அவனின் வேறாக மற்றும் பலர் உளர்' - எனச் சிலர் கூறுவராயின், 'அங்ஙனம் கூறப்படுவோர் யாவரும் சுட்டுணர்வுடையராய்ச் சுதந்திரமின்றி நிற்கும் உயிர் வகையினரேயாவர்'-என்பது இந்த ஏதுவாற் போந்த பொருளாகலின், இதனால்,''சங்காரமே முதல்'' என்பதில் ஏகாரத்தால் பிரிக்கபட்ட, 'பிறர் ஒருவரும் முதல்வர் அல்லர்'-என்பது உறுதிப்பட்டது.

உயிர்கள் சுட்டுணர்வுடையன ஆதலும், இறைவன் சுட்டுணர்வு இலனாதலும் உண்மையதிகாரத்தில் காணப்படும்.

மேற்காட்டிய ஒரு தடைக்கு விடை:

'உலகத்தில் காணப்படும் குடம் முதலிய காரியப் பொருள்கட்குக் குயவன் முதலியோரே நிமித்த காரணராய் நிற்றல் கண்கூடாதலின்,—எல்லாக் காரியங்கட்கும் சங்கார காரணனே நிமித்த காரணன்-என்றல் பொருந்தாது' என நிகழ்த்தப் படுவதாக மேற் காட்டிய தடைக்கும் விடை இந்த ஏதுவில் அமைந்திருத்தலை யோகிகள் விளக்கினார். அஃதாவது,

'குடம் முதலிய காரியங்கட்குக் குயவன் முதலியோர் நிமித்த காரணராதல் காணப்படினும் அது முழுமையாகாது, குறையுடையதாதலும் கண்கூடு. அஃதாவது, அவர் செய்யப் புகும் செயல்கள் முற்றுப் பெறாமல் சில வேளைகளில் இடையே தடைப்பட்டொழிதலும், ஒன்று செய்யப் போய் மற்றொன்றாய் முடிதலும், தாம் செய்யும் காரியங்கள் தாம் விரும்பிய பயனைத் தாராதொழிதலும் சில வேளைகளில் அதற்கு எதிரான பயனைத் தருதலும் முதலியவற்றை உடைமையாம்'.

இதனால், அவரெல்லாம் தம் வயம் உடையராகாது, பிறர்வயத்தினராதல் விளங்கும்.

இன்னும் அவர் யாவரும் வியாபக உணர்வுடையராகாது, சிற்றுணர்வுடையராதல் வெளிப்படை.

அவரெல்லாம் சுட்டுணர்வுடையராய், அதனாலே சுதந்திரம் இலராய் நிற்றல் அறியப்படுதலின், அதனானே, 'அவர் முதல்வர் அல்லர்' என்பது அனுமான அளவை பற்றித் துணியப்படுவதாம். அவர் முதல்வராகாமை இவ்வாற்றால் துணியப்படவே, முன்னரே 'முதல்வன்' எனத் துணியப்பட்ட சங்கார காரணன் சங்கற்பித்த வண்ணம் செயற்படுகின்றவரே அவர் யாவரும்' என்பதும் துணியப்படும்.

ஆகவே 'குயவன் முதலிய யாவரும் **அவாந்தர காரணர்கள்**' -என்பது விளங்குதலால், 'தானே நேர் நின்று செய்யும் வகையிலும், பிறரைக் கொண்டு செய்விக்கும் வகையிலும் அனைத்துக் காரியங்கட்கும் உண்மை நிமித்த காரணன் சங்கார காரணன் ஒருவனே' என்பது முடிவாகின்றது. **அவாந்தரம்-இடைநிலை.**

இங்ஙனமாகவே, வேதத்துள் **நாராயணன், இரணிய கருப்பன்** முதலியோரை உலகிற்குக் காரணக் கடவுளர்களாகச் சொல்லிப் புகழ்தல் மேற்காட்டிய குயவன் முதலியோர் போலச் சில காரியங்கட்கு நிமித்த காரணரிகளாய் நிற்கும் இயைபு பற்றியே என்பது தெளிந்து கொள்ளப்படும்.

உண்மை இவ்வாறாகலின், 'இரணிய கருப்பன்உலகத்தைப் படைத்தான்; நாராயணன் உதகத்தைக் காக்கின்றான்' என்பன முதலாகக் கூறுவதில், இரணிய கருப்பன், நாராயணன் முதலிய பெயர்கள் யாவும் ஏவுவானும், ஏவப்படுவாருமாகிய இயைபு பற்றி ஏவப்படுவராது பெயர்கள் எல்லாம் ஆகுபெயராய், சங்கார காரணனையே உணர்த்தி நிற்க, 'சங்கார காரணன் உலகத்தைப் படைத்தான், சங்கார காரணன் உலகத்தைக் காக்கின்றான் - என உண்மைப் பொருளைத் தந்து நிற்கும்' என்பது போதரும்.

(''எல்லாப் பெயரும் பரம சிவன் பெயர்
என்பதே வேதத்தின் துணிபு'' - என
யோகிகள் முன்னை யதிகரணத்து முதல்
எடுத்துக்காட்டுப் பாடியத்துள் கூறினமை
இங்கே நினைக்கத் தக்கது.)

இப்பொருள் 'சுவேதாச்சுவதரம்'- என்னும் உபநிடதத்து மூன்றாம் அத்தியாய மந்திரத்தும் கூறப்படுவதாக யோகிகள் குறித்தார்.

இனி ஒரு தடை:

மேற் கூறியதனை வேறொரு வகையில் நோக்குவோம். அஃதாவது, - சுட்டுணர்வுடையவாய்ச் சுதந்திரமின்றி நிற்கும் உயிர்கள் பலவானாற் போல, சுட்டுணர்

வின்றி, வியாபக உணர்வை யுடையராய்ச் சுதந்திரராகின்ற கடவுளரும் பலர் உளர் -எனக் கொண்டால் உண்டாகும் தவறு யாது? -சுட்டுணர்வின்றிச் சுதந்திரம் உடையனாய் நிற்கின்ற கடவுள் ஒருவன்தான்; இரண்டாமவர் இல்லை -என்பதற்குப் பிரமாணம் யாது' -என அனேகேசுர வாதிகள் இவ்வாறும் ஒரு தடையை நிகழ்த்துவர். அதற்கு விடை எடுத்துக்காட்டாற் கூறுகின்றார்.

எடுத்துக்காட்டு

ஒன்றலா ஒன்றால் உளதாகி நின்றவா(று)
ஒன்றலா ஒன்றில் அவை ஈறாதல் – ஒன்றலா
ஈறே முதல்; அதனின் ஈறலா ஒன்று, பல
வாறே தொழும்பாகும் அங்கு.

விளக்கவுரை

இவ்வெண்பாவில், 'ஒன்று' – என்னும் சொல் ஒரு பொருளிலே திரும்பத் திரும்ப வந்தது, **'சொற்பொருட் பின்வருநிலை யணி'**. எனவே, "ஒன்று" என்பது பின் இரண்டுஇடங்களிலும், 'அது' – என, முன்னர்க் கூறிய "ஒன்றலா ஒன்று" என்பதையே சுட்டி நின்றதாம்.

ஒன்றலா ஒன்று –'காரியம், சேதனம்' –என்னும் இருவகைப் பிரபஞ்சங்களில் யாதொன்றுமல்லாத ஒப்பற்ற பொருள்; முதல்வன்; பரம்பொருள்.

"எந்தையார் அவர் எவ்வகை யார் கொலோ"[1]

என்ற திருமுறைத் திருமொழிக்கும், 'இருகூற்றுப் பிரபஞ்சங்களிலும் யாதொன்றும் அல்லாதவர்' என்பதே பொருள்.

காரியப் பிரபஞ்சம், தனு கரண புவன போகங்கள். 'அவை சடம்' என்பது தெளிவாகலின், அவற்றுள் யாதொன்றையும், 'உலகிற்கு நிமித்த காரணம்' எனக் கூற வழியில்லை.

சேதனப் பிரபஞ்சம், உயிர்கள். அவை அறிவுடையவாயினும் மலத்தாற் கட்டுண்டு அறிவின்றி நிற்றலும், சுட்டுணர்வு உடைய ஆதலும் உடைமையின் அவையும் உலகிற்கு நிமித்த காரணம் ஆமாறில்லை.

ஆகவே, 'உலகிற்கு நிமித்த காரணன் ஆவான் மேற்கூறிய இருவகைப் பிரபஞ்சங்களினும் வேறானவன்' என்பது (அருத்தாபத்தியால்) பெறப்பட்டது.

இனி, உலகத்தின் விரிவையும், வியத்தகு அமைப்புக்களையும் நோக்கினால், 'இதனைச் செய்தவன் அளவிலா அறிவும், அளவிலா ஆற்றலும், உயிர்கள் மாட்டு அளவிலா அருளும் உடையவன்' என்பது நன்கு துணியப்படும். படவே, அத்தன்மை யுடையானை, **'ஒப்பாரும், மிக்காரும் இல்லாத ஒருவன்'** எனக் கொள்ளுதலை விடுத்து, 'பலர் உளர்' எனக் கொள்ளக் காரணம் இல்லை. ஏனெனில், 'ஒருவனுக்கு மேலும்

---

1 திருமுறை – 3-54-3

பலர் வேண்டும்' எனின், 'அந்தப் பலருள் ஒவ்வொருவரும் யாதேனும் ஒவ்வொரு வகையில் ஒவ்வொரு குறையை உடையவர்' எனக் கூறியாக வேண்டும். ஏனெனில், அங்ஙனம் கூறாது 'யாவரும் குறையற்ற நிறையுடையவர்களே', எனக் கூறினால், அப்பொழுது, ''ஒருவர்க்கு மேல் பலர் வேண்டுவது எற்றுக்கு'' என்னும் தடை நிகழ்ந்து, 'மிகை' (அநாவசியம்) என்னும் குற்றம் சம்பவிக்கும்.

மற்றும் 'இலக்கணத்தில் சிறிதாயினும் வேற்றுமை யில்லாதபொழுது, இலக்கியம் பலவாதல் கூடாது' என்பது அளவை நூல் முறை.

ஆதலால், '**உலகிற்கு நிமித்த காரணன் ஒருவனே யல்லது, பலர் இல்லாமை தேற்றம்**' என இவ்வெண்பாவின்முற்பகுதியால் நிறுவினார்.

உளதாகி நின்றஆறு – தோன்றிப் பின் நின்றவாறே.

ஈறாதல்- இறுதியை எய்துதலால்(இதில் 'ஆல்' உருபு தொகுக்கப்பட்டு நின்றது.)

(ஒன்றலா ஒன்றில்–என்பதில் உள்ள 'இல்'- ஏதும் பொருட்கண் வந்த ஐந்தாம் உருபு.)

''அவை'' என்பது, இங்கும் 'தொகுதி' என்றே பொருள் தந்தது. அது சேதனப் பிரபஞ்சத் தொகுதியையே குறித்தது; ஏனெனில், 'முதல்கள் அல்ல' என விலக்கப்பட வேண்டியவை உயிர்களேயாதலின்.

இதன்கண் ஒரு தடை:

தோன்றி யழிவன காரியப் பிரபஞ்சங்களே யன்றிச் சேதனப் பிரபஞ்சம் அத்தன்மையதாகாது நித்தியமாகலின், அவற்றை, -உளதாகி நின்றவா ஈறாதல்-என்றல் பொருந்தாது எனின்,

அதற்கு விடை:

'சேதனப் பிரபஞ்சம் தனது உண்மைநிலையில் நித்தியமாயினும், மலம் காரணமாக, உடலொடு கூடி நின்று தோன்றியும், அழிந்தும் வருதலால், அங்ஙனம் கூறியதில் தவறில்லை.

ஈற்றினைச் செய்பவனை, உபசார வழக்கால், ''ஈறு'' என்றே கூறினார்.

மேற்கோளிற் கூறியதனையே இங்கும், ''ஈறே முதல்'' - எனக் கூறியது, **முடிந்தது முடித்தலாம்.**

இனி ஓர் ஐயம்:

'சிவாகமங்களில், -உயிர்கள் முத்தி நிலையில் சிவனோடு சமமாய் நிற்கும்-எனக் கூறப்படுதலால்; முத்தி பெற்ற உயிர்கள் சிவனைப் போலவே உலகத்தைப் படைத்தல் முதலியன செய்யுமன்றோ'-என்று **சிவ சமவாத சைவ மதத்தை** ஒட்டி ஓர் ஐயம் எழுதல் கூடும்.

அதற்கு விளக்கம்:

அதற்கு விளக்கத்தினையே இந்த வெண்பாவின் இறுதிப் பகுதியால் கூறினார் அதனின்-அந்தப் பரம் பொருள் போல்.

ஈறலா ஒன்று-நித்தமாய், அழிவின்றியிருப்பதாகிய சேதனப் பிரபஞ்சம். (அத் தன்மைத்தாயினும்)

அங்கு (உம்)-இப் பெத்த காலத்தில் மட்டுமன்றி, முத்தியை அடைந்த அப் பொழுதும். பலவாறே தொழும்பு ஆகும் – பல்லாற்றானும் (சங்காரக் கடவுளுக்கு) அடிமை யாகியேயிருக்கும்.

உயிர், இறைவனுக்குப் பலவகையில் அடிமையாம் குறையுடைமை:

உயிர், இறைவனுக்குப் பலவாற்றானும் அடிமையாம் வகைகளை யோகிகள் இதன் வழிநூலில் விரித்துக்காட்டிய செய்யுட்களை இங்குக் காட்டிய அளவில் கூறி முடித்தார். அச் செய்யுட்கள் வருமாறு: –

"சிவன், சீவன் என்றிரண்டும் சித்து; ஒன்றாம்' என்னில்,
சிவன் அருட்சித்து; இவன் அருளைச் சேரும்
சித்து; அவன்றான்
'பவம், கேடு பண்ணும் சித்து; அவற்றில்
படியும் சித்தும், அறிவிக்கப் படும் சித்தும் இவன்றான்;
அவன் தானே அறியும் சித்து; ஆதலினால் இரண்டும்
அணைந்தாலும் ஒன்றாகாது அநந்நியமாய் இருக்கும்.
இவன்றானும் புத்தியும் சித்து; இவன் ஆமோ புத்தி'
'இது அசித்து' என்றிடில் அவனுக்கு இவனும் அசித்தாமே."
"சீவனும் இச்சா ஞானக் கிரியையால் சிவனோடு ஒப்ப
னாவன் என்றிடில், அனாதி மலம் இவற்றினை மறைக்கும்;
காவலன் இவன் செய் கன்மத் தளவினிற் கொடுப்பக் காண்பன்;
பாவியாம் புத்தி முத்திப் பயன் கொளும் பண்பிற்றாகும்."[1]

இன்னும் 'முத்தி காலத்தில் உயிர் இறைவனது தன்மை கைவரப் பெற்றாலும் அதனிடத்தில் இயல்பிலே இல்லாத ஒரு புது ஆற்றல் அதனிடம் தோன்றிவிட முடியாது' என்பதனை விளக்கும் **சிவப்பிரகாசச் செய்யுளையும்**[2] இங்கு எடுத்துக்காட்டினார். அஃது,

"இன்று நோக்கு, உரை, நடக்கும் இயல்பு இலார்க்கு இனைய வாய்ந்து
நின்றதோர் அலகை நேர்ந்தால் நிகழ்வதென்! அது போல் உள்ளத்து
ஒன்றிய உணர்வுதம்பால் உள்ளது நிகழ்த்தும் ஈசன்;
தன் தொழில் நடாத்தும் மேனி தனக்கெனக் கொண்டுதானே" என்பது.

---

1 சிவஞான சித்தியார் சூத்திரம்-11.11, சூத்திரம்-1.64
2 செய்யுள் 77

அங்ஙனமாயின், ''முத்தியில் உயிர் சிவனோடு சமமாய் நிற்கும்'' எனக்கூறும் சிவாகம மொழிகட்குப் பொருள் யாது எனின், 'அஃது இவ்வதிகாரத்து இறுதியில்[1] விளக்கப்படும்' எனக் கூறி விடுத்தார்.

'உயிர்கள் முத்தி நிலையிலும் சுதந்திரம் இன்றிச் சிவனுக்கு அடிமையாகியே நிற்கும்' எனக் கூறிய இதனானே சிவ சமவாத சைவரும், அகப்புறச் சமயிகளுள் சிலரும்[2] 'உயிர் முத்தியில் சிவனோடு சமமாய் நிற்கும்' என்பதே பற்றி, 'முத்தியடைந்த உயிர்கள் உலகத்தைப் படைத்தல் முதலியன செய்து வாழும்' எனக் கூறும் கூற்றுக்கள் மறுக்கப்பட்டன- என்றார்.

இங்ஙனம் 'இம் மூன்றாம் அதிகரணத்தால் உலகிற்கு முதல்வன் ஒருவனே யன்றிப் பலர் இல்லை' என்பது நன்கு நிறுவப்பட்டது.

மூன்றாம் அதிகரணம் முடிந்தது
முதற் சூத்திரம் முடிந்தது.

ஓர் ஐயம்:

'இம் முதற் சூத்திரத்தில், ஒடுங்கிய உலகம் ஒடுங்கியே போகாமல் மீண்டும் தோன்றுவது எதற்கு' என்னும் தடையை விடுத்தற்கு, மலத்து - எனக் கூறினாரன்றோ! -அந்த மலமாவது யாது? அது காரணமாக உலகம் தோன்ற வேண்டுவது என்னை-என்றாற் போலும் ஐயங்களை நீக்குதற்கு அதனையும் ஓர் அதிகரணமாக வைத்து உரைக்க வேண்டுவது இன்றியமையாததன்றோ! அங்ஙனமாகவும் ஆசிரியர் அவ்வாறு உரையாதது என்னை' என்பது இங்கு எழுகின்ற ஓர் ஐயம்.

விளக்கம்:

அதற்கு யோகிகள் தக்க விளக்கம் தந்துள்ளார். அது கீழ் வருவது.

''உலகத்தின் புனர் உற்பவம் (மறுமுறைத் தோற்றம்) பற்றி நிகழ்ந்த ஐயத்தை நீக்குதற்கு ''மலத்தால்'' எனக் கூறினார். ஆயினும் மலத்தைப் பற்றிய விளக்கங்கள் பலவற்றிற்கு இது போதிய இயைபு அன்று. அத்தகைய இயைபுகள் நான்காம் சூத்திரத்தில் உள ஆதலின், அவ்விடத்தே அதனை, ''சகச மலத்து உணராது'' எனத் தனி அதிகரணமாக வைத்து உரைப்பர்''.

'எனவே, இச்சூத்திரத்தில் இச்சிறிய இயைபு பற்றி, உயிர்கட்குச் -சகச மலம் ஒன்று உண்டு - என்பதற்குப் பிரமாணம் மட்டுமே கூறினார் எனக் கொள்ளல் வேண்டும்' -என்பதையும் யோகிகள் இங்குத் தெளிவுபடுத்தினார்.

மேல் ஒரு தடை:

''மலத்தால்'' - என்பதனை இங்கு ஓர் முதிகரணமாக வையாமைக்குரிய

---

1 ஆறாம் சூத்திர பாடியம்.

2 அகப்புறச் சமயங்கள் கொள்கைச் சுருக்கங்களை அவையடக்க உரையில் பார்க்க.

காரணத்தை விளக்கிய பின் யோகிகள் மற்றும் ஓர் ஐயத்தினை எழுப்பி விடை தந்தார்.

மெய்கண்டார் செய்தருளிய சிவஞான போதத்து இம் முதற் சூத்திரத்தில், ''மலத்து உளதாம்'' என வந்துள்ளது. ஆயினும், வடமொழிச் சிவஞான போத முதற் சூத்திரத்துள்[1] ''மலத்தால்'' – என்பதற்குரிய சொல் எதுவும் இல்லை. 'மெய்கண்டாரது தமிழ்ச் சிவஞான போதம் வடமொழிச் சிவஞான போதத்தின் மொழி பெயர்ப்பே' -எனக் கொண்ட யோகிகட்கு இஃது ஓர் இடர்ப்பாடான நிலையினைத் தருவதாகும்.

அஃதாவது, மொழிபெயர்ப்பு நூல்கள் யாவும் மூல நூலின் அமைப்புப் போலவே அமைய வேண்டுமன்றி, 'அதன்கண் கூட்டல், குறைத்தல் முதலிய மாற்றங்கள் எதனையும் செய்யலாகாது''– என்பது இலக்கண விதி.

''மொழிப்பெயர்த்து அதர்ப்பட யாத்தல்'' என்பது தொல்காப்பியம். அங்ஙனமாகவும் 'மூல நூலில் இல்லாத ஒரு சிறப்புடைச் சொல்லை ஆசிரியர் மெய்கண்டார் தமது மொழிபெயர்ப்பு நூலில் சேர்த்தது எப்படி' என்பதொரு பெரிய தடை.

அதற்கு யோகிகள் பின்வருமாறு விடை கூறினார்.

விடை:

தமிழில் செய்யுட்கள் பெரும்பாலும் நான்கு அடிகளால் ஆவது போலவே வடமொழியிலும் சுலோகங்கள் அமையும். அடி, வடமொழியில் **'பாதம்'** – எனப்படும். வடமொழிச் சிவஞான போதத்து முதற் சூத்திரம் நான்காம் பாதத்தில் 'அஸ்மாத் என்ற ஒரு சொல் வந்துள்ளது. இதற்கு, 'இதனால்' என்பதுபொருள்.

இதில் 'இதனால்' - என்பதில் உள்ள 'இது' என்பது எதனைச் சுட்டுகின்றது என்னும் ஆராய்ச்சியில், ''அவர் இதனை ஒடுக்கி உண்டாக்குகிறார்'' – எனக் கூறிய ''ஒடுக்கி உண்டாகும் தொழிலேயே குறிக்கின்றது''. என்பதே யாவரும் கொள்ளும் முடிவு. இதற்குப் பாடியம் செய்த சிவாக்கிர யோகிகளும் அவ்வாறுதான் கொண்டார். ஆயினும் யோகிகள், அந்த 'இது' என்பது அந்நூல் நான்காம் சூத்திரத்தில் ''மலத்தால் மறைக்கப்பட்ட (ஆன்மாவின்) ஞானக்கிரியைகள்'' என வருவதில் உள்ள 'மலம்' என்பதையே சுட்டுவதாக உரைத்து,

'சுட்டுப் பெயர் முன்னே வந்ததைச் சுட்டுமன்றிப் பின்னே வருவதைச் சுட்டுமோ' என்னும் தடைக்கு, 'சுட்டுப்பெயர் பின்வந்ததைச் சுட்டுதலும் செய்யுளில் உண்டு' - என்னும் விதியை நினைவுபடுத்தி விடை கூறினார்.

குறிப்பு: செய்யுளில் சுட்டுப் பெயர், பின் வருவதைச் சுட்டுதல் ஒரு செய்யு

---

1. ஸ்த்ரீ புந் நபும்சகாதித்வா ஜ் – ஜகத: கார்ய தர்சநாத்-
அஸ்தி கர்த்தா ஸஹருத்வைதத்-ஸ்ருஜத் யஸ்மாத் ப்ரபுர்உறர:

ளுக்கு உள்ளேயன்றி, சில செய்யுள் கடந்து அப்பால் பின்வரும் செய்யுளில் வருவதைக் சுட்டுதல் எங்கும் இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை.

ஆகவே, 'தமிழ்ச் சிவஞான போதம் வடமொழிச் சிவஞான போதத்தின் மொழி பெயர்ப்பு' என்பதைத் தாம் உடன்பட்டுக் கூறியது காரணமாக எழுகின்ற இத்தடைக்கு யோகிகள் இவ்வாறு வலிந்து உரை செய்து விடை கூற வேண்டியதாயிற்று.

இச் சூத்திரத்தின் தொகைப் பொருள்

எல்லாவற்றையும் உரைத்து முடித்த பின்பு இறுதியில் இச்சூத்திரன் பொருளைத் தொகுத்துத் தந்தார். அதன் பொருள் வருமாறு:-

'உலகம் நிலைத் தொழிலே யன்றி, ஏனைத் தோற்ற அழிவுகளை உடைமை காட்சிக்கு வாராமையால் உலகம் அவைகளை உடையதன்று' என்பர் **உலகாயதர்.**

உலகத்தில் நிலைத் தொழிலையுடைய பொருள்கள் பல ஏனை இரு தொழில் களையும் உடைமை காட்சியாலே உணரப்படுதலின், அக்காட்சியானே உலகமும் முத்தொழில் உடைத்தாதல் அறியப்படும் ஆதலின் உலகம் முத்தொழில் உடையதே.

'உலகம் முத்தொழில் உடைத்தாதல் காட்சிக்கு வாராவிடினும் அனுமித்து உணர்தற்கு அதற்குரிய ஏது யாதும் இல்லை' - என்பர் மீமாஞ்சகர்.

'உலகம் அவயவப் பகுப்புடைமை, சடமாயும் பலவாயும் இருத்தல், சுட்டியுணரப்படுதல் - ஆகிய ஏதுக்களை உடைமையால் அது குடம், ஆடை முதலியன போலத் தோன்றியழிதல் அறியப்படும். ஆகவே, உலகம் முத்தொழில் உடையதே.

'இல்லது தோன்றுதலும், உள்ளது அழிதலும் இயற்கை ஆதலாலும், இயற்கைக்கு அதனைச் செய்விப்பார் ஒருவரும் வேண்டாமையாலும் உலகம் தானே - தோன்றி, தானே அழியும். இதற்கு ஒரு முதல்வன் வேண்டா' - என்பர் புத்தரும், சமணரும்.

முயற்கோடு முதலிய இல்பொருள்கட்கு ஒருகாலும் தோற்றம் காணாமை-யால் உலகம் இல்பொருளன்று. அது பற்றி, 'உலகம் இல்லதுமன்றி; உள்ளது. மன்று' எனக் கூறின் அவ்வாறு ஒரு பொருள் இருத்தல் கூடாமையால், அது பொருளற்ற வழக்காம். இனி 'உலகம் உள்ளதுந்தான்; இல்லதுந்தான்' எனக் கூறினால், மாறுபட்ட இருதன்மை ஒரு பொருளுக்கு இயல்பாதல் கூடாது. ஆகவே முத்தொழிற்படுவதாகிய உலகம், உள்ள ஒரு செயற்கைப் பொருளேயாகும்.

ஆகவே, 'குடம், ஆடை முதலாக உள்ள செயற்கைப் பொருள்கட்குச் செய்வோர் உளராதல் போல, உலகமாகிய செயற்கைப் பொருட்கும் செய்வோன் ஒருவன் உளன்' என்பது உணர்ந்து கொள்ளப்படும். அன்றியும், 'செயற்கைப் பொருள்கள் யாவும் சடமேயாதலால் அவை தாமே செயற்படா' ஆதலால் அது பற்றியும் செய்வோன் உண்மை உணரப்படும்.

'செயற்கைப் பொருள்கள் யாவும் சடப் பொருளாயினும் – சடத்திற்குச் செயல் இல்லை' என்பது சிலவற்றிற்கன்றி, எல்லாவற்றிற்கும் பொருந்தாது. ஏனெனில், காந்தக் கல் இரும்பை ஈர்க்கின்றது, பசுவின் உடம்பில் பால் சுரந்து பெருகிக் கன்றை வளர்க்கின்றது. அதனால், உலகிற்கு மூலப் பொருள் பிரகிருதி. அது சடமாயினும், புருடனது சந்நிதியில் தானே தன் காரியங்களைத் தோற்றி ஒடுக்கும்; இதற்கு ஓர் இறைவன் வேண்டா' – என்பர் **சாங்கியர்.**

காந்தக் கல் இரும்பினை ஈர்த்தல் அவ்விரும்பினை ஒருவன் காந்தக் கல்லை அணுக வைத்த பின் அல்லது கூடாமையாலும், பால் சுரத்தல் பசுவின் உடம்பில் உயிர் இல்லாத பொழுது இல்லையாதலாலும், எவ்வாற்றாலும் சித்தின் தொடர் பின்றிச் சடத்திற்குச் செயல் இல்லை. ஆகவே, சடமாகிய பிரகிருதி தானே தன் காரியத்தைத் தோற்றுவியாது. அதனால் பிரகிருதியினின்றும் உலகத்தைத் தோற்று விப்பான் ஒரு கடவுள் உளன் என்பது துணியப்படும்.

தோன்றிய உலகம் ஒடுங்கிய காலத்தில் சங்கார காரணனிடத்தே ஒடுங்கும் ஆதலின் அது மீளத் தோன்றுங்கால் சங்கார காரணனிடத்தே தோன்றுவதாகும். அதனால் எக்காலத்திலும் உலகத்தை முத்தொழிற் படுத்தும் முதல்வன் சங்கார காரணனே என்பது விளங்கும்.

'உலகம் ஒடுங்குங் காலத்துச் சங்கார காரணனிடத்தே ஒடுங்கும்-என்னாது திதி காரணன், சிருட்டி காரணன் முதலியோருள் ஒருவனிடம் ஒடுங்கும் எனக் கொள்ளின் வரும் குற்றம் யாது' – எனப் **பாஞ்சராத்திரிகள்,** இரணிய கருப்ப மதத்தினர் முதலி யோர் கூறுவர்.

அவ்வத் தொழிற்கு முதல்வர் ஆதல் பற்றி–திதிகாரணன், சிருட்டி காரணன்- என்றே பெயர் பெற்று நிற்பவர்பால் உலகம் ஒடுங்கும் என்றல் பொருந்தாக் கூற்றாம். ஆகவே, அவரிடம் ஒடுங்குவனவாகக் கூறப்படுவன உலகின் ஏகதேசங்களேயன்றி முழுவதும் அன்று. ஒடுக்கக் காலத்தில் திதி காரணன், சிருட்டிகாரணன் முதலிய அனைவரையும் தன் பால் ஒடுக்கிப் பின் தான் ஒருவனேயாய் நிற்கும் மகாசங்கார காரணனே மீளவும் உலகத்தைப் படைத்தல் முலியவற்றைச் செய்வான்.

பெரிதாயும், அதிவிசித்திரமாயும் உள்ள உலகத்தினது அமைப்பை நோக்கின், இதனைப் படைத்தல் முதலியவற்றைச் செய்வோன் பேரறிவும், பேராற்றலும், பேரருளும் உடையவனாதல் விளங்கும். ஆகவே, அவனுக்கு வேறானவர் யாவரும் பேரறிவு முதலிய குணங்களில் குறையுடையவரேயாவர் ஆதலின், அவன் ஒருவனே உலகிற்கு முதல்வனாதலன்றிப் பிறர் ஒருவரும் முதல்வராதல் கூடாது.

தன்மையால் சிறிதாவது வேறுபட்டன்றிப் பொருள்கள் தம்மில் வேறுபடுதல் இயலாது. அதனால், 'குணத்தால் சிறிதும் வேறுபாடற்ற முதல்வர் பலர் உளர்' எனக் கூறப்புகின், அது பொருள் இயல்புக்கு ஒவ்வாததாய், **'மிகை'** என்னும் குற்றம் உடையதாகும்.

ஆகவே, உலகிற்கு முதல்வன் ஒருவனே யன்றிப் பலர் இல்லை.

'தேர் செய்தல் முதலிய பெருஞ் செயல்கள் பலர் கூடிச் செய்யவே காண்கின்றோம். அவற்றினும் பெரிதாகிய உலகத்தைத் தொழிற்படுத்தும் செயலை-ஒருவனே செய்வன் -என்றல்பொருந்தாது''.

'மேலும் வேதம், புராணம், இதிகாசம் முதலியவற்றிலும் கடவுளர் பலரது பெயர்களும், அவர்களது பெருமைகளும், கூறப்படுகின்றன. அதனால், உலகிற்கு முதல்வன் சங்கார காரணனேயன்றி, மற்றும் பலர்' உளர்-என அனேகேசுர வாதிகள் கூறுவர்.

தேர் செய்தல் முதலியன பலரால் செய்யப்படினும் அவர் பலரும் சுதந்திரராய் நின்று செய்யும் முதல்வர் ஆகாது, ஒருவனே முதல்வன் ஆக, அவன் ஏவல் வழி நின்று செய்யும் பணியாளரேயாய் நிற்றல் வெளிப்படை. ஆகவே, வேதம் முதலியவற்றுள் பேசப்படுகின்ற கடவுளர் பலருள் சங்கார காரணன் ஒருவனே முதல்வனாக, ஏனையோர் பலரும் அவன் ஏவல் வழி நிற்கும் **அதிகார மூர்த்திகளேயாவர்**. அதனால், உலகிற்கு முதல்வன் ஒருவனேயாதற்குத் தடையில்லை.

'முத்தி பெற்ற உயிர்கள் சிவனோடு சமமாய் நிற்கும் ஆதலால், முத்தி பெற்ற உயிர்கள் சிவனோடு ஒப்ப நின்று உலகத்தைப் படைத்தல் முதலியவற்றைச் செய்யும்' என அகச் சமயிகளுள் **சிவ சமவாத சைவரும், அகப்புறச் சமயிகளில் சிலரும்** கூறுவர்.

முத்தியிலும் உயிர்கள் இறைவனுக்கு அடிமையாய் நிற்றல் அல்லது சுதந்திரம் உடையன ஆதல் இல்லை யாகையால், அவர் கூற்றும் பொருந்தாக் கூற்றேயாம்.

என இங்ஙனம் இம்முதற் சூத்திரத்தின் பொருளை ஒருவாறு தொகுத்துணர்ந்து கொள்ளலாம்.

முதற் சூத்திரம் முடிந்தது.

[பக்கம்-254ல், '**கீழ்வருமாறு**'-எனக் கூறப்பட்ட பொருள் வருமாறு:-

'**நர;**' என்பது, '**தஸ்ய சமூஹ:**', '**பிக்ஷாதிப்ய: அண்**'- என்னும் பாணினி சூத்திரங்களால், (4-2-37,38.) தொகுதிப் பொருள் தரும் 'அண்' விகுதி பெற்றும், '**அத உபதாயா:**' என்னும் சூத்திரத்தால் (7.2-116.) முதல் நீண்டும் '**நாரம்**' என நிற்கும்.

இதன்பின், ''உபமாநாத் ஆசாரே'', ''கர்து: க்யங் ஸலோபஸ்ச'' என்னும் சூத்திரங்களால் (3.1.10,11.) ககர ஙகர இத்துக்களை யுடைய ஆசாரப் பொருட்டாகிய யகர விகுதி (க்யங்) வந்து புணர, '**நாரம்**' என்று ஆகும்.

அதன்பின், ''அக்ருத் சார்வ தாதுக யோ:'' என்னும் சூத்திரத்தால் (7-4.25.) ரகரத்தின்மேல் உள்ள அகரம் நீள, **'நாராய்'** என நிற்கும்.

பின்பு, இவ்வளவும் பகுதியாக, இதன்மேல், ''யுவோரநாகௌ'' என்னும் சூத்திரத்தால் கருத்தாப் பொருட்டாகிய (7.1.1.) லகர டகர இத்துக்களை யுடைய யுகர விகுதி (ல்யுட்) 'அந' எனத்திரிந்து நிற்க, ''ரஷாப்யாம் நோண: சமான பதே' என்னும் சூத்திரத்தால் (8.4.1.) நகரம் ணகரமாகத் திரிந்து, **'நாராயண'** என்று ஆகும்.

இங்குக் காட்டிய விதிப்படி, **'நாராயணன்'** என்பது, 'நரருடைய தொகுதியை ஒத்து நிற்பவன்' -என்னும் பொருளை யுடைய காரணக் குறியாகும். 'ஆகவே' காரணக் குறியெல்லாம் ஒரு பொருட்கே யாகாது, வேறு பொருட்கும் ஆகும் முறையில் சிவனுக்கு ஆதற்குத் தடையில்லையாம்.

மேற்கூறிய இலக்கண விதிகளை யோகிகள் சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டுவிட்டு மேலும்,

''இங்ஙனம் -நாராயணன்-என்பது லகர டகர இத்துக்களை யுடைய யுகர விகுதி (ல்யுட்) ஈற்றுச் சொல்லாகலினன்றே, பெண்பாலில், **'நாராயணீ'** என, ஙகர பகர இத்துக்களை யுடைய ஈகார விகுதி யீற்றான் யாண்டும் வழங்குவதூஉம்என்க. 'யுகர விகுதி யீற்றுச் சொல்' எனக் கொள்ளாக்கால், 'நாராயணீ' - என ஈகார விகுதி பெறுதற்கு விதியின்மை உணர்க.

-நாராயணன் - என்னும் வடமொழிக்கு இங்ஙனம் விகுதிமேல் விகுதி புணர்த்துச் செய்கை செய்வன எல்லாம் வடமொழி வியாகரணம் வல்லார்வாய்க் கேட்டுணர்க.

இன்னும் விரிப்பின் பெருகுமென் றொழிக- என உரைத்தார்.]*

---

*மேற்காட்டிய வடமொழி வியாகரண விதிகளை எனக்கு விளங்கக் கூறியவர் கள், காலஞ்சென்ற ''மும்மொழிக் கொண்டல் திரு.பெ.திரு. ஞானசம்பந்தன் அவர் கள், எம்.ஏ., எல்.டி., சமஸ்கிருதப் பேராசிரியர், முன்னாள் பதிவாளர், சென்னைப் பல்கலைக் கழகம். அவர்களை நான் மிக்க நன்றியுணர்வுடன் நினைவு கூர்கின்றேன்.

இரண்டாம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

அவையே தானேஆய், இருவினையின்
போக்கு வரவு புரிய, ஆணையின்
நீக்கம் இன்றி நிற்கும் அன்றே.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என் நுதலிற்றோ எனின், புனருற்பவம் வருமாறு உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

இதற்குரிய மாபாடிய விளக்கம்

முன் சூத்திரத்து இறுதியில் முதற் கடவுளை "அந்தம்" (உலகிற்கு இறுதியைச் செய்பவன்) எனச் சுட்டி எடுத்துக் கொண்டு, அவனது உண்மை நிறுவப்பட்டது. அங்ஙனம் பெயரளவிலே சுட்டி, 'அவன் உளன்' என நிறுவியவுடன், 'அவன் எத்தன்மையன்' என்னும் வினா நிகழ்தல் இயல்பாகலின், அவ்வினாவிற்கு உரிய விடையைக் கூறுவதே இந்த இரண்டாம் சூத்திரத்தின் கருத்து.

இன்னும் முன் சூத்திரம், 'உலகிற்கு நிமித்த காரணன் ஒருவன் உளன்' என நிறுவிற்று. அதனால், 'நிமித்த காரணன் ஒருவன் உளன் எனின், முதற் காரணத் துணைக்காரணங்களும் உளவாதல் வேண்டும். - உலகிற்கு அவை இல்லை - எனின் -உலகிற்கு நிமித்த காரணன் உளன்-என்றலும் இயலாது; ஆதலின், 'உலகிற்கு முதற் காரணத் துணைக் காரணங்களாவன யாவை' என்னும் ஐயமும் இங்கு நிகழ்தற்கு உரியது. அதற்குரிய விளக்கம் தருவதும் இச்சூத்திரத்தின் கருத்து.

மேலும், முன் சூத்திரத்தில், 'சங்கார காரணனிடத்தில் ஒடுங்கிய உலகம் மீட்டும் அவனிடத்தினின்றே தோன்றும்' எனக் கூறப்பட்டது. அதனால், 'ஒடுங்கிய உலகம் மீளத் தோன்றுங்கால் எம்முறையில் தோன்றும்' என உணர அவா எழுகின்றது. அந்த அவாவை நிரப்புவதும் இச்சூத்திரக்கருத்து.

எனவே, இவ்வகையில் எல்லாம் இச் சூத்திரம் இவ்விடத்து எழுதற்கு இயைபுகள் பல உள்ளனவாம்.

இயைபு வகைகள்:

ஒரு பொருளைப் பெயரளவாகச் சுட்டுதலை **'உத்தேசம்'** என்றும், பின்னர் அப்பொருளின் இயல்பை விளக்குதலை, **'இலக்கணம்'** என்றும் தருக்க நூலார் கூறுவர். அம்முறையில் முதற் கடவுளை "அந்தம்" எனக் குறித்த முன் சூத்திரம் உத்தேசம் கூறியதாக, அதனை அடுத்து இச் சூத்திரம் இலக்கணம் கூறுவதாய் அமைகின்றது.

'உத்தேசம் கூறிய பின் இலக்கணம் கூறுதல் முறையாகையால், **இது முறைமை வழி அமைந்த இயைபாகும்.**

'உலகிற்கு முதற்காரணத் துணைக் காரணங்கள் உளவோ, இலவோ' என்பது ஐயம் ஆதலால், அதற்கு விளக்கம் தருவது, **ஐயத்தின் வழி அமைந்த இயைபாகும்.**

'சங்கார காரணனினின்று உலகம் மீள எம்முறையில் தோன்றும்' என்பது அவாய் நிலையாகையால், அதனை நிரப்புவது **அவாய் நிலை வழி அமைந்த இயை பாகும்.**

இவற்றுள் முன் சூத்திரத்து இறுதியதிகரணத்திற்குப் பின் இச்சூத்திரத்து முதல் அதிகரணம் நிற்றற்குரிய இயைபு முறைமை பற்றிய இயைபாயும், முன் சூத்திரத்தை அடுத்து இச்சூத்திரம் நிற்றல் அவாய் நிலைபற்றிய இயைபாயும், முதற் காரணத் துணை காரணங்களது உண்மைக்கு இச்சூத்திரம் பிரமாணம் கூறுதலால் பிரமாண இயலுக்கு இயைபுடைத்தாயும் நிற்றல் அறியத் தக்கன.

முன் ஆறு சூத்திரங்களும் உயிர் பெத்தத்தினின்ற நிலை பற்றியே கூறுதலால், பொது அதிகாரத்தில் நிற்றற்குரிய இயைபுடைமையும், எல்லாச் சூத்திரங் களும் சைவாகம ஞானபாதப் பொருளையே கூறுதலால், அதனைக் கூற எழுந்த இந்த நூற்கண் அவை நிற்றற்குரிய இயைபுடைமையும் பெறப்படும்.

ஓர் ஐயமும் விளக்கமும்:

இங்ஙனம் இச் சூத்திரத்தின் கருத்துக்கள் பல இருக்கவும், ஆசிரியர் புனர் உற்பவம்வருமாறு உணர்த்துதல் ஒன்றையே. இதன் கருத்தாக உரைத்தது என்னை எனின், பலவகை இயைபுகளுள் அவாய்நிலை பற்றிய இயைபு சிறந்ததாதல் பற்றி அவ்வாறு உரைத்தார்.

ஒரு தடை:

'உத்தேசமாவது ஒன்றனைப் பெயரளவில் சுட்டுதலேயாம். முன் சூத்திரத்தில் முதற் கடவுளை "அந்தம்" என்றது பெயரளவில் சுட்டியதாகாது. என்னை?-உலகிற்கு அந்தத்தைச் செய்பவன்-என்பதே அதன் பொருள். அதனால், அந்தத்தைச் செய்தல் கடவுளுக்கு இலக்கணமாயிற்று'.

'அஃதன்றியும், "அந்தம்" என்ற அளவில் ஒழியாது. "அந்தமே ஆதி" எனச் சிறப்பு வகையால் நிறுவப்பட்டமையின், அது வாளா பெயர் மாத்திரையிற் கூறியதாகாது. ஆகவே, - முன் சூத்திரம் பதியை உத்தேசமாய் எடுத்துக் கொண்டது - என்றல் கூடாது' – என்பதுஇங்கு நிகழும் ஒரு தடை. அத்தடையை எடுத்துக் கொண்டு பாடியம் உடையார் கூறிய விடை வருமாறு:

விடை:

ஒரு பொருளைப் பெயரளவில் எடுத்துக் கூறும் பொழுதும் அதன் தன்மை சிறிதாயினும் தோன்றக் கூற இயலுமல்லாது, அச் சிறு தன்மையும், தோன்றாத வாறு வாளா கூறுதல் இயலாது. எடுத்துக்காட்டாக, 'சாத்தன்' என்னும் ஒருவனைப் பற்றிக் கூற எழும் பொழுது, 'சாத்தன் என்று ஒருவன் உளன்' அல்லது, 'இது செய்தவன் சாத்தன் என்பவன்' என்றாற்போல அவனது தன்மையைச் சிறிதளவேனும் தோற்றுவித்துச் சொல்ல இயலுமல்லது, வாளா, 'சாத்தன்' எனப்

பெயரை மட்டும் கூறி அமைதல் இயலாது. எனவே, 'ஒரு பொருளைப் பெயரள வில் சுட்டுதல்' என்பதற்குக் கருத்து, ''அப்பொருளின் தன்மை சிறிதளவு பொது வாகத் தோன்றக் கூறிச் சிறப்பாக விளக்காதொழிவது'' என்பதேயாகும். என்னை? யாதொரு பொருளையும் முன்னர்ப் பொதுவகையான் அறிந்தாலன்றிச் சிறப்பு வகையான் அறிய அவா நிகழாது ஆதலின்.

அங்ஙனமே, 'இலக்கணம் கூறுதல்' என்பதற்கும் கருத்து, 'முன்னர்ப் பொது வகையால் சிறிது அறியப்பட்ட பொருளின் இயல்பைச் சிறப்பு வகையால் நிரம்ப விளக்குதல்' என்பதேயாகும்.

'சிவப்பிரகாச'-நூலில்,
''பலகலை ஆகம வேதம் யாவையினும் கருத்துப்
பதி பசு பாசம் தெரித்தல்''[1]

என்ற இடத்தில் 'பதி, பசு, பாசம்' என்பன, 'தெரித்தல்' என்னும் வினைக்குச் செயப்படு பொருளாய் நிற்பினும்,

'ஞானாமிர்த' – நூலில்,
''பசு பாசத்தொடு பதி ஆய் பெற்றி''[2]

என்பதில், 'பசு, பாசம், பதி' என்பன ஆய்தல் என்னும் வினைக்குச் செயப்படு பொருளாய் நிற்பினும் அவை உத்தேசங் கூறியன ஆதலும் மேற்கூறியவாற்றாலே யாம். அதனால், முன் சூத்திரத்தில்,

''அந்தம் ஆதி''

என்றதில், ''அந்தம்'' என்றது உத்தேசம் கூறியதேயாகும்.

'அஃது அன்னது அன்று' எனப் பிணங்குவார் உளராயின், அவர், 'உத்தேச மாவது, மேற் கூறப்படும் இலக்கணத்தை அறியும் அவாவை எழுப்பி நிற்பதே' என் பதனை எண்ணிப் பார்த்து, அத் தன்மை, இங்கு ''அந்தம்'' என்றதற்குப் பொருந்து தலை நினைக்கக் கடவர்.

மேலும் ஒரு தடை:

இனி, முன் சூத்திரத்தில் ''அந்தம் ஆதி'' என்று மட்டும் கூறப்படாமல், 'உலகம் ஒடுங்கியினின்றே மீள உளதாம்; அதனால் அந்தமே ஆதி' என விளக்க மாகவே கூறப்பட்டது. அதனால் 'உலகத்தை முத்தொழிற்படுத்துபவன் எவனோ அவனே முதற் கடவுள்' - எனப் பதியினது இலக்கணம் பெறப்பட்டது. படவே, அதற்குப் பின் 'பதியாவான் எத்தன்மையன்' என அறிய அவா எழுமாறில்லை யன்றோ – என்பது இங்கு மீட்டும் நிகழும் ஒரு தடை. அதற்கு யோகிகள் அளித் துள்ள விடை வருமாறு:-

---

1 செய்யுள் – 12
2 அகவல்

விடை:

'முதற் கடவுளாவான் உலகின் முத்தொழிற்கும் முதல்வனாய் நிமித்த காரணன் ஆகின்றவன்' என்பதும் அவனைப் பற்றிப் பொது வகையாற் கூறுவதேயன்றிச் சிறப்பு வகையாற் கூறுவதாகாது. அஃது எவ்வாறெனில், 'ஒரு காரியத்திற்கு வேண்டப்படும் முதல், துணை, நிமித்தம் என்னும் மூவகைக் காரணங்களும் இவை' என்பதை உணர்த்திய பொழுதே அவை சிறப்பு வகையான் உணர்த்தப்பட்டதாகும். அவற்றுள் ஒன்றிரண்டைப் பற்றி மட்டும் கூறுதல் சிறப்பு வகையால் கூறியதாகாது. ஆகவே, 'உலகிற்கு ஏனை முதற் காரணத் துணைக் காரணங்களாவன இவை' என உணர்த்திய வழியே 'கடவுள் நிமித்த காரணன்' என்பது தெளியப்படும் ஆதலால், 'கடவுள் நிமித்த காரணன்' என்ற வழி, ஏனை முதற் காரணத் துணைக் காரணங்கள் யாவை' என அறிய மாணாக்கர்க்கு அவா எழுதல் இயல்பே யாதலின், 'அங்ஙனம் அவா எழமாட்டாது' என்றல் பிழையேயாம்.

'ஒரு பொருளைப் பொதுவகையால் உணர்தற்குப் பயன், 'அதனை மேலும் சிறப்பு வகையால் உணர்தல் வேண்டும்' என அவாவுதலும், சிறப்பு வகையால் உணர்தற்குப் பயன் அவ்வவா நிரம்புதலுமேயாகலின், சிறப்பு வகையால் 'உணர்தல் வேண்டும்' என்னும் அவாவை எழுப்புவதே உத்தேசமாகும். உத்தேசம் அவ்வாவை எழுப்பாது தானே நிரம்பி நிற்குமாயின், அதன்பின் இலக்கணம் கூறுதலால் பயனில்லை. இங்கு அவ்வாறின்றி, முன் சூத்திரத்தில், 'முத்தொழிற்கும் நிமித்த காரணனாய் நிற்பவன் சங்கார காரணன்' என உணர்த்தியவழி, அதுதானே நிரம்பி நில்லாமல், 'சங்கார காரணன் நிமித்த காரணனாயின், ஏனை முதற் காரணத் துணைக் காரணங்கள் யாவை' என அவாய் நிற்றல் ஒருதலையாதலின், அவ்வவாய் நிலையை நிரப்பும் இச்சூத்திரம், உத்தேசத்தின் பின்னர் இலக்கணம் கூறிப் பயனுடைத்தாகின்றது.

இனி ஒரு தடை:

'இவ்விரண்டாம் சூத்திரம் மேற்கூறியவாறு முன் சூத்திரத்தில் உத்தேசமாய் எடுத்துக் கொண்ட முதற் கடவுளுக்கு இலக்கணம் கூறுவதாகக் கூறின், இது பிரமாண இயல் ஆதலின், இதன்கண் இலக்கணம் கூறுதல் பொருந்துமோ'-என்பது, இயல்பாக இங்கு எழும் ஒரு தடை. அதற்குப் பாடியம் உடையார் தரும் விளக்கம் பின் வருவது:

விடை:

'இச் சூத்திரம் மேல் உத்தேசமாகக் கூறப்பட்ட முதற் கடவுளுக்கு இலக்கணம் கூற எழவில்லை. மற்று, உலகிற்கு நிமித்த காரணன் உண்மைக்குப் பிரமாணம் முன்பு கூறப்பட்டமையால், ஏனை முதற் காரணத் துணை காரணங்கள் உண்மைக்குப் பிரமாணம் கூற எழுந்ததேயாகும். அதனால், இஃது இவ்வியலுக்கு உரியதேயாம்.

முதற் காரணத் துணைக் காரணங்களைப் பற்றிக் கூறும் கூற்றுக்கள்தாமே, மேற் கூறப்பட்ட முதல்வனுக்கு இலக்கணமாய் அமைதலால், அது பற்றியே இச் சூத்திரம் 'முதல்வனது இலக்கணம் கூறுகின்றது' என்றதன்றி, இதன் முதன்மைக் கருத்துப் பற்றி அவ்வாறு கூறவில்லை'.

'பொருள் இயல்பு - பொது, சிறப்பு - என இரு வகைப்படும்' என்பதும், 'அவை முறையே - **தடத்த லக்கணம், சொரூப லக்கணம் -** எனப்படும்' என்பதும் மேல் பல இடங்களில் கூறப்பட்டன. இது பொது வதிகாரம்: ஆகையால், இங்கு முதல்வனுக்குச் சொல்லப்படும் இலக்கணம் **'தடத்த லக்கணம்' எனப்படும் பொதுவியல்பேயாகும்.**

மூன்றாம் பிறையைக் காண விரும்புவோர்க்கு அதனை முன்னே கண்டவர் அஃதோ, அம்மரக்கிளையின் உச்சியில் பிறை உள்ளது; பாருங்கள்' என முதலிற் கூறிப் பின் அவர் அவ்விடத்து உற்று நோக்கியபொழுது 'வானத்தில் முகிற் கூட்டத்திடையே வெள்ளிய சிறு கீற்றாய் வளைந்து தோன்றுகின்றது பிறை; பாருங்கள்' எனக் கூறுவர். அது போல, ஒரு பொருளை அதனைப் பற்றிக் கூறாமல், அதனைச் சார்ந்து நிற்கும் மற்றொரு பொருளைப் பற்றிக் கூறும் முகத்தால் விளக்க அமைவது 'பொதுவியல்பு' அல்லது, தடத்தலக்கணமாகும். முன்னர் அப்பொது வியல்பை உணர்ந்தபின், அப்பொருளையே பற்றிக் கூறி அதனை விளக்க அமைவது 'சிறப்பியல்பு' அல்லது 'உண்மையியல்பு' அல்லது சொரூப லக்கணமாகும்.

இங்குக் கடவுளது இயல்பை அவனது நிலைமை பற்றிக் கூறும் முகத்தால் கூறாமல், உலகத்தினது நிலைமை பற்றிக் கூறும் முகத்தால் விளக்குதலால், இது கடவுளது 'பொதுவியல்பு' எனப்படும் தடத்த லக்கணமேயாகின்றது.

இனி ஓர் ஐயம்:

'இச் சூத்திரத்தில் உலகத்தின் முதல் தோற்றம் பற்றிக் கூறாமல், புனருற்பவம் பற்றியே கூறுதல் ஏன்' -என்பது இங்கு எழுகின்ற ஓர் ஐயம். அதற்குரிய விளக்கம் வருமாறு:

விளக்கம்:

உலகம் எத்தனையோ முறை தோன்றியும் அழிந்தும், தோன்றியும் அழிந்தும் வந்துள்ளது. ஆகவே, முதல் தோற்றம் நம் மனத்துக்கு எட்டாத தொலைவுடையது. அதனால் அது பற்றி விளக்குவதும் அரிது.

மேலும், 'சங்கார காரணனிடத்தே ஒடுங்கிய உலகம் மீளத் தோன்றுங்கால் எவ்வாறு தோன்றும்' என்பதே வினா. அதனால் இதனுள் ஆசிரியர் உலகத்தின் புனர் உற்பவமே கூறுகின்றார்.

(இப் புனர் உற்பவத்தைக் கூறவே, 'முதல் உற்பவமும் இத்தன்மையதே' என்பது உணர வரும்.)

மேல் வினா:

அங்ஙனமாயின், உலகின் முதல் தோற்றம் பற்றி ஓரிடத்தும் கூறுதல் இல்லையோ?

விடை:

உலகத்தின் முதல் தோற்றம் பற்றியும் ஆசிரியர்கள் ஓரோரிடத்தில் கூறுதல் உண்டு.

'உலகத்தை இறைவன் தோற்றுவிக்குங்கால் உயிர்களது வினைக்கேற்பவே தோற்றுவிப்பான்' என்பது முன் சூத்திரம் முதல் அதிகரணத்தில், "**வித்துண்டா மூலம் முளைத்தவா**" என்னும் வெண்பாவில் சொல்லப்பட்டது. உயிர்கள் உடம்பின்றி வினையைச் செய்தல் இயலாது. உடம்போ வினைக்கு ஏற்பவே கொடுக்கப்படும். ஆகவே, 'உயிர்கட்கு முதற் பிறப்பு எவ்வாறு உண்டாயிற்று' என்பது **பெரியதோர் ஐயம்.** 'முதற் பிறப்பு எவ்வாறு உண்டாயிற்று' என்பதும், 'உலகத்தின் முதல் தோற்றம் எவ்வாறு உண்டாயிற்று' என்பதும் ஆக இரண்டும் ஒன்றேயன்றி, வேறல்ல. அதனால், உமாபதி சிவாசாரியார் 'உயிர்கட்கு முதல் பிறப்பு எவ்வாறு உண்டாயிற்று' என்னும் ஐயத்திற்குத் தமது **போற்றிப் பஃறொடை வெண்பாவில்** விளக்கம் தந்துள்ளார். அப்பகுதி,

"........ஞானத்தின்
கண்ணை மறைத்த கடியதொழில் ஆணவத்தால்
எண்ணும் செயல்மாண்ட எவ்வுயிர்க்கும்-உண்ணாடிக்
கட்புலனால் காணார்தம் கைக்கொடுத்த கோலேபோல்
பொற்புடைய மாயைப் புணர்ப்பின்கண் – முற்பால்
தனுகரண மும்புவன மும்தந் தவற்றால்
மனமுதலா வந்தவிகா ரத்தால் – வினையிரண்டும்
காட்டி, அதனால் பிறப்பாக்கி"[1]

என்பதாகும்.

– இதனுள், 'இயற்கையிலே ஆணவ மலத்தால் தளைக்கப்பட்டு, அறிவும் செயலும் இன்றிச் சடம் போலக் கிடந்த எல்லா உயிர்கட்கும் இறைவன் மாயையினின்று சூக்கும சரீரத்தைப் படைத்துக் கூட்டுவிக்க, அந்தச் சூக்கும சரீரத்தைப் பெற்ற உயிர்கள், படலத்தால் மறைக்கப்பட்டு ஒளியிழந்த கண்களையுடைய குருடர் ஒரு கோலைப் பெற்றது போன்ற நிலைமையை அடைந்து, மனம் ஒன்றே கருவியாக, விரும்புதல் வெறுத்தல்களைச் செய்து, அதனானே முதற்கண் வினையைத் தேடிக் கொள்ள, அந்த வினைதான் உயிர்கள்தோறும் அவ்வவற்றிற்கு உள்ள அறிவு நிலை காரணமாகப் பலவகைப்படுதலால், அவற்றிற்கு ஏற்ற தூல சரீரங்களையும், புவன போகங்களையும் இறைவன் பின்னர்ப்படைத்துக் கொடுக்கப் பெற்று, மீண்டும் இறப்பும், பிறப்பும் ஆகிய சுழலிற்பட்டுச் சுழல்வவாயின' என உயிர்களின் முதற் பிறப்பு முறை கூறப்பட்டது. இதனுள் "தனு" என்றது சூக்கும சரீரம். "மனம் முதலா" என்றதில், முதல்–கருவி.

(இதனால்,–"உயிர்கட்கு அவற்றின் வினைக்கீடான சரீரமே கிடைக்கும்-என்பது தூல சரீரத்தை நோக்கிக் கூறப்படுவதே" என்பதும், 'சூக்கும சரீரம் அனைத்துயிர்க்கும் ஒரு பெற்றியவாயே அமையும்' என்பதும் விளங்கும்.

திருவாசகத்துள், [2]

---

1 கண்ணி - 9 - 13

2 திருச்சதகம்

"விச்ச தின்றியே விளைவு செய்குவாய்"
என அருளிச் செய்தது உயிர்களின் முதற் பிறப்பினை எனவும், அதனைத் தொடர்ந்து,

"விண்ணும் மண்ணகம் முழுதும் யாவையும்
வைச்சு வாங்குவாய்"

என அருளிச் செய்தது, பின்னே பின்னே வரும் பிறப்பு இறப்புக்களை-எனவும் உணர்ந்து கொள்ளத் தக்கன.

இத்துணையும் இச்சூத்திரத்தின் கருத்துரை விளக்கங்களாகக் கூறப்பட்டன.

இனி இச் சூத்திரத்தின் பொருள்

இரு குறிப்புக்கள்

இச் சூத்திரத்தில் "அவையே தானேயாய்" என்பதை முதலில், "அவையோ யாய், தானேயாய்" என இரண்டு தொடராகவும், பின்னர் 'அவையே தானேயாய்' என ஒரு தொடராகவும் வைத்துப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டும் இவ்வாறு ஒரு தொடரை, இரண்டு வகையாகப் பொருள் கொள்ள வைத்தல் **'இரட்டுற மொழிதல்'** என்னும் உத்தியாகும்.

"ஆணையின் – என்பதை, 'ஆணையின் இருவினையின்' என முன்னரும் சேர்த்துப் பின், 'ஆணையின் நீக்கம் இன்றி' எனப் பின்னரும் சேர்த்துப்பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்.

இடையிலே உள்ள இந்தச் சொல் முன்னும், பின்னும் சேர்த்தற்கு உரியதாய் நிற்றல் பற்றி, இதனை யோகிகள் **"சிங்க நோக்கு"** என்றார். 'சிங்கம் செல்லும் பொழுது முன்னே மட்டும் பார்த்துச் செல்லாமல், பின்னே பார்த்துக் கொண்டும் செல்லும்' என்பர்.

(குறிப்பு:— இதனை, 'தாப்பிசைப் பொருள்கோள்' எனக் கூறலாம்.)

சூத்திரத்தின் திரண்ட பொழிப்பு:

முன் சூத்திரத்தில் "அந்தம்" எனக் குறிக்கப்பட்ட முதற் கடவுள் உயிர்களின் பொருட்டு உலகத்தைப் படைத்தல் முதலியன செய்யுமிடத்து, **உடலில் உயிர் போல, கலப்பினால் அவ்வுயிர்களே ஆகியும், கண்ணில் அருக்கன் போல, பொருள் தன்மையால் தான் வேறே ஆகியும், கண்ணொளியும் ஆன்மமு போதம் போல, உயிர்க்கு உயிராதல் தன்மையால் அவையும் தானுமாக உடனாகியும் நின்று,** தனது சிற்சத்தியால் வருகின்ற இரு வினைகட்கு ஈடாக அவ்வுயிர்கள் இறத்தல் பிறத்தல்களைப் புரியும் வண்ணம் அச் சத்தியினின்றும் வேறாதல் இன்றி, அதனோடு ஒன்றியேநிற்பன்.

விளக்கம்

''தன்றே''-என்பது அசை. 'அசை' என்னாது, 'அனாதியே இவ்வாறு நிற்பன் எனஅதற்குப் பொருள் உரைப்பினும் பொருந்தும்.

''அவையே தானே ஆய் ... ... நிற்கும்''

என்னும் பயனிலைகட்கு, ''அந்தம்'' என்னும் எழுவாய் முன் சூத்திரத்தினின்றும் வந்து இயைந்தது.

'ஒடுங்கிய உலகம் அங்ஙனம் ஒடுங்கி நின்ற சங்கார காரணனிடத்தினின்று மீள எவ்வாறு தோன்றும், என்னும் ஐயப்பாட்டிற்கு விடை கூறுதலே இங்குக் கருத்தாகலின் அதற்கேற்ப, வரவினை முற்கூறாது, ''போக்கு வரவு புரிய''-எனப் போக்கினை முன்னர்க் கூறினார்.

போக்கு - இறப்பு. வரவு-பிறப்பு.
புரிதல்-இடைவிடாது செய்தல்.

''ஆணை'' என்பது முதல்வனது ஆற்றலுக்கு ஒரு பெயராய் வழங்கும் ஏனெனில், ஆற்றல் உள்ளபொழுதே ஆணையைச் செலுத்துதல் கூடும் ஆகலின்.

இறைவனது ஆற்றல் அறிவு வடிவமானது ஆதலால், அது **'சிற்சத்தி'** எனப் படும். சித்து-அறிவு.

இலக்கணக் குறிப்பு:

''ஆணையின் என்பது, ''இருவினையின்'' என்பதனோடு சேரும் பொழுது இன், என்னும் ஐந்தாம் வேற்றுமை உருபு ஏதுப் பொருளதாய் நின்று, 'ஆணையினால் வரும்'' எனப் பொருள் தரும். ''நீக்கம் இன்றி'' என்பதனோடு சேரும் பொழுது, அவ்வுருபு நீக்கப் பொருளதாய், 'ஆணையினின்று' எனப் பொருள் தரும்.

இவ்வாறன்றி, 'இன்' என்பதை 'சாரியை' என விலக்கி, அவ்வவ்விடத்து அவ்வவ்வுருபை விரித்துக் கொள்ளுதலும் பொருந்தும்.

சிறப்புரை:

''இரு வினையின் போக்குவரவு புரிய''

என்றதனால், 'ஒடுங்கிய உலகம் மீளத் தோன்றும் பொழுது எண்ணிறந்த உயிர்களின வினை இருந்தவற்றிற்கு ஏற்ப எண்ணிறந்த வகையில் தோன்றும் என்பதாம். புனர் உற்பவத்தில் போக்கும், வரவும் ஆகிய இரண்டுமே கூறப்பட்டனவாயினும், இடைக்கண் உள்ள **'நிலை'** என்பதும் தானே அமையும்.

'படைத்தல், காத்தல், அழித்தல்' என்னும் முத்தொழிலே தோன்ற வைத்துக் கூறினும் 'மறைத்தல், அருளல்'-என்னும் மற்றும் இரு தொழில்களும் அவற்றுள் அடங்கியே நிற்கின்றன.

''அவையே தானேயாய் (உயிர்கள்) போக்குவரவு புரிய, ஆணையின் நிற்கும்'' என்றதனால்,

'உயிர்களோடு அங்ஙனம் இயைந்து நின்று அவற்றின் பொருட்டு ஐந்தொழில் செய்து நிற்றலே முதற் கடவுளுக்கு இலக்கணம்' என்றதாயிற்று.

இவ்விலக்கணம், 'பொதுவியல்பு' எனப்படும் **தடத்த லக்கணமே**-என்பது மறக்கற்பாலதன்று.

'ஐந்தொழிலில் ஒன்றற்கு முதல்வனாதலே முதல்வனது இலக்கணம் எனக் கூறினும் போதியதாகுமாயினும், அவ்வாறு கூறினால் மற்றையவை பற்றி ஐயம் நிகழும். அங்ஙனம் நிகழாமைப் பொருட்டே 'ஐந்தொழில்கட்கும் முதல்வனாதல் முதல்வனுக்கு இலக்கணம்' எனப்பட்டது.

மூவகை ஐந்தொழில்:

ஐந்தொழில்கள் **'தூலம், சூக்குமம், அதிசூக்குமம்'** - என மூன்று வகைப்படும்.

உலகத்தைப் புலப்படத் தோற்றுவித்தலும், பின்னர் நிலைபெறுவித்தலும், பின்னர்ப் புலப்படாது ஒழிந்து போக அழித்தலும் **தூல முத்தொழில்கள்.** உயிர்களை அம்முத்தொழிலில் அகப்பட்டு அவை தம்மையும், தலைவனையும் அறியாது மயங்கி நிற்கச் செய்தல் **தூல மறைப்பு**. பின்னர் அவை, தம்மை உணர்ந்து, அதனானே தலைவனையும் உணர்ந்து பிறப்பு இறப்புக்களினின்றும் நீங்கி வீடடையச் செய்தல் **தூல அருளல்.**

படைத்தல் முதலிய ஐந்தும் முறையே **'சிருட்டி திதி, சங்காரம், திரோபவம், அனுக்கிரகம்'**- எனவும், ஐந்தொழில், **'பஞ்ச கிருத்தியம்'** எனவும் வடமொழியில் சொல்லப்படும்.

சங்காரத்திற்குப் பின்னர் மீள உலகம் தோன்றுதற்கு இடையே அதற்கு, ஆவனவற்றைச் செய்தல் **சூக்கும ஐந்தொழிலாகும்**. அந்த இடைப்பட்ட காலம் 'உயிர்களின் **கேவல நிலை** எனப்படும். 'இந்நிலையிலும் இறைவன் தொழில்கள் நிகழும்' என்பது, 'மிருகேந்திரம்' என்னும் உபாகமத்தின் ஞானபாதத்து நான்காம் படலத்து இறுதியில் சொல்லப்பட்டது.

உயிர்கள் கருவி கரணங்களோடு கூடிச் செயற்பட்டு வருங்கால் அவற்றை அவற்றின் வினைகட்கு ஈடாகச் செலுத்தி அவ்வினைப் பயன்களைப் பல்வேறு வகையாக நுகரச் செய்தல் **அதிசூக்கும ஐந்தொழிலாகும்.**

(இறைவனது ஐந்தொழில்கள் அவனது நடனமாகச் சொல்லப்படும் ஆதலால், அந்த நடனமும் இவ்வாறு 'தூல நடனம், சூக்கும நடனம், அதிசூக்கும நடனம்' எனச் சொல்லப்படும். அதிசூக்குமம், 'பரம்' எனவும் கூறப்படும்.)

நிலைத்தொழில் பற்றிய ஓர் ஐயம்

'-தோற்றமும், ஒடுக்கமும் இறைவனால் செய்யப்படுகின்றன என்றல் பொருத்தமே. ஆயினும் 'நிலைபெறுத்தல்', அல்லது 'காத்தல்' என்பது அழியாவண்ணம் காத்தலேயன்றோ'!

'படைத்தவனாகிய அவனை ஒழிய அழிப்பவர் வேறுஉளராயினன்றோ, அவரால்அழியாதவாறு உலகத்தை இறைவன் காத்தல் வேண்டும்? அழிப்பவனும் இறைவனே யன்றி வேறொருவர் இல்லாமையால் அழித்தலைச் செய்யாதிருத்தற்கு வேறாய், 'காத்தல்' என்னும் ஒன்று இறைவனால் எங்ஙனம் செய்யப்படுகின்றது' என்பது இங்கு எழுகின்ற ஓர் ஐயம்.

அதற்கு விளக்கம்

'காத்தல்' என்பது, உலகத்தை அழிந்தொழியாமல் நிற்கச் செய்தல் மட்டுமாகக் கூறப்படவில்லை. உடம்பைப் பெற்ற உயிர்கள் அவ்வுடம்புகளைக் கொண்டு முன்னை வினைப்பயன்களை நுகர்தற்கும், அதற்கிடையே மேலும் வினைகளைச் செய்தற்கும் ஆவனவற்றையெல்லாம் செய்து உதவுதலே இங்கு, 'காத்தல்' எனப்படுகின்றது. எனவே, அஃது இறைவன் இன்றி நிகழாமை அறியத்தக்கது. தாய் தந்தையர் தாம் பெற்ற குழந்தையைக் கொல்ல நினையாமையே அதனைக் காத்தல் ஆகாது. மற்று எஞ்ஞான்றும் அதற்கு வேண்டும் உணவு,மருந்து, இருப்பிடம் முதலியவற்றைத் தந்து புரத்திலே காத்தலாகும். அது போலவே இறைவனது காத்தல் தொழிலையும் கொள்க.

இனி, 'உலகத்தில் உள்ள உயிர்களும், உயிரல்லாத பிறவும் இறைவன் தனது ஆணையின்வழிச் செலுத்துமிடத்து, அவன் செலுத்துகின்ற அந்நிலையைக் கடவாது அவை செயற்படும்படி நிறுத்துதலே நிலை பெறுத்தல் தொழில்' எனவும் கூறுவர் அதுவும் மேற் கூறியதிலே அடங்கி நிற்றல் காணலாம்.

மறைத்தல் பற்றிய ஓர் ஐயம்

'உயிர்களின் அறிவை மறைப்பது மூலமாகிய ஆணவமேயன்றி, வேறில்லை-என்பது சைவ சித்தாந்தம் ஆதலின், அதனையும் இறைவனது தொழிலாகக் கூறுதல் எது பற்றி' என்பது ஓர் ஐயம்.

அதற்கு விளக்கம்

யாதொரு பொருளாயினும் அதனை, 'அஃது உண்டு' என நிறுவுதல், அதற்கென்று உள்ள ஒரு தனித் தன்மை காணப்படுதல் பற்றியே யன்றோ? அத்தன்மை ஒரு ஞான்றும் காணப்படாதேயிருப்பின் 'அப்பொருள் உண்டு' எனக் கொள்வதில் பொருளில்லை. அம்முறையில் பார்க்கும் பொழுது, 'செம்பிற்குக் களிம்பு போல உயிர்கட்கு அனாதிக் குற்றமாய், அவற்றின் ஆணவ மலம் அனாதியே மறைத்து நிற்கின்றது' எனச் சைவ சித்தாந்தம் கூறுதற்குக் காரணம், உயிர்கள் இயற்கையில் அறிவுடையன ஆயினும் அவ்வறிவு நிகழாமை பற்றியேயாம்.

'இறைவன் எல்லாம் செய்ய வல்லவன் ஆகையால், அந்த ஆணவத்தின் ஆற்றலை அழித்தொழித்தல் கூடாதோ' எனின், அவன் எல்லாவற்றையும் செய்யும் வல்லமையுடையவனாய் இருத்தல் முன்பு இல்லாமல், பின்பு ஒரு காலத்தில் இடையே வந்ததன்று; இறைவன் என்று இருக்கின்றானோ அன்றே அவன் எல்லாம் செய்ய வல்லவனாய்த்தான் இருக்கின்றான். ஆகவே, 'அவன் ஆணவ மலத்தின் ஆற்றலை அழித்தொழிப்பது' என்றால் அதற்கொரு காலம் வேண்டுவதில்லை. அனாதியேதான் அழித்திருக்க வேண்டும். அவ்வாறு அழித்திருந்தால், உயிர்கட்கு ஒரு ஞான்றும் அறியாமை நிகழ வேண்டுவதும், அவ் அறியாமை பற்றி ஆணவத்தின் உண்மை கொள்ள வேண்டுவதும் இல்லை. 'இறைவனும், உயிர்களும் – எனப் பொருள்கள் இரண்டே' என்பதே கொள்கையாயும் இருக்கும். அவ்வாறன்றி, இறைவன் உண்மையும், உயிர்கள்உண்மையும் புலப்படுதல் போல, ஆணவத்தின் உண்மையும் புலப்படுதலால், அதன்ஆற்றல் அனாதியே இறைவனால் அழிக்கப்படாமை விளங்குகின்றது.

இனி அந்த ஆணவத்தின் மறைப்பு - என்றும் உள்ளதாய் இராமல், ஒரு காலத்தில் நீங்கிப் போவதால், 'அதன் சத்தி ஒரு காலத்தில் அடக்கப்படுகின்றது.' என்பதும் புலனாகின்றது.

'ஒரு பொருட்கு இயல்பாய் உள்ள சத்தி ஒரு காலத்தில் அடக்கப்படுகின்றது' என்றால், 'அது தானே அவ்வாறு அடங்கி ஒழியாது, அதற்குப் பகையாகிய பொருளாலேதான் அஃது அடங்கும் என்பது ஓர்ந்துணர்வார்க்கு விளங்கவே செய்யும். அதனால், 'ஆணவத்தின் சத்தியை ஒரு காலத்தில் அடக்குபவன் இறைவனே யன்றி வேறில்லை. ஆகவே, 'ஆணவத்தின் சத்தியை அஃது உள்ள அன்றே – அஃதாவது அனாதியே அடக்கி ஒழியாது, அதற்குரிய கால எல்லையில் அவன் அடக்குகின்றான்' என்பதும் அறியப்படுகின்றது.

'அதற்குரிய கால எல்லையில் அடக்காது, அனாதியே அடக்கல் வேண்டும்'- எனின், அது மேற்கூறியவாற்றால் பொருட் பெற்றியறியாதார் கூற்றேயாய் முடிதலுடன், காரண காரிய முறையின்வைத்து ஆராயும் ஆராய்ச்சியும் அன்றாம். அனாதியே அடக்காது, கால எல்லையில் அடக்குதல் பற்றி இறைவனது எல்லாம் வல்ல தன்மைக்கும், எல்லா உயிர்களிடத்தும் ஒப்ப உடைய பேரருளுக்கும் இழுக்கில்லை. என்னை? நோயாளிகள் பலர்க்கும் முதலிற்றானே நோய் இல்லாதொழியாமையும், மருந்துண்ணும்போதும் யாவருக்கும் ஒரு காலத்திலே நோய் நீங்கி யொழியாமையும் பற்றி மருத்துவனது மருத்துவ வன்மைக்கும், அவன் நோயாளிகள்மேல் கொள்ளும் இரக்கத்திற்கும் இழுக்கில்லை. மற்று, நோய்க்கும், அஃது ஒரொருவர்க்கு அவ்வக் கால எல்லையில் நீங்குவதற்கும் காரணம் பல்வேறாய உடம்புகளின் தன்மையும், அவ்வுடம்புகளைப் பற்றும் நோயின் தன்மையுமே காரணங்களாம். எனவே, பொருட் பெற்றியை ஆராய்ந்துணர வல்லார்க்கு இவை யெல்லாம் தெற்றென விளங்கவே செய்யும்.

உயிர்கள் தோறும் அவற்றது சிறப்பியல்பு வேறுவேறாகலின், அவற்றிற்கு ஏற்ப அவற்றைப் பற்றியுள்ள ஆணவத்தின் வன்மை மென்மைகளும் மிகப் பலவாம். அதனால் ஆணவம் நீங்கி உயிர்கள் முக்தியைப் பெறும் காலமும் ஒன்றாகாது, பல வாகின்றன.

பக்குவ அபக்குவங்கள்

ஆணவத்தின் சத்தி முழுவதும் நீங்குதல் திடீர் என ஒரு காலத்திலேயன்று. பல காலம் படி முறையாகத் தேய்ந்து தேய்ந்து, முடிவில் ஒரு காலத்திலே முற்ற நீங்குவ தாகும். ஆகவே, அத்தேய்விற்கு ஏற்ப உயிர்களின் அறிவு மேம்பட்டு விளங்கி விளங்கி வரும். அங்ஙனம் விளங்குதலே **'பக்குவம்'** என்றும், விளங்காமை **'அபக்குவம்'**-என்றும் சொல்லப்படுகின்றன.

ஆணவமாகிய நோயை நீக்கும் மருத்துவனாகிய இறைவன், அந்நோய்க்கு மருந் தாகவே உயிர்கட்கு மாயை கன்மங்களைச் சேர்த்து, அவற்றைச் செயற்படுத்தி வருகின் றான். மாயை கன்மங்கள் செயற்படும் பொழுது, அதனால் ஆணவம் சிறிது சிறிது தேயும் பொழுதும் உயிர்களுக்கு **மெய்யுணர்வு**, அல்லது **பேரறிவு** தோன்றாமல், **திரி புணர்வு**, அல்லது **சிற்றறிவே** தோன்றுதலால், அது காரணமாக அவை பல அல்ல லுக்கு உள்ளாகின்றன.

அவ்வல்லல்கள் மேற்கூறியவாற்றால் இறைவனாலே விளைதலின், அவ்விளை வைத் தருதலே அவனது ஐந்தொழில்களில், **'மறைத்தல்'** எனச் சொல்லப்படுகின் றது. அதனை, **'மலங்களின் வழிநின்று அவை தம் தம் காரியங்களைச் செய்ய ஏவுதலே -மறைத்தல்-என்னும் தொழிலாகும்'** என ஆசிரியர்கள் விளக்குவர். இதனையே பாடியம் உடையார் இங்கு வேறொரு வகையில் கூறி விளக்கினார்.

இனி, 'இழிவுடைய உலக போகங்களில் உள்ள அந்த இழிவைத் தோன்றாது மறைத்து அவற்றை உயிர்கள் நுகரச் செய்தலே இறைவனது மறைத்தல்' என்பாரும் உளர். நுகரும் உயிர்களின் அறிவை மறைத்தலின் வேறாய், நுகரப்படும் பொருளி னது இழிவை மறைக்கின்ற மறைப்பு எதுவும் இன்மையால் அது பொருளன்றாம். இனி, 'மலங்களை மறைத்தலே இறைவனது மறைத்தல் தொழில்' எனவும் கூறு வார் உளர். அஃது அருளலேயாம் என்க.

பந்தமும் வீடும்

இறைவன் மாயை கன்மங்களைச் செயற்படுத்துதலே, 'படைத்தல், காத்தல்' அழித்தல்-என முத்திறப் பட்டு நிகழ்தலின், அம்முத்தொழிலும் மறைத்தலுள் அடங்க, இறைவனது ஐந்தொழில்கள் 'மறைத்தல், அருளல்' என இரண்டாக அடக்கியும், சொல்லப்படும். **மறைத்தல்** பந்தமும், **அருளல் வீடும்** ஆகலின், அவை **'பந்தம், வீடு'** எனவும்படும்.

"பந்தமுமாய் வீடும் ஆயினார்க்கு"[1]
"பந்தம் வீடு தரும் பரமன்"[2]

என்றாற் போலும் இடங்கள் இங்கு நினைவுகூரத் தக்கன.

சைவாகமங்களிலும், மற்றும் பிற சைவ நூல்களிலும் மூன்று தொழில்களே எடுத்துக் கூறப்படுமாயினும், ஆன்மாக்களை அவற்றது, வினைப் பயனை நுகரச் செய்வதாகிய காத்தலில் மறைத்தலையும், மீண்டும் வாரா நெறிக்கண் உயிர்களைச் செலுத்தலும் ஒருவகை அழிப்பேயாதலின் அழித்தலில் அருளலையும் அடக்கி, 'ஐந்து' என்றலே எல்லா இடத்திலும் கருத்து எனக் கொள்க.

இறைவனது நிலைகளை, '**இலயம், போகம், அதிகாரம்**'-என மூன்றாகவும், அவனது சத்தியை '**ஆரணி, சனனி, இரோதயித்திரி** என மூன்றாகவும் சொல்வனவற்றிற்கும் ஐந்தாக்கிக் கூறுதலே கருத்தாகும். இலயம் முதலிய மூன்றும் முறையே **ஒடுக்கம், நிலை, தோற்றம்**' எனவும் 'ஆரணி' முதலிய மூன்றும் முறையே 'படைப்பது, காப்பது, அழிப்பது' எனவும் ஆகும்.

மறைத்தல் அருள்களின் இன்றியமையாமை

மறைத்தல், அருளல் என்பவற்றைக் கொள்ளாது, 'படைத்தல் முதலிய மூன்றுமே இறைவனது தொழில்' எனக் கொள்வார்க்கு, 'அத்தொழிலை அவன் செய்தல் ஏற்றுக்கு' என வினாவுவார்க்கு விடை கூறல் இயலாமை அறியத்தக்கது.

துணைக் காரண முதற்காரணங்கள்

"ஆணையின் இருவினையின் போக்குவரவு புரிய" - ஏற்றதனால், 'முதல்வனுக்கு-அவனது ஆணை- எனப்படும் சிற்சத்தியே **நேரான துணைக்காரணம்**' என்பதும், '**இருவினைகள் அச்சத்தியின் வழியமையும் துணைக் காரணம்**' என்பதும் பெறப்பட்டன.

இனி, வினைகள் தனித்து நில்லாது ஒன்றைப் பற்றியே நிற்கும் ஆதலின், வினைகள் உள' என்றதனானே, 'அதற்குப் பற்றுக் கோடாகிய பொருளும் உண்டு' என்பது சொல்லாமே அமைந்தது. அந்த ஒன்றே '**மாயை**' எனப்படுகின்றது. '**அதுவே உலகிற்கு முதற்காரணம்**' என்பது உய்த்துணரக் கிடக்கின்றது.

இருவகைச் சத்திகள்

இறைவனது சிற்சத்தி ஒன்றே யாயினும் அது செய்யும் தொழில்பற்றி, '**திரோதான சக்தி, அருட்சக்தி**'- என இரண்டாக வழங்கப்படும். திரோதானம்-மறைப்பது.

---

1 திருவாசகம்-திருப்பொற் சுண்ணம் 20

2 பெரிய புராணம் - தடுத்தாட் கொண்டது.

முதல்வன் செய்யும் தொழில் 'மறைத்தல், அருளல்' என இரண்டு என்பதும், 'அவற்றுள் மறைத்தல் தொழிலே படைத்தல் முதலிய மூன்றாய் நிகழும்' என்பதும் மேலே கூறப்பட்டன. எனவே, 'படைத்தல் முதலிய மூன்றினைச் செய்யும் முகத்தால் **மறைத்தலைச் செய்வதே திரோதான சத்தி**' என்பது விளங்கும்.

உயிர்கள் பக்குவம் எய்துங்காறும் மறைத்தலைச்செய்கின்ற அந்தச் சத்தி தானே, உயிர்கள் பக்குவம் எய்திய பொழுது அவற்றிடத்தில் **அருட் சத்தியாய்** மாறி, பொருளியல்புகளை இனிது விளங்கச் செய்து, அதனானே அவை பந்தத்தினின்றும் நீங்கி வீடுபெறச் செய்யும்.

''ஆணையின் போக்கு வரவு புரிய'' என்றதனால், இங்கு ''ஆணை'' என்றது திரோதான சக்தியையே குறித்து நின்றது.

பஞ்ச மலங்கள்

மலங்களின் வழிநின்று அவற்றைச் செயற்படுத்துதல் பற்றித் திரோதான சக்தியையும் 'ஒரு மலம்' என்று உபசரித்துக் கூறுவர்.

''ஏயும் மும்மலங்கள் தத்தம் தொழிலினை இயற்ற ஏவும்
தூயவன் தனதோர் சத்தி திரோதான கரியது''

என்று கூறி, அதற்கு முன்னே,

''மாயையின் காரியத்தை மாயேய மலம தென்றும்'' எனத்தொடங்கி.

''ஆய்வார் இம்மலங்கள் ஐந்தும்
அணுக்களை அணைந்து நிற்கும்''

எனவும்,

''மலம், மாயை, கன்மம், மாயேயம், திரோதாயி மன்னிச்
சலமாரும் பிறப் பிறப்பில் தங்கி''

எனவும் 'சிவஞான சித்தி' நூல் [1] கூறிற்று.

'மலம்' என அடைகொடாது கூறுமிடத்தில் அஃது ஆணவ மலத்தையே குறிக்கும். 'மாயேயம்' என்பதனோடு சேர்த்துக் கூறுமிடத்தில், 'மாயை' என்பது காரண நிலையையே குறிக்கும்.

இந்த மலங்கள் ஐந்துமே பாசங்கள் ஆதலால், அவற்றது உண்மைக்குப் பிரமாணம் கூறுகின்ற இவ்விரண்டாம் சூத்திரம் பாசம் உண்மைக்குப் பிரமாணம் கூறுவதாதலும் இங்கு அறிந்து கொள்ளத்தக்கது.

---

1 சூ—2-87,88

இனி, 'இச்சூத்திரம் நான்கு அதிகரணங்களை உடையது' என்பதும், அவை,

1. ''அவையே தானே ஆய்'',
2. ''ஆணையின் இருவினையின்'',
3. ''போக்கு வரவு புரிய'',
4. ''ஆணையின் நீக்கம் இன்றி நிற்கும் அன்றே''

என்பன என்பதும் உணர்க.

அவற்றுள் **முதல் அதிகரணம்** வருமாறு:—

இரண்டாம் சூத்திரம்- முதல் அதிகரணம்

மேற்கோள்

ஈண்டு-இவ்வான்மாக்கள் பலவும் முதல்வன் தானேயாய் நிற்கும் - என்றது,

விளக்கம்

இதனுள், ''ஈண்டு'' - என்றது, 'இவ்வதிகரணத்தில்' என்றபடி. இனி வருகின்ற அதிகரணங்களிலும் இவ்வாறு கூறப்படுவதற்கு இதுவே பொருளாகும்.

"என்றது'' -என்பதற்கு, 'சூத்திரத்தில் அவையே தானேயாய்-எனக்கூறியது'' என்பது பொருள். இதனை ஏதுவில் வருகின்ற ''ஆயிட்டு'' என்பதனுடன் சேர்த்து வாக்கிய முடிவு செய்தல் வேண்டும். பிற பிற அதிகரணங்களிலும் வாக்கிய முடிவு இவ்வாறே அமைதல் காண்க.

''இவ்வான்மாக்கள் பலவும்''-என்றதன் விளக்கம்

சூத்திரத்தில் ''அவை'' என்றதற்குப் பொருள் இது என உணர்த்துதற்கு,''**இவ் வான்மாக்கள் பலவும்**'' என்றார்.

சுட்டுப் பெயர்கள் முன்னர்ப் போந்தவற்றைச் சுட்டி நிற்பதல்லது 'தமக்கு என வேறு பொருள் உடையன அல்ல. அதனால் 'இச் சூத்திரத்தில்-அவை-என்ற சுட்டுப் பெயர் முன்னர்ப் போந்த எதனைச் சுட்டி நிற்கின்றது' என்னும் ஐயம் நிகழ்கின்றது. அங்ஙனம் நிகழுமிடத்து, முன் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்துள் ''**பிரபஞ்சம்**'' எனச் சேதனப் பிரபஞ்சமாகிய உயிர்களைப் பற்றியே தடை விடைகள் நிகழ்ந்தமையால், இங்கு ''அவை'' என்றது அந்த உயிர்களையே என்றற்கு, ''இவ் வான்மாக்கள் பலவும்'' என வெளிப்படையாக எடுத்துரைத்தார்.

ஓர் ஐயம்

'அங்ஙனமாயின், முன் சூத்திரத்து இறுதியதிகரணத்தை அடுத்து இந்த அதி கரணமே வருதலால், இதில் - அவை - என்றது, 'முன் அதிகரணத்திற் போந்த

சேதனப் பிரபஞ்சத்தையே' என்பது சொல்லாமே விளங்கும் ஆதலின், அதனை எடுத்துக் கூற வேண்டுவதில்லை' -எனின்,

அதற்கு விளக்கம்

அஃது உண்மையே. ஆயினும்' 'முதல்வன் அவையோய் நிற்றல் அசேதனப் பிரபஞ்சமாகிய சடப்பொருளிடத்தே; அஃதாவது. மாயை மாயேங்களிலே' என்பது **சிவாத்துவித சைவர்** கொள்கையாதலின், அக்கொள்கைபற்றி இவ்வதிகரணத்திற்குப் பொருளுரைப்போர் சிலர், 'இச்சூத்திரத்தில்-அவை -என்றது, முன் சூத்திரத்தில் **அவன் அவள் அது**, எனச் சடத்திற்கும் சித்திற்கும் பொதுவாகக் கூறிய அவற்றையே சுட்டிற்று' எனவும், 'அங்ஙனம் சுட்டிற்றாயினும், இங்கு அது சடப் பொருள்களை மட்டுமே சுட்டி நிற்கின்றது' எனவும் மாறியுரைத்தல் கூடும்-என்பது பற்றி, அவரை மறுத்தற் பொருட்டு இங்கு, ''இவ்வான்மாக்கள் பலவும்'' என எடுத்துரைத்தார்.

சுட்டுப் பெயர் முன்பு அணிமைக்கண் நின்றதனைச் சுட்டுமல்லது, சேய்மைக்கண் சென்றதனைச் சுட்டாதாயினும், வலிந்துரை கூறுவோர். சேய்மைக்கண் சென்றதனைச் சுட்டுவதாகவும் உரைத்தல் கூடும். அவ்வுரையைக் கேட்கும்பொழுது கேட்பவர்க்கு, 'இங்குஇச்சுட்டுப்பெயர் உண்மையில் எதனைச் சுட்டி நிற்கின்றது' என்னும் ஐயம் நிகழ்வதாகும். ஆகவே அதனை நீக்குதற்கு இவ்வாறு வெளிப்பட உரைத்தல் வேண்டுவதேயாகும்.

இனி மற்றோர் ஐயம்:

'இச் சூத்திரம் புனர் உற்பவம்வருமாறு உணர்த்துவது. அவ்வுற்பவம் சடப் பொருளாகிய மாயையினின்றும்-அவன், அவள்,அது - என்னும் பல்வேறு உடம்புகளாகவே தோன்றி விரியும். அதனால்-முதல்வன் அம்மாயையின் காரணநிலையிலும் காரிய நிலையிலும் அவையாய் நின்று காரியங்களைத் தோறுவிப்பன்-என்றலே சூத்திரக் கருத்துக்கு ஏற்புடையதாகும். ஆகவே இங்கு, ''அவை'' என்றது, சிவாத்துவித சைவர் கூறுகின்றபடி,-முன் சூத்திரத்தில் போந்த'அவன் அவள் அது' என்பதில் உள்ள அசேதனப் பிரபஞ்சத்தைச் சுட்டுகின்றது-என உரைத்தல்தானே உரையாகும். அவ்வாறன்றி-சேதனப் பிரபஞ்சமாகிய உயிர்களிடத்து அவையேயாய் நிற்பன்-எனக் கூறுதலால் இங்கு உளதாகும் பயன் யாது? அதனை இங்குக் கூறுதற்கு இயைபுதான் யாது?' என்பது இவ்வுரைபற்றி இங்கு நிகழும் ஐயம்.

இதற்கு விளக்கம் வருமாறு:

'ஐந்தொழிற்கு முதல்வனாய் நிற்றலே முதற்கடவுளுக்கு இலக்கணம்' - என்பது முன் சூத்திரத்திலே ஒருவாறு பெறப்பட்டமையின் அதுபற்றி, 'அவன் புனர் உற்பவத்தை எவ்வாறு செய்பவன்' என்னும் அவாய் நிலை நிகழ்தற்கு முன்னே ஓர் ஐயம் நிகழும். அஃதாவது, 'இறைவன் ஐந்தொழில் செய்தல் யார் பொருட்டு? தன்

பொருட்டோ? பிறர் பொருட்டோ? இரண்டும் இன்றி யார்க்கும், எந்தப் பயனும் நோக்காமலோ? -என்பது.

அதற்கு, 'இறைவன் தன் பொருட்டாகவே ஐந்தொழில் செய்வன்' - என்னும் விடை கூறல்பொருந்தாது. ஏனெனில், "குறைவிலா நிறைவு"[1] எனவும், அதனானே, 'எல்லையில்லாத இன்பமே அவனது வடிவம்' எனவும் சொல்லப்படுகின்ற இறைவனுக்கு, 'இனி ஒரு தொழில் செய்து பெற வேண்டிய பயன் ஒன்று, அல்லது சில உள்ளன' எனக் காட்டல் இயலாது.

இனி, 'யாருக்கும், யாதொரு பயனும் நோக்குதல் இன்றி, வாளாதே இறைவன் தொழில் செய்வன்' எனக் கூறின், அது பித்தர் தன்மையாகவே முடியும். ஆகையால், 'பேரறிவனாகிய இறைவன் பயனின்றிச் செயல் செய்கின்றான்' என்றலும் கூடாது.

'அறிவுடையோரும் சில வேளைகளில் பயனில்லாத செயல்களைச் செய்தல் உண்டு;

அரசர் வேட்டையாடுதல், சூதாடுதல் முதலியன அதற்கு எடுத்துக்காட்டுக்களாம்'-எனக் கூறின் அது பொருந்தாதேயாம். ஏனெனில், அரசர் வேட்டையாடுதல் காட்டு விலங்குகளால் நாட்டிற்குத் தீங்கு வாராமை, ஊன் உண்ண விரும்பல் முதலிய பயன் கருதியே செய்தல் அல்லது, வாளா செய்தல் இல்லை.

சூதாடுதலும் பொருள் ஈட்டல், அல்லது பகைவரை நேரே போர் செய்து வெல்லாது, வஞ்சனையால் வெல்லுதல் முதலியன கருதியே செய்வர்.

இனி, 'கண் இமைத்தல், மூச்சு விடுதல் வாங்குதல், கொட்டாவி விடுதல், தும்முதல், இருமுதல் முதலாயின பயன் கருதாமலே செய்யப்படுகின்றன' எனில், அவையும் உயிர் நிலைபெறுத்தற் பயனை உடையன ஆதலோடு, அவற்றைச் செய்பவர் தம் விருப்பத்தால் செய்யாது, அவற்றது இயல்பானே அவர்பால் நிகழ்வன. அவற்றை, 'செய்பவர் செய்யும் செயல்' என்றல் கூடாது.

'சிறு மகார் சிறு தேர் உருட்டல், சிறுபறை அறைதல் முதலியன போலவும் சிறுமகளிர் சிற்றில் இழைத்தல், சிறுசோறிடுதல் முதலியன போலவும் 'ஐந்தொழில் இறைவனது விளையாட்டு' எனக் கூறின், சிறு பிள்ளைகளது விளையாட்டும் பயன் இல்லன அல்ல. பின்னால் அவர்கள் அவ்வத் தொழிலைப் பெரிய அளவில் செய்யப் பழகிக்கொள்ளும் பெரிய பயனையும், அப்பொழுது அவர்கட்கு உள்ள துன்பமும்' வெறுப்பும் ஆகியவை நீங்கி மகிழ்வுறச் செய்து அவர்களை வளர்க்கும் சிறுபயனையும் உடையனவேயாகும். ஆகவே, யாதொரு செயலும் செய்பவர் செய்யுங்கால் பயன்தருவதாய் நிகழ்தல் அல்லது, பயனில் செயலாய் நிகழ்தல் இல்லை.

ஐந்தொழில் பற்றிக் கூறும்பொழுது,

"சொன்ன இத் தொழில்கள் என்ன
காரணம் தோற்ற என்னில்,

---

1. திருவாகம் - கோயிற்திருப்பதிகம்-5

முன்னவன் விளையாட்டென்று,
மொழிதலும் ஆம்''

''ஏற்ற இவை **அரன் அருளின் திருவிளையாட்டாக**
இயம்புபவர்கள்''

எனக் கூறிய அவ்விடங்களிற்றானே,

''......உயிர்க்கு
மன்னிய புத்தி முத்தி வழங்கவும்,
அருளான் முன்னே
துன்னிய மலங்கள் எல்லாம்
துடைப்பதும் சொல்ல லாமே''[1] என்றும்,

''......அணுக்கள் இடர்க் கடலினின்றும் எடுத்தே
ஊற்றம் மிகு அருள்புரிதல் ஏதுவாக
உரை செய்வர்''[2] என்றும் கூறினமையால், 'ஐந்தொழில் செய்தல் இறைவனுக்கு விளையாட்டு' - என்றல், **''ஐங்கலப் பாரம் சுமத்தல் சாத்தனுக்கு விளையாட்டு''** - என்றல் போல, வருத்தம் இன்றி மிக எளிதாகச் செய்தல் பற்றியே என்பது நன்கு விளங்கும்.

''காத்தும் படைத்தும் கரந்தும் விளையாடி''

என அருளிச் செய்யும் வாதவூரடிகள், அதற்கு முன்பே அதன் பொருள் இனிது விளங்கும்படி,

''ஐயா நீ ஆட் கொண்டருளும் விளையாட்டின்
உய்வார்கள் உய்யும் வகையெல்லாம் உய்ந்தொழிந்தோம்''[3]

என, 'இறைவனது தொழில்கள் உயிர்களுக்கு உய்தியாகிய பெரும் பயனைச் செய்வன' என்பதனை அருளிச் செய்தார். ஆகவே, 'இறைவன் ஐந்தொழில் செய்தல் உயிர்களாகிய பிறர் நலம் கருதியே' என்றலே உண்மை விடையாகும்

'இறைவனது விளையாட்டு' - என்பதன் கருத்து மேற் கூறப்பட்டதே ஆகையால், ''**அவை அவனது இலீலா வினோதம்**'' - என வாளா, **இலீலா வாதம்** கூறுதல் பொருந்தாமை விளங்கும்.

மற்றோர் ஐயம்:

இங்ஙனம், 'இறைவன் உயிர்களின் பொருட்டே ஐந்தொழில் செய்கின்றான்' என்பது தேற்றம். ஆதலால், அது பற்றி மற்றோர் ஐயம் நிகழ்தல் இயல்பு. அஃதாவது,

---

1 சிவஞான சித்தியார் சூ.1:36
2 சிவப்பிரகாசம் 18
3 திருவாசகம் - திருவேம்பாவை - 12, 11,

'-இறைவனின் வேறாய் உயிர்கள் உள எனின், இறைவனுக்கு உயிர்களோடுள்ள தொடர்பு எத்தகையது? **அபேதமோ, பேதமோ, பேதாபேதமோ'** என்பது.

பிறர் கூறும்விடைகள்:

அதற்கு **ஏகான்ம வாதிகள்,** 'பிரமமும், உயிர்களும் **பொன்னும் பணியும் போல்வனவே** ஆதலால், இறைவனுக்கு உயிர்களோடு உள்ள தொடர்பு **அபேதமே.** அஃதாவது ஒன்றாதலே'.

(பணி - அணிகலம், பொன் அணிகலமாக மாறிய பின் அதனை 'பொன்' என அறியவிடாமல் மறைத்து, அதனை வேறாக எண்ணச் செய்வன கைவினைஞனால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட **நாம ரூபக் கிரியைகளேயாகும்** நாமம் - பெயர். அவை 'காப்பு சங்கிலி' முதலியன. ரூபம் - வடிவம். அவை வளைவு, நீட்சி முதலியன. கிரியை-தொழில். அவை தாம் பொருந்தியுள்ள உறுப்புக்களில் ஏற்ற பெற்றியால் அழகைத் தோற்றுவித்தல். வேற்றுமையைச் செய்வன இந்த நாம ரூபக் கிரியைகளே என்பதைப் பகுத்துணர்வால் உற்று நோக்கி உணரின், 'அணிகலங்கள் பொன்னே யன்றி, வேறல்ல;ஒன்று'என்னும் உணர்வு தோன்றும்.அது போலவே, பிரமம் மாயயால் உலகமாகிவிட்ட பின்பு அதனை, 'பிரமம்' என அறிய விடாமல் மறைத்து, வேறாக எண்ணச் செய்வன மாயையால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட நாம ரூபக் கிரியைகளேயாகும். அவற்றை **விவேகத்தால்** (பகுத்துணர்வால்) உணர்ந்து நீக்கி நோக்கினால்,'உலகம் பிரமமேயன்றி, வேறல்ல' 'ஒன்று' என்னும் உணர்வு தோன்றும்

என இவ்வாறு கூறுவர். 'பொன்னும் பணியும் போல' என்னாது, சிலர், 'உண்மைச் சந்திரனும், குடத்து நீரில் தோன்றுகின்ற சந்திரனும் போல' என்னும் இவை முதலாகவும் கூறுவர். எந்த உவமையை அவர்கள் கூறினாலும் அவர்கள் கூறுவது **'இறைவனுக்கும், உயிர்கட்கும் இடையே உள்ள சம்பந்தம் அபேத சம்பந்தம்'** என்பதேயாகும்.

துவித வாதிகள், 'இறைவனும், உயிர்களும் ஒளியும், இருளும்போல முற்றிலும் பேதமே' (வேறே) என்பர்.

ஏக வாதம் கூறுவாருள் ஒரு சாரார், 'இறைவனும், உயிர்களும் **சொல்லும் பொருளும் போல** ஒருவகையில் பேதமும், ஒருவகையில் அபேதமும் ஆகின்ற இரு தன்மையையும் உடைய **பேதாபேதம்'** என்பர்.

இவர் மூவரையும் மறுத்து, 'இறைவனுக்கு உயிர்களோடு உளதாகிய உண்மையான சம்பந்தம் இது' என முதற்கண் காட்டுவது இம்முதல் அதிகரணம் ஆதலின், இதில் ''அவையே தானேயாய்''-என்பதில் ''அவை'' என்பது அசேதனப் பிரபஞ்சத்

தைக் குறியாது சேதனப் பிரபஞ்சத்தையே குறித்தற்குப் பெரிதும் இயைபு உண்டு. அவ்வாறு அதனைக் குறித்தலால் பெரிய பயனும் உண்டு.

இனி, இதனுள், "**அவை**" என்பதை "உயிர்கள்" – எனக் கொள்ளுதலால் 'இறைவன் ஐந்தொழில் செய்தல் யார் பொருட்டு' – என்னும் வினாவிற்கு விடை செவ்வனே அமைதல் மட்டுமின்றி, பின், "தானேயாய்"-என்றதனால், கலப்பினால் உலகமேயாய் நிற்பினும், பொருள் தன்மையால் தான் சேதனப் பிரபஞ்சத்தினும் வேறாவன்' என இறைவனது சிறப்பியல்பு செவ்வனே அமைகின்றது.

"அவையே தானேயாய்" என்பதனை ஒரொரு பொருளே கொள்ள வையாமல் **இரட்டுற மொழிந்து**, 'உயிர்களும் தானுமாய் **உடனாய் நிற்பன்**' எனவும் பொருள், கொள்ள வைத்தது, 'இறைவன் உயிர்களோடு எவ்வாறு நின்று செய்வன்' என்பார்க்கு 'கண்ணொளியும் ஆன்ம போதமும் போல உடனாய் நின்று செய்வன்' -எனவும் விளக்குதற் பொருட்டேயாகும்.

மூவகை இயைபிற்கும் உரிய உவம விளக்கம்:

1) இறைவன் உயிர்களோடு **கலப்பினால் ஒன்றாதற்கு, உடலில் உயிர்** உவமையாகச் சொல்லப்படுகின்றது. அதன் விளக்கம் "**கட்டும் உறுப்பும்**" என வருகின்ற வெண்பாவினால் விளங்கும்.

2) **பொருள் தன்மையால் வேறாதற்கு, கண்ணில் அருக்கன்** உவமையாகச் சொல்லப்படுகின்றது. அருக்கன்-சூரியன். கண்ணொளியில் சூரிய ஒளி வேற்றுமை தோன்றாது ஒன்றாய்க் கலந்திருப்பினும், அக்கலப்பினால் பொருள்களைக் காணுதலாகிய பயனை அடைவது கண்ணொளி. பொருள்களைக் காணும் நிலை மையை உண்டாக்கும் முகத்தால் மேற்கூறிய பயனைக் கண் அடையச் செய்வது சூரிய ஒளி. எனவே, கண்ணொளியும், சூரிய ஒளியும் கலப்பினால் வேறு காணப்படாது ஒன்றாயே நிற்பினும், அதனதன் தன்மை வேறாதல் தெளிவாகின்றது. அதனால், உயிர்களும், இறைவனும் கலப்பினால் வேற்றுமை தோன்றாது ஒன்றாயே நிற்பினும் அக்கலப்பினால் பொருள்களை அறிதலாகிய பயனை அடைவன உயிர்கள்; பொருள் களை அறியும் நிலைமையை உண்டாக்கும் முகத்தால் உயிர்கள் மேற்கூறிய பயனை அடையச் செய்பவன் இறைவன். அதனால் இறைவனும், உயிர்களும் கலப்பினால் வேறு காணப்படாது ஒன்றாயே நிற்பினும், அவ்விருவரது தன்மையும் வேறு வேறே யாம்.

இஃது, "**ஒன்றென்ற தொன்றே காண்**" என வருகின்ற வெண்பாவில் '**அ**' என் னும் எழுத்தும், ஏனை யெழுத்துக்களும் ஆகிய இவ்வுவமையால் விளக்கப் படுகின் றது. அது மிகவும் நுட்பமான ஓர் உவமை.

3) **உயிர்க்கு உயிர் ஆதல் தன்மையால் உடன் ஆதற்கு, 'கண்ணொளியும் ஆன்ம போதமும்'** என்பது உவமையாகச் சொல்லப்படுகின்றது.

விளக்கு, சூரியன் முதலிய பிற ஒளிகளால் இருள் நீங்கி, விளக்கம் பெற்றுப் பொருள்களைக் காணும் நிலைமையைத்தான் அடைந்தபோதிலும், ஆன்ம போதம் (உள் நிற்கின்ற உயிரினது அறிவு) அக்கண்ணொளியோடு கூடி உடன் சென்று பொருள் களை அக்கண்ணொளியோடு கூடத் தானும் கண்டாலன்றிக் கண் பொருள்களைக் காண மாட்டாது. எனவே, 'ஒரு பொருளைக் கண் காண்கின்றது' என்றால் 'ஆன்ம, போதமும் அக் கண்ணொளியோடு உடன் நின்று காணவேதான் கண் காண்கின்றது' என்பதே பொருளாகின்றது. அதுபோல, 'இறைவன் கண்ணொளியில் சூரிய ஒளி போல உயிர்களது அறிவிற் கலந்து அவற்றினது அறிவில் உள்ள அறியாமையை நீக்கி அறியும் நிலைமையை உண்டாக்கியபோதிலும், அதுவே போதியதாகாமல், உயிர்கள் பொருள்களை அறியும் காலத்துத் தானும் உடன் நின்று அறிந்தாலே உயிர்கள் பொருள்களை அறியும்' என்பது இவ்வுவமையால் விளக்கப்படுவது. இது **''காணுங் கண் ணுக்குக் காட்டும் உளம்போல்''** என வருகின்ற பதினொன்றாம் சூத்திரத்தில் விளக் கப்படுகின்றது.

இறைவன் கண்ணில் அருக்கன்போல நின்று செய்யும் உபகாரம், **''காட்டும் உபகாரம்''** என்றும், கண்ணொளியோடு கூடிய ஆன்ம போதம் போல் நின்று செய்யும் உபகாரம், **''காணும் உபகாரம்''** என்றும் சொல்லப்படுகின்றன.

இவையெல்லாம் இச் சூத்திரத்துள் ''அவையே தானேயாய்'' - என்பதில் உள்ள ''அவை'' என்பதற்கு, 'சேதனப் பிரபஞ்சம்'-எனப் பொருள் கொண்டாலே தோன்று வனவாகும்.

மகா வாக்கியப் பொருள்கள்:

வடமொழியில் ஒவ்வொரு வேதத்தின் பொருளையும் சுருக்கிக் கூறும் ஒவ்வொரு தொடர்கள் சொல்லப்படுகின்றன. அவை **''வேதாந்த மகாவாக்கியங்கள்''** என்னும் பெயரை உடையன.

அவை சொல்லால் வேறு வேறாய் இருப்பினும், பொருளால் ஒன்றேயாம்.

1) அவற்றுள் சிறப்பாக எங்கும் சொல்லப்படுவது, **''தத்துவமசி''** என்பது. **இது சாமவேதத்தின் மகாவாக்கியமாகும்.**

இதன் பொருள், **'தத் - அது, துவம் - நீ, அசி-ஆகின்றாய்; தத்துவமசி - அது நீயாகின்றாய்'**

இதில் **'ஆகின்றாய்'** என்பது வடமொழியின் வாக்கிய அமைப்புக்காகவே வந் தது. ஆகவே இதன் பொருளைத் தமிழில், **'அது நீ'** என்று சொன்னாலே போதும். ஆயினும், 'அது நீ' என்றால் அந்த வாக்கியம் **முன்னிலை வாக்கியம், படர்க்கை வாக் கியம்** என்னும் இரண்டிற்கும் பொதுவாய் நிற்கும். 'அது நீ யாகின்றாய்' - என்றால் அது **'முன்னிலை வாக்கியம்'** என்பது தெளிவாக விளங்கும்.

2) 'சோஹமஸ்மி' என்பது மற்றொரு வாக்கியம். இஃது **இருக்கு வேதத்தின் மகாவாக்கியமாகும்.**

இதன் பொருள்: **ச:-அவன்; அஹம்-நான்; அஸ்மி-ஆகின்றேன். சோஹமஸ்மி - அவன் நான் ஆகின்றேன்.**

இதனையும் தமிழில் 'அவன் நான்' என்று சொல்லலாம். என்றாலும் 'அவன் நான் ஆகின்றேன்' எனக் கூறினால், அந்த வாக்கியம் **தன்மை வாக்கியம்** என்பது தெளிவாகப் புலப்படும்.

3) ''சோயமஸ்தி'' - என்பது மற்றொரு வாக்கியம். இஃது **அதர்வ வேத மகா வாக்கியமாகும்.**

இதன் பொருள்: **ச - அவன், அயம் - இது, அஸ்தி - ஆகின்றது. சோயமஸ்தி இது - அவன் ஆகின்றது.**

இதனையும் தமிழில், இது அவன் எனக் கூறலாம். என்றாலும், இது 'அவன் ஆகின்றது' என்றால், **'இது படர்க்கை வாக்கியம்' என்பது நன்கு** விளங்கும்.

இவ்வாக்கியங்களில் **'நீ, நான், இது'** என்பது **'முன்னிலை, தன்மை, படர்க்கை'** என்னும் இட வேறுபாட்டால் வேறு வேறாய்த் தோன்றுகின்றனவேயன்றிப் பொருளை நோக்குமிடத்து ஒன்றேயாம். அஃதாவது, **'உயிர்'** அல்லது 'சீவான்மா' - என்கின்ற ஒன்றே இவ்வாறு ஒரு வாக்கியத்தில் 'நீ' என்று முன்னிலையாகவும், மற்றொரு வாக்கியத்தில் 'நான்' என்று தன்மையாகவும், இன்னொரு வாக்கியத்தில் 'இது' என்று படர்க்கையாகவும் சொல்லப்பட்டதேயன்றி, 'நீ, நான், அது' எனச் சொல்லப்பட்ட பொருள்கள் வேறு வேறல்ல.

இனி ஒரு வாக்கியத்தில் 'அது' என்றும், வேறுவாக்கியங்களில் 'அவன்' என்றும் சொல்லப்பட்டதும் அவ்வாறு ஒன்றேயன்றி, வேறுவேறன்று. அந்த ஒன்றாவது **பரம்பொருள்;** அதுவே, 'பரமான்மா' என்றும் 'பரப்பிரமம்' என்றும், **'கடவுள்'** என்றும் சொல்லப்படுவது, எனவே, மேற்காட்டிய வாக்கியங்கள் அனைத்திற்கும் **'சீவான்மா பரமான்மாவாகிய பரப்பிரமமே'** என்பதே பொருளாகின்றது.

'சீவான்மா எங்ஙனம் பரமான்மா ஆக முடியும்' என்னும் வினாவிற்குக் **கேவலாத்துவிதிகளும், விசிட்டாத்து விதிகளும், சிவாத்து விதிகளும்** வேறு வேறு வகையாக விடை கூறுவர். **சுத்தாத்துவிதங் கூறும் மெய் கண்ட தேவர்** 'சீவான்மா உடல் போலவும், பரமான்மா அந்த உடலில் உள்ள உயிர் போலவும் இருப்பவை; அவையிரண்டும் 'உடல்' என்றும் 'உயிர்' என்றும் வேறு காணப்படாது. 'ஒன்றே' எனக் கலந்து நிற்கின்ற கலப்பினால், 'உடல்தான் உயிர்; உடலுக்கு வேறாய் - உயிர் - என்று ஒன்று தனியாய் இல்லை' எனச் சிலர் வாதிடும் அளவிற்கு **உடல் உயிரேயாய்**

நிற்றல்போலச் சீவான்மாவும் கலப்பினால் பரமான்மாவே ஆகின்றது, எனக் கூறுகின்றார்.

ஆகவே, வேதாந்த மகாவாக்கியங்கட்கு இவ்வாறு சித்தாந்தப் பொருளைக் கூறும் **மெய்கண்டார்** அந்த மகாவாக்கியங்களில் சீவான்மாவின்மேல் வைத்துக் கூறிய அதனையே இச்சூத்திரத்தில் பரமான்மாவின்மேல் வைத்துக் கூறுவாராய், "**அவையே யாய்**" என்றார் ஆகலின், இதில் "அவை" என்றது சேதனப் பிரபஞ்சத்தை என்னாது, 'சடப் பிரபஞ்சத்தை'எனக் கூறுதற்கு யாதோர் இயைபும் இல்லை. "அவையேயாய்"– என்றது மகாவாக்கியம் பற்றிக் கூறியதாகவேதான், பின் பத்தாம் சூத்திரத்திலும் 'இதனை "**அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி**" என வழிமொழிந்து கூறுவாராயினார்.

மேலும் **வடமொழிச் சிவஞான போதத்திலும்**
"கருத்தா **புமான்களின் பொருட்டு**
வினைகளுக்கு ஈடாகக் கிருத்தியங்களைச்
செய்கின்றான்"[1].

என, "புமான்களின் பொருட்டு" என்றே சொல்லப்பட்டமையால், இங்கு, "அவை" என்றது "உயிர்கள்" என்றே பொருள்படுதலன்றி, 'சடப்பொருள்கள்' எனப் பொருள்படுமாறில்லை.

("சோஹமஸ்மி" – என்பதன் பொருளையே உடைய, "**அஹம் பிரஹமாஸ்மி**" என்னும் மற்றொரு வாக்கியமும், "சோயமஸ்தி" என்பதன் பொருளையே உடைய "**அயமாத்மா பிரஹ்ம**"- என்னும் மற்றொரு வாக்கியமும் உள்ளன. **அஹம் பிரஹ்மாஸ்மி** -நான் பிரமமாகிறேன். **அயமாத்மா பிரஹ்ம**- இந்த ஆத்மா பிரஹ்ம "**பிரஜ்ஞானம் பிரஹ்ம**"-என்பது **எசுர்வேத மகாவாக்கியமாகும்**. 'மெய்யறிவே பிரமம்' என்பது இதன் பொருள்). இம் மகா வாக்கியங்கள்,

"அது இது என்னா அனைத்தறிவாகும்
அது இது என்றறிந் துந்தீபற,
அவிழ்ந்த சடையாரென் றுந்தீபற"[2]

"அது இது என்றும், அவன் நானே என்றும்,
அது நீயே யாகின்றாய் என்றும்–அதுவானேன்
என்றும் தமையுணர்ந்தனர் எல்லாம் இரண்டாக
ஒன்றாகச்சொல்லுவரே உற்று"[3]

என இச்சிவஞான போதத்திற்கு முற்பட்ட **திருவுந்தியார் திருக்களிற்றுப்படியாரிலும்** கூறப்படுதல் காணலாம்.)

---

1 "கர்த்தா கர்மாநுஸாரத:- கரோதிஸம்ஸ்ருதிம் பும்ஸாம்"

2 திருவுந்தியார்-39

3 திருக்களிற்றுப் படியார் – 85

இறைவன், 'உயிர்களோடு அவையே தானேயாய் நிற்பான்' எனக் கூறியத னாலே,-மாயை, கன்மம், மாயேயம்-என்னும் சடப் பொருள்களோடும் அவ்வுயிர் களின் வழியே அவ்வாறு நிற்பான்' என்பது சொல்ல வேண்டாவாயிற்று. ஏனெனில் அவை உயிர்களில் **வியாப்பியமே** (உள்ளடங்கி நிற்பனவே) ஆதலின்.

இவ்வாறு இம் மேற்கோளால், **'இறைவன் உயிர்களோடு கலப்பினால் ஒன்றாயும், பொருள் தன்மையால் வேறாயும், உயிர்க்கு உயிராதல் தன்மையால் உடனாயும் நின்று அவற்றைச் செயற்படுத்துவன்'** என்பது கூறப்பட்டது.

ஏது

முன்னுரை

'-இறைவன் உயிர்களோடு இவ்வாறு மூவகையும் அமைய இயைந்து நிற்கின் றான் – என்பதற்குப்பிரமாணம் யாது' என எதிர்ப் பக்கத்தவர் தடை நிகழ்த்துவர். ஆதலால், அத்தடைக்கு விடை ஏதுவாற் கூறி, மேற்கோளை வலியுறுத்துகின்றார். **அவ் ஏது வருமாறு:-**

'அத்துவிதம்'-என்ற சொல்லானே 'ஏகம்' என்னில், 'ஏகம்' என்று சுட்டுவது உண்மை யின், 'அத்துவிதம்' என்ற சொல்லே அந்நிய நாத்தியை உணர்த்துமாயிட்டு.

இதன் பொருள் விளக்கம்

''பிரமம் அத்துவிதம்'' என வரும் வேத மொழியே இறைவன் மேற்கூறியவாறு மூவகையுமாய் நிற்பன் என்பதற்கு பிரமாணம்''.

தடை: 'அத்துவிதம்'-என்பதற்கு 'ஒன்று' என்பதுதானே பொருள்? ஆகவே, 'இறைவன் உயிர்களோடு **பூடணத்தில் பொன் போல** ஒன்றாய் நிற்பன்' என்பதுதானே அந்த வேதமொழியால் பெறப்படுகின்றது? அவ்வாறிருக்க, மேற்கூறியவாறு 'மூவகையுமாய் நிற்பன்' என்பது அந்த மொழியால் எங்ஙனம் பெறப்படும்?

விடை:-'சுருதி, உத்தி, அனுபவம்'-என்னும் மூன்றற்கும் மாறுபடாது ஒருபடித் தாக ஒத்து வருவதே உண்மைப் பொருளாகும். ஆகவே, சுருதியின் பொருள் உத்தி அனுபவங்கட்கு மாறாய் நில்லாது.

சுருதி, **'பிரமம் அத்துவிதம்'** என்பதற்கு, 'பிரமம் ஒன்றே உள்ளது, இரண்டா வது பொருள் இல்லை' எனப் பொருள் கொண்டால், 'இரண்டாவது பொருள் இல்லை' என்னும் மறுப்புரை எதனால் தோன்றுகின்றது? 'பிரமத்தைத் தவிர வேறும் பொருள்கள் உள' என்பதோர் அனுபவம் இருத்தலாலன்றோ. அந்த

அனுபவம் மெய் யனுபவம் அன்று, பொய்யனுபவமே' என மறுத்துக் கூற வேண்டி வந்தது. அப்பொய்யனுபவம் எந்தப்பொருளுக்கு உண்டாயிற்று? 'பிரமத்திற்கேதான் உண்டாயிற்று', எனின், உண்மையில் உள்ளது பிரமம் ஒன்றேயாக, அதற்கு, 'வேறும் பல பொருள்கள் உள' என்னும் பொய்யனுபவம் எவ்வாறு தோன்றும்? தோன்ற வழியில்லை. ஆகவே, பரமத்திற்குப் பொய்யனுபவத்தைத் தோற்றுவிப்பதாகவோ, அல்லது அந்தப் பொய்யனுபவத்தை உடையதாகவோ வேறு ஒரு பொருள் பிரமத் திற்கு வேறாய் இருத்தல் உண்மை. இனிப் பொய்யனுபவம் குற்றம் காரணமாக நிகழ்வது ஆதலின், 'பிரமமே குற்றப் பட்டது' என்றல் அடாது. அதனால், 'அத்துவிதம்' என்பதற்கு 'ஏகம்' என்றே பொருள் கொண்டாலும், முதலில் 'பிரமம் அநேகம்' என மயங்கியதும், பின்னர் அம் மயக்கத்தினின்றும் நீங்கி, 'பிரமம் ஏகம்' என்று தெளிவதும் ஆகிய ஒரு பொருள் பிரமத்திற்கு வேறாய் உளதாதல் பெறப் படவே செய்யும். அதனால், 'அத்துவிதம்' என்பதற்கு, 'ஏகம்' எனப்பொருள் கொள்ளுதல் உத்திக்கும், அனுபவத்திற்கும் மாறானதாம்.

இனி, 'துவிதம்' என்பது வடமொழி எண்ணுப்பெயர். அதன்மேல் எதிர்மறைப் பொருளைத் தரும் நகாரம் சேர்ந்தே, 'அத்துவிதம்' என வந்தது[1]. வடமொழியில் எதிர் மறைப் பொருளைத் தருவது நகாரம். அதனை அது மூன்று வகையில் தரும். ஒன்று **இன்மைப் பொருள்.** மற்றொன்று **அன்மைப் பொருள்.** இன்னொன்று **மறுதலைப் பொருள்.**

'பிரகாசம்' என்பதன்மேல் நகாரம் வரும்பொழுது, 'அப்பிரகாசம்' என வரும்.

'அப்பிரகாசம்' – என்பது, பிரகாசத்தினது இன்மை-இருள்' எனப் பொருள் தருதலால், அதில் நகாரம் இன்மைப் பொருளைத் தந்து நிற்கும்.

'பிராமணன்' என்னும் பெயர்மேல் நகாரம் வரும்பொழுது, 'அப்பிராம ணன்' என வரும். பிறப்பில் பிராமணனாய், பிராமணனுக்கு உரிய ஒழுக்கத்தைக் கொள்ளாதவன் **'அப்பிராமணன்'** எனப்படுவான். எனவே, 'பிராமணனாயினும், பிரா மணன் அல்லன்' என்பது அதன் பொருளாகும். ஆகவே அதில் நகாரம் அன்மைப் பொருளைத் தந்து நிற்கும்.

'தருமம்', என்பதன் மேல் நகாரம் வரும்பொழுது, **'அதருமம்'** என வரும். 'அதருமம்' என்பது, தருமத்தின் மறுதலையாகிய 'பாவம்' எனப் பொருள் தரும். ஆகவே, அதில் நகாரம் மறுதலைப் பொருளைத் தந்து நிற்கும்.

மேற்குறித்த நகாரம் எதிர்மறைப் பொருளைப் பலவகையில் குறிக்குமாயி னும், அஃது எண்ணுப்பெயர் மேல் வரும்பொழுது அன்மைப் பொருளைத் தவிர,

---

1 'ந' என்பது வருமொழி முதல் மெய்யெழுத்தாயின் அந்த நகாரத்தில் உள்ள நகர மெய் கெட, அகர உயிர் மட்டுமே நிற்கும் என்பது வடமொழியிலக்கணம்.

இன்மை மறுதலைப் பொருளைத் தருதல் வழக்கத்தில் இல்லை. 'அநேகம்'[1] என்பதில், 'ஏகம்' என்னும் எண்ணுப்பெயர் மேல் நகாரம் வருகின்றது. அவ்விடத்தில் ஏகம் – ஒன்று', 'அநேகம்-ஒன்றல்ல' என அன்மைப் பொருளைத் தவிர, 'ஒன்று இல்லை' என இன்மைப் பொருளையோ, அல்லது, 'ஒன்றன் மறு தலை' என மறு தலைப் பொருளையோ தரவில்லை. ஏனெனில், 'அநேகம்' என்பது 'ஒன்றில்லை; என்றோ, 'ஒன்றன் மறுதலை' என்றோ பொருள் தருமாயின் அச் சொல் 'சூனியம்' என்னும் பொருளையே தரல் வேண்டும். அவ்வாறின்றி, 'அநேகம்' என்பது, 'ஒன்றல்ல பல' என்றே பொருள் தருகின்றது.

இஃதன்றி எண்ணுப்பெயர் மேல் நகாரம் வந்து அஃது இன்மை மறுதலைப் பொருளைத் தருவதாக எந்த எடுத்துக்காட்டும் காட்ட இயலாது. ஆகவே, 'துவிதம் என்னும் எண்ணுப் பெயர்மேல் வரும் நகாரமும் இன்மை மறுதலைப் பொருள்களைத் தாராது, அன்மைப் பொருளையே தரும் ஆதலால், '**அத்துவிதம்**' என்னும் சொல், 'இரண்டில்லை' என்றோ, 'இரண்டன்மறுதலை' என்றோபொருள்படாமல், 'இரண்டல்ல என்றே பொருள்படும். அதனால், 'பிரமமும், உலகமும் இரண்டாயினும் இரண்டல்ல வாய் இருக்கும்' எனப் பொருள் தந்து, இரண்டும் வேறு வேறாய்த்தனித்துக் காணப் படாது ஒன்றி நிற்கும் நிலையையே உணர்த்துவதாகும். அங்ஙனமாகவே, 'இறைவன் உயிர்களிடத்து மேற்கூறியவாறு மூன்று வகையிலும் இயைந்து நிற்பான்' என்பதற்கு "**அத்துவிதம்**" **என்னும் வேதமொழியே பிரமாணம்** ஆதலின், வேறு பிரமாணம் வேண்டுவதில்லை – என்பதாம். அந்நியம் – வேற்றுமை. அந்நிய நாத்தி-வேற்றுமை இன்மை; வேற்றுமை தோன்றாது ஒற்றுமையாய் இயைந்து நிற்றல்.

இலக்கணக்குறிப்பு

ஏதுவின் இறுதியில் "**ஆயிட்டு**" எனவந்துள்ளது. அதனுள், '**இட்டு**' – என்பதனை, 'பகுதிப் பொருள் விகுதி' எனக்கூறி, அதற்கு எடுத்துக்காட்டாக, "நெஞ்சம் பிளந்திட்டு" என்பதனை எடுத்துக்காட்டி, "ஆகலான் - என்பது ஆய் எனத் திரிந்து நின்றது, – மழை பெய்து குளம் நிறைந்தது – என்பதிற் போல" என்றார் பின்பு,

"நீயோ செய்யாய் நின்மலன் ஆயிட்டு" என்னும் **இருபா இருபஃது**[2] வரியைக் காட்டி,

"-ஆகலான்- என்பதற்கு, 'ஆயிட்டு' என்பது அக்கால வழக்கென்றலும் ஒன்று" எனவும் உரைத்தார்.

(இலக்கணக் குறிப்புக்களில் இதுபோன்ற இடங்களில் கருத்துவேறுபாடு இருத்தல் இயல்பு)

---

1 'எதிர்மறைப் பொருளைத் தருவதாய நகாரத்திற்குப் பிறகு வருமொழி முதலில் உயிர் வருமாயின் அந்த நகாரத்தில் அகரம் முன்னிற்க, நகரமெய் பின்னிற்கும்' – என்பது வடமொழியிலக்கணம்.

2 செய்யுள் 4.

இனி ஏதுவில், ''சுட்டுவது உண்மையின்'' என்பதற்கு 'சுட்டுவது உண்மையானும்' எனவும், ''உணர்த்தும் ஆயிட்டு' என்பதற்கு, 'உணர்த்தும் ஆகலானும்' எனவும் பொருள் கூறினார். ஆகையால், 'இவ்விடங்களில் எண்ணும்மை விரித்துரைக்க' என்றார்.

எண்ணுப் பெயரின்மேல் வரும் நகாரம் அன்மைப் பொருள் ஒன்றையே தரும்-என்னும் முடிவினால், 'பிரமம் அத்துவிதம்' என்பதற்கு, 'முதல்வன் உலகத்தோடு **வேறின்றி உடனாம்**' என்பதே பொருளாயினபின், உலகத்தோடு இறைவனுக்கு உள்ள தொடர்பு வேறின்றி உடனாதல் கூறவே, 'பொருள் தன்மையால் பேதம்' ஆதலும், 'கலப்பினால் அபேதம்' ஆதலும் தாமே பெறப்படுகின்றன. அதனால், இறைவனுக்கு உலகத்தோடு உள்ள தொடர்பு மேற்கூறியவாறு, 'ஒருவாற்றால் ஒன்றாதலும்,மற்றோராற்றால் வேறாதலும்,உண்மையில் உடனாதலும் ஆகிய மூன்று நிலைகளையும் உடைய அத்துவிதம்' என்பது முடிவாகின்றது.

எடுத்துக்காட்டு. 1

முன்னுரை

'இறைவனுக்கு உலகத்தோடு உளதாகிய தொடர்பு பேதம், அபேதம், பேதம்பேதம் என்னும் மூன்றனுள் ஒன்றாகச் சொல்லாமல், மூன்றையும் ஒருங்கு கூறுதல் **அனேகாந்த வாதமாகும்**' என எழுப்பப்படும் தடைக்கு 'அஃது அங்ஙனம் ஆகாது' என்பதை விளக்குதற்குச் சில எடுத்துக் காட்டுக்கள் கூறுகின்றார்.

வெண்பா

1. கட்டும் உறுப்பும் கரணமும் கொண்டுள்ளம்
இட்டதொரு பேரழைக்க என் என்றாங்(கு) - ஒட்டி
அவன் உளமா கில்லான்; உளம் அவனா மாட்டா(து);
அவன் உளமாய் அல்லனும்ஆம் அங்கு.

விளக்கம்

கட்டும் உறுப்பு - நரம்பு முதலியவற்றால் கட்டப்படும் உடம்பு.

உயிர் உடம்போடு கூடி நிற்கும் நிலையில் உடம்பிற்கு இட்ட பெயரைச் சொல்லிப் பிறர் அழைத்த பொழுது 'ஏன்' என மறுமொழி கூறுவது உயிரேயன்றி, உடம்பன்று என்பது தெளிவு. தோழர் இருவர், தோளோடு தோளாகக் கைகோத்து நிற்பினும், அவருள் ஒருவனது பெயரைச் சொல்லி அழைத்தபொழுது, மற்றொருவன் 'ஏன்' என்றல் உலகத்தில் இல்லை. ஆயினும், உடம்பிற்கு இட்ட பெயரைச் சொல்லி அழைக்கும்பொழுது, உயிரே 'ஏன்' என்கின்றது. அதற்குக் காரணம் யாது? உயிர், தான் வேறாய் நில்லாது, அவ்வுடம்பேயாய் ஒற்றுமைபட்டு நிற்றலே ஆகும். இறைவனும் கலப்பினால் உயிர்களேயாய் நிற்கும் முறைமையும் இவ்வாறே ஆகும்.

ஒட்டி - பொருந்தியிருப்பவன்.

இலக்கணக்குறிப்பு

'உறுப்பு' என்பது அவற்றால் ஆகிய உடம்பைக் குறித்ததால் ஆகுபெயர். 'ஒட்டி' என்பதுபெயர். வினைஎச்சமாகக் கொள்ளினும் அமையும். 'எவன்' என்னும் வினாவினைக் குறிப்பு இங்கு 'என்' என மருவி வந்தது.

'அங்கு' என்பது, 'அதுபோல' என உவம உருபாய் வந்தது.

இவ்வெண்பாவின் இம்முற்பகுதியால், இறைவன் உயிர்களோடு அவையே யாய் நிற்றல் உவமையில் வைத்து வலியுறுத்தப்பட்டது.

முதல்வன் உயிர்களோடு இங்ஙனம் ஒன்றாய் நிற்பினும் அவன் உயிர்களாகி விடமாட்டான், என்பதை இவ்வெண்பாவின் பிற்பகுதி விளக்கி நிற்கின்றது.

(உயிர்களோடு அவையேயாய்க் கலந்து நிற்பினும் உண்மையில் அவையாகாது தானேயாய் வேறு நிற்கும் தன்மை இறைவனுக்கு உண்டு. உயிருக்கு அவ்வாறு ஆகுந் தன்மை இல்லை' என்பது இவ்வெண்பாவின் ஈற்றடியின் பொருள்-எனச் சிற்றுரையில் உரைத்துள்ளார். அவ்விடத்தில் 'அங்கு' என்பதன் பின், உம்மை விரித்து "அவ்வாறு நின்ற இடத்தும்" எனப் பொருள் கூறுகின்றார்.)

எடுத்துக்காட்டு-2

முன்னுரை

வேதம்-பிரமம் அத்துவிதம்-என்று மட்டும் கூறாமல், 'பிரமம் ஏகமே என்று கூறுகின்றது. ஆகையால், அத்துவிதம்-என்பதற்கு, - இரு பொருள்கள் ஒன்று பட்டு இருப்பது- எனப் பொருள்கூறினால். அஃது, ஏகம்-என்பதனோடு முரணும் அன்றோ-என எழுப்பப்படும் தடைக்கு மற்றோர் எடுத்துக் காட்டால் விடை கூறு கின்றார்.

வெண்பா

ஒன்றென்ற தொன்றேகாண்; ஒன்றே பதி; பசுவாம்
ஒன்றென்ற நீ, பாசத் தோடுளை காண்;-ஒன்றின்றால்
அக்கரங்கள் இன்றாம் அகரவுயிர் இன்றேல்
இக்கிரமத் தென்னும் இருக்கு.

விளக்கம்

ஒன்று என்றது ஒன்றே-வேதம்,-ஏகம்-எனக் கூறுவதற்குப் பொருள்-ஒன்று என்பதே அன்றி வேறன்று. ஆயினும் அதற்குக் கருத்து, **ஒன்றே பதி** - 'பதிப்பொருள் ஒன்றே அல்லது இரண்டாவது இல்லை' என்பதே ஆகும்.

"விண்ணும் மண்ணும் தோற்றுவிக்கும் தேவன் ஒருவனே"

"ஒருவனே உருத்திரன், இரண்டாம் முதற் கடவுள் இல்லை"

"பிரமப்பொருள் ஒன்றே"

என இவ்வாறும் வேதங்களில் கூறப்படுதலால், 'ஏகம்' என்பதற்கு மேற்கூறியதே கருத்தாதல் விளங்கும்.

ஒன்று என்ற நீ பசுவாம்-ஏகம் என்பதற்கு உண்மைப்பொருள் காண மாட்டாது", "ஏகம்-என்று சொல்லப்படுகின்ற அந்தப் பொருள் நானே" எனக் கூறு கின்ற நீ, அந்தப் பதிக்கு வேறாய் உள்ள 'பசு' என்கின்ற பொருளாவாய். "யான் பதியாகாது பசு ஆதற்குக் காரணம் என்ன" எனில், பாசத்தோடு உளை-நீ தனியே இராது பாசத்தோடு கூடி அதனாற் கட்டுண்டு நிற்கின்றாய்; அதனாலே நீ பசுவா கின்றாய்.

எனவே, வேதத்தில்–ஏகம்-என்பதற்குப் 'பதி ஒன்று என்பதே' கருத்தன்றி, 'உள்ள பொருள் ஒன்றே' என்பது கருத்தாகாது.

இவ்வாறு கூறியதனால், 'இறைவன் உயிர்களோடு கலப்பினால் ஒன்றாயி னும், பொருள் தன்மையால் தானே ஆவன். அஃதாவது அவற்றின் வேறாவன்' என் பது வலியுறுத்தப்பட்டது. இனி, "பிரமம் இல்லையாயின், ஒரு பொருளும் இல்லை' என்பதும் வேதத்தில் சொல்லப்படுகின்றது. ஆகவே "பிரமத்தைத் தவிர்த்து, வேறு பொருள்களும் உள" என்றல் வேதத்திற்கு முரணாகும் எனின், அங்ஙனம் அன்று.

"அகரவுயிர் இன்றேல் அகரங்கள் இன்றாம்" – 'அ – என்னும் உயிர் எழுத்து இல்லையாயின், எந்த எழுத்தும் இல்லை என்கின்ற,

இக்கிரமத்து-இந்த முறையைப் போலத்தான். இருக்கு-வேதம். ஒன்று இன் றால் என்னும் – பிரமம் இல்லையாயின் ஒரு பொருளும் இல்லை என்று கூறும்.

எனவே, 'இன்றியமையாமை பற்றி வேதம் அவ்வாறு கூறுகின்றது' என்பதாம் அஃதாவது, – 'அகரவுயிர் இல்லையாயின், பிற எழுத்துக்கள் தோன்றுதலும், இயங்கு தலும் இயலாது. அதுபோலப் பிரமம் இல்லை என்றால், பிற பொருள்கள் இருத் தலும், இயங்குதலும் இயலா-என்னும் கருத்துப்பற்றியே வேதம்–பிரமம் இல்லையா யின், எந்தப் பொருளும் இல்லை-எனக் கூறுகின்றது என்றபடி.

இறைவன் உயிர்களின் வேறாதல் இங்கு உவமையில் வைத்து விளக்கப் பட்டது.

'அகர உயிர் இன்றேல் அக்கரங்கள் இன்றாம்' என்னும் உவமையை விளக்கு தற்கு, எழுத்துக்களின் இயல்பை வடநூலார் கூறும் முறையையே பின்பற்றி, யோகி கள் இங்கு விளக்கியுள்ளார்.

இலக்கணக்குறிப்பு

'இன்றானால்' என்பது 'இன்றால்' என மருவிற்று, "**என்னானும் ஒன்று**[1], என்றாற் போல்,(எனவே, 'பிரமம் இன்றானால் ஒரு பொருளும் இல்லை' என்பதை யோகிகள் இதன் பொருளாகக் கொள்கின்றார் எனக் கருத வேண்டியுள்ளது. ஏனைய சில சொற்கள் தொக்கு நிற்கின்றன என்க. சிற்றுரையில் "ஒன்று இன்று' என்றே உரைத்து, 'ஆல்'-அசை-என்றார்.)

'காண்' என இருமுறை வந்துள்ளது. அவை நிற்க, 'பசுவாங்காண்' எனவும், 'காண்' என்பதைக் கூட்டி உரைத்தல் வேண்டும் என்கின்றார். 'ஆம்' என்பதை அசையாகக் கொண்டார்.

எடுத்துக்காட்டு-3

முன்னுரை

'ஒன்றாகிய பிரமத்தை எல்லா இடங்களிலும் '**ஏகம்**' என்றே கூறிப் போகாமல் சில இடங்களில்; -பிரமம் அத்துவிதம்-எனக் கூறுதலால், 'அத்துவிதம்' என்பதற்கு -இருபொருளின் கலப்பு' எனப் பொருள் கொள்ளுதல் பொருந்தாது' என எழுப்பப் படும் தடைக்கு, மற்றோர் எடுத்துக் காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

பண்ணையும் ஓசையும் போலப் பழமதுவும்
எண்ணுஞ் சுவையும்போல் எங்குமாம் - அண்ணல்தாள்
அத்துவித மாதல் அருமறைகள்ஒன்றுஎன்னா(து)
அத்துவிதம் என்றறையும் ஆங்கு.

விளக்கம்

"பிரமம் அத்துவிதம்" என்னும் வேதமொழிக்கு, 'பிரமம் ஒன்றாயினும், அஃது ஏனைப் பொருள்கள் பலவற்றிலும், பண்ணில் இசைபோலவும், பழத்தில் சுவை போலவும் வேற்றுமையின்றிக் கலந்து நிற்கின்றது' என்பது பொருளாகலின் அஃது '**ஏகம்**' என்பதனோடு முரணுமாறில்லை" என்பது இவ்வெண்பாவினால் விளக்கப்பட்டது. ("பண்ணில் ஓசை பழத்தினில் இன் சுவை")[2] என்னும் அப்பர் திருமொழி இங்கு நினைக்கத்தக்கது.

எங்கும் ஆம் அண்ணல்தாள் - என்றது இறைவன் உயிர்களோடு உடனாகியும், உடனாகாதுவேறு நிற்றலை விளக்குகின்றது. இறைவனது சத்தியை, 'அவனது திருவடி' என்றல் மரபு.

---

1 நாலடியார்-46.8
2 திருமுறை-5-5.

பண், குணி; இசை, குணம். பழம், குணி; சுவை; குணம்

குணமும், குணியும் என்றும் வேறு பிரிக்கப்படா. இனி, வியாபக - வியாப்பியப் பொருள்களும் அவ்வாறு பிரிக்க ஒண்ணாதபடி இயைந்து நிற்றல் உண்டு. அதனை விளக்குதற்காவே, பண்ணில் ஓசையும், பழத்தில் சுவையும் ஆகிய குண குணிகள் இங்கு உவமையாகச் சொல்லப்பட்டன.

கண் ஒளியும் ஆன்ம போதமும் போல இறைவன் உயிர்களோடு உடனாய் நிற்றல், இவ் வெண்பாவினால் வலியுறுத்தப்பட்டது.

பண், பாலை முதலாக இசைத் தமிழ் நூல்களிற் சொல்லப்பட்டன.

ஓசை, எடுத்தல், (உயர்த்து ஒலித்தல்), படுத்தல் - (தாழ ஒலித்தல்), நலிதல் (நடுவு நிலையாக ஒலித்தல்) என்னும் வேறுபாட்டால் தனித் தனி ஏழாகி வரும். இவை இக்காலத்தில் 'சத்த சுரங்கள்' எனப்படுகின்றன. ஏழிசைகளும் நிறைந்தும், குறைந்தும் வருவதனால் பண்கள் வேறுபடுகின்றன.

இலக்கணக்குறிப்பு

பண்ணை, என்பதில் ஐகாரம் பகுதிப் பொருள் விகுதி. 'ஆதல்' என்பதில் உருபு விரித்து, 'ஆதலான்' என உரைக்க.

எடுத்துக்காட்டு-4

முன்னுரை

''ஒன்றாதல், வேறாதல், உடனாதல் - இம் மூன்றற்கும் வேறு வேறு உவமை கூறுதல் ஏகாந்த வாதம் அன்று; அஃதாவது, அனேகாந்த வாதமாகும்'' என எழும் தடைக்கு விடையாக அடுத்த எடுத்துக்காட்டில் மூன்றனையும் ஓர் உவமையிலே வைத்து விளக்குகின்றார்.

வெண்பா

அரக்கொடு சேர்த்தி அணைத்தஅக் கற்போல்
உருக்கி உடங்கியைந்து நின்று-பிரிப்பின்றித்
தானே உலகாம்; தமியேன் உளம் புகுதல்
யானே உலகென்பன் இன்று.

விளக்கம்

''உருக்கி'' என்பதை முதலில் கூட்டி உரைத்தல் வேண்டும், 'அரக்கை உருக்கி அதனோடு சேர்த்தகற் பொடி' என்பது சாணைக்கல். இதனை இரு பொருள் பிரிப்பின்றி ஒன்றாய் இருத்தற்கு உவமையாகக் கூறினார். இது சங்க இலக்கியத்தில்

"சிறுகர்ரோடன் பயினோடு சேர்த்திய
கற்போற் பிரியலம்"[1]

என வந்துள்ளது.

இங்கும், 'தானே உலகாம்' என்பதனை **இரட்டுற மொழிந்து**, 'தானேயாம்' உலகேயாம், தானே உலகேயாம், என உரைத்தல் வேண்டும்.

'உடங்கு இயைந்து உலகேயாம்' எனவும், 'நின்று தானேயாம்' எனவும் 'பிரிப் பின்றித் தானே உலகேயாம்' எனவும் இயைத்து, முறையே, **ஒன்றாதல்**, **வேறாதல்**, **உடனாதல்** - இம் மூன்றனையும் கொள்க. இம் மூன்றற்கும் "அரக்கொடு சேர்த்தி அணைத்த அக்கல்" என்னும் ஓர் உவமையே சொல்லப்பட்டமை இவ்வெடுத்துக் காட்டிலுள்ள சிறப்பாகும்.

உடங்கு இயைதல் - ஒன்றாய்க் கலத்தல்.
நிற்றல் - தனியே நிற்றல்,
பிரிப்பின்மை - பிரிக்க ஒண்ணாமை.

"உடங்கியைந்து உலகேயாம்" என்றதனால், இறைவன் உயிர்களோடு கலப்பி னால் ஒன்றாகியும், "நின்றுதானேயாம்" என்றதனால், அவன் பொருள் தன்மை யால் வேறாகியும்,"பிரிப்பின்றித் தானே உலகேயாம்' என்றதனால், அவன் உயிர்க்கு உயிராதல் தன்மையால் அவற்றோடு உடனாகியும் நிற்பன் என்பது கூறப்பட்டது.

இங்கு 'உலகு' என்றது உயிர்களை.
'இலன் ஆகலான், என்பது, "இன்றி" எனத் திரிந்து நின்றது.

இவ்வெண்பாவில் எஞ்சியுள்ள பகுதியால் வேறொரு செய்தி விளக்கப்படுகிறது. அஃதாவது, உபநிடதங்களில் **வாமதேவமுனிவர் "யானே உலகமாயினேன்"** என்றாற் போலக் கூறிய வாக்கியங்கள் காணப்படுகின்றன. 'சருவஞ்ஞானோத்தரம்' என்னும் உபாகமத்திலும் "யானே எல்லாமாய் நின்றேனும், யானே எல்லாவற்றி னையுங் கடந்து நின்றேனும், யானே எல்லாவற்றினையும் படைத்தளித்து அழிப் பேனும்" என்று கூறினமை காணப்படுகின்றது. இவற்றால், 'உயிர்களும் இறைவன் போல எல்லாப் பொருள்களிலும் அத்துவிதமாய் இயைந்து நிற்கும் தன்மையுடைய னவோ' என ஐயம் நிகழ்கின்றது. அதனை, 'அவ்வாறில்லை' எனக் கூறி விளக்கப்படு கின்றது.

தமியேன் உளம்-பாசக் கூட்டங்களின்றும் நீங்கித் தனியாய் நிற்கின்ற என்னு டைய அறிவின்கண்.

புகுதல் – இறைவன் புகுந்து வேற்றுமையின்றி விளங்குதலால், அவ்வொற் றுமை பற்றி.

---

1 அகநானூறு -1

இன்று - இம் முத்திக் காலத்தில்

யானே உலகு என்பன் – 'நானே உலகெலாம் ஆயினேன்' என்று யானும் கூறுவேன். எனவே, **'சோகம் பாவனையால்'** சீவான்மாபரமான்மாவேயாய் நிற்கும் நிலையில் அஃது யான் எனக் கூறுவதற்குப் பொருள் 'முதல்வன்' என்பதே ஆகும். ஆகவே, 'எல்லாப் பொருள்களிலும் அத்துவிதமாய்க் கலந்து நிற்குந்தன்மை இறைவனுக்கு அன்றி, உயிர்களுக்கு இல்லை, என்பது விளங்குகின்றது.

'சோகம்பாவனை' என்பது **'அவன் நான்'** என்று பாவிக்கின்ற பாவனை ஆகும்.

(உயிர் எதைத் தான் என்று பாவிக்கின்றதோ அந்தப் பொருளாக ஆகும் தன்மையுடையது. அதனால் அது தன்னைச் சிவமாகப் பாவித்துச் சிவமாகும் தன்மையுடையது. ''சிவன் நான்'' என்று பாவிக்கின்ற பாவனை, **'சிவோகம் பாவனை'** எனச் சிவாகமங்களிற் சொல்லப்படுகின்றது.

'சிவன் நான்' என்னும் சிறப்புப் பாவனையையே உபநிடதங்கள், 'சோகம் பாவனை, அஃதாவது 'அவன் நான்' என்று பாவிக்கும் பாவனை எனப் பொதுப்படக் கூறுகின்றன.)

இம்முறைமையால், **கண்ணன் கீதையில்** அருச்சுனனுக்கு, ''யானே உலகம் எல்லாம்'' எனக் கூறியதற்கும் பொருள், ''சிவனே உலகெல்லாம்'' என்பதே ஆகின்றது. இதனாலன்றோ கண்ணன் அருச்சுனனுக்கு, 'ஏனையவற்றைக் கைவிட்டு, என்னையே வழிபடுக' என உபதேசிக்க, அதனை ''அங்ஙனமே உறுதியாகக் கொண்டேன்'' என்று கூறிய அருச்சுனன் **சாங்காறும் சிவபூசையே செய்தான்**. இன்னும் பாரதத்தில், ஒரு முறை அருச்சுனன் கண்ணனையே சிவலிங்கமாக வைத்துப் பூசித்துப் பின் கயிலாயத்தில் சென்று பார்த்தபோது, தான், கண்ணன் மேலிட்ட அப்பூக்கள் சிவன், மேல் காணப்பட்டன, என வருதலும், கண்ணன் சிவோகம்பாவனையில் சிறந்திருந்தனாலேயாம். ''கண்ணன் சிவோகம்பாவனையுடையவன்'' என்பது, **அவன், உபமன்யு முனிவர்பால் சிவதீக்கை பெற்ற வரலாறு**, புராண இதிகாசங்களில் கூறப்படுதல் கொண்டு அறியலாம்.[1]

இவ்வெண்பாவிற்கு இவ்வாறு தாம் கூறும் பொருளுக்கு மாறாய் உள்ள உரைகளை ''அவை பொருந்தா உரைகள்'' என்று யோகிகள் மறுக்கின்றார்.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், ''பொன்னும் பணியும் போல அபேதம்'' என்னும் **மாயாவாதி முதலியோரையும்,** ''சொல்லும் பொருளும் போல் பேதாபேதம்'' என்னும் **பரிணாமவாதிகளையும்**, இருளும் வெளியும்போல் பேதம்? என்னும் **ஏனைய சமயத்தாரையும்,** மறுத்து மூவகையுமாகிய அத்துவிதத்தின் உண்மை ஏதுக்களானும், உவமைகளானும் உணர்த்தப்பட்டது.

---

1 பெரிய புராணம் திருமலைச் சருக்கம் – 25

இங்ஙனம் மெய்கண்டார் விளக்கிய இவ்விளக்கத்தைச் **சார்பு நூல் செய்த உமாபதி சிவாசாரியர்** அந்நூலின் ஒரு செய்யுளில் இன்னும் விளக்கமாகக் கூறியுள் ளார். அச்செய்யுள் வருமாறு:

புறச்சமயத் தவர்க்கிருளாய் அகச் சமயத் தொளியாய்ப்
புகலளவைக் களவாகிப் பொற்பணிபோல் அபேதப்
பிறப்பிலதாய் இருள்வெளிபோல் பேதமும் சொற் பொருள்போல்
பேதா பேதமுமின்றிப் பெருநூல் சொன்ன
அறத்திறனால் விளைவதாய் உடலுயிர்க்கண் அருக்கன்
அறிவொளிபோல் பிறிவரும் அத்துவிதமாகும்
சிறப்பினதாய் **வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ**
சித்தாந்த திறன் இங்குத் தெரிக்க லுற்றாம்.[1]

இச்செய்யுளில், ''புறச்சமயத்தவர்'' என்றது புறப்புறம், புறம், அகப்புறம் என்னும் மூவகைப் புறச் சமயத்தவர்களையாகும். 'அகச் சமயத்தவர் இவர்' என்ப தும், அவர்களது கொள்கைகளும் **அவையடக்க விளக்கத்திலே** சொல்லப்பட்டன. அம் முக்கூற்றுப் புறச்சமயிகள் சித்தாந்த சைவத்தில் சொல்லப்படுகின்ற **''ஏகன், அநே கன், இருள், கருமம், மாயை இரண்டு''[2]** என்னும் ஆறுபொருள்களில் சிலவற்றையோ பலவற்றையோ உடன்படுவதில்லை யாகையால், 'அவர்கட்குச் சைவசித்தாந்தத்தை விளங்கக் கூறினாலும் உடன்படமாட்டார்கள் என்பதற்குச் (சைவ சித்தாந்தம்) ''புறச்சமயத்தவர்க்கு இருளாய்'' (இருக்கும்) என்றார்.

'அகச் சமயத்தவர் ஆவார் பாடாணவாத சைவர் முதலியோர்' என்பதும் அவையடக்க விளக்கத்திலே சொல்லப்பட்டது. அவர்கள் அனைவரும் சித்தாந்த சைவத்தில் சொல்லப்படுகின்ற ஆறுபொருள்களையும் உடன்படுபவர்கள். ஆயினும் அவற்றின் பொது இயல்பு - சிறப்பு இயல்புகளை வேறுபடக்கூறுவர். என்றாலும்' அவ்வியல்புகளைச் சித்தாந்த சைவம் கூறுகின்ற வகையில் எடுத்து விளக்கினால் ஏற்றுக் கொள்வார்கள் என்றற்கு, (சைவ சித்தாந்தம் அவர்கட்கு) ''அகச் சமயத்து ஒளியாய்'' (இருக்கும்) என்றார்.

'சிவாத்துவித சைவமாவது இது' என்பதும் அவையடக்க உரையிலே நன்கு விளக்கப்பட்டது.

சுத்த சைவரை இவ்வாறு விலக்காமையால், அவர்கள் இந் நூற்பொருளை அறிந்தவுடன் சைவ சித்தாந்தத்தைத் தெளியக் கொள்வர் என்பது புலனாகின்றது.

காட்சி முதலிய பிரமாணங்களைப்பற்றி ஆராயுமிடத்து, 'கண் முதலிய பொறி களும் பிறவுமே பிரமாணம் எனத் **தார்க்கிகர் முதலியோர்** கூறுவர். 'பிரமாணம்' என்பது பிறிதொரு பிரமாணத்திற்குப் பிரமேயம் ஆதல் கூடாது - என்பது அளவை முறை. (பிரமாணம்-அளத்தற் கருவி; பிரமேயம்-அளக்கப்படும் பொருள்) அவர்

1 சிவப்பிரகாசம்-7

2 திருவருட் பயன் - 52

கூறும் பிரமாணங்கள் எல்லாம் சைவ சித்தாந்தம் கூறுகின்ற, **ஆன்மசிற்சத்தி** (உயிரினது அறிவாற்றல்) ஆகிய பிரமாணத்திற்குப் பிரமேயமாவன என்றற்குப் "புகல் அளவைக்கு அளவாகி" என்றார். எனவே, தார்க்கிகர் முதலியோர் கூறும் பிரமாணங்கள் எல்லாம் உபசாரமே ஆக, சைவ சித்தாந்தம் கூறுகின்ற ஆன்ம சிற்சத்தியே உண்மைப் பிரமாணம் என்பது தெளிவாகின்றது.

"பொற்பணிபோல் அபேதம்" என்பதில் பொன்னும், பொன்னால் ஆகிய பணியும் (அணிகலமும்) பொருளால் வேறல்ல. ஆகையால் அவை தம்முள் அபேதம் என்பதும், இருளும், வெளியும் (ஒளியும்) ஒன்றற் கொன்று பகையாகையால், அவை தம்முள் பேதமாதலும் வெளிப்படை. சொல்லை உணர்ந்தவுடன் அதன் பொருளும் உடன் உணரப்படுதலால், அவை ஒரு வகையில் அபேதமும், சொல்லே பொருள் அன்று ஆகையால் அவை ஒருவகையில் பேதமும் ஆகலின், சொல்லும் பொருளும் தம்முள் பேதாபேதம் என்பர். அபேதம் முதலிய மூன்றற்கும் சைவசித்தாந்தம் கூறும் உவமைகள் வேறு என்பதற்கு "உடல் உயிர், கண் அருக்கன், அறிவு ஒளிபோல்" என்றார். இவற்றுள் "அறிவு" என்பது உயிரினது அறிவு. இதுவே ஆன்ம போதம் எனப்படும். "ஒளி" என்பது கண்ணொளி.

"அறிவொளி" என்பதற்கு இவ்வாறு உண்மைப் பொருள் காணாது வேறு பொருளைச் சிவப்பிரகாச நூலின் உரையில் **மதுரைச் சிவப்பிரகாசர்** உரைத்தார். அவ்வுரையை இங்கு யோகிகள் மறுத்துள்ளார்.

அம் மறுப்பில், அவ்வுரை குறையுடையது என்பதைத் தெரிவித்தற்கு அந் நூலின் காப்புச் செய்யுளில்,

"அடியார்கள் உளமான வெளியாகும்; வலிதாய வினை கூட நினையாவே"

என்னும் பகுதிக்கு, 'அடியார்களது உள்ளங்களானவை ஞானஒளி பெற்று விளங்கும்' என்றும், 'அவை வினைகளைப் பொருந்த நினைக்க மாட்டா' என்றும் பொருள் கூற அறியாமல், "வினை நினையா" என உரை கூறினார். "நினையா" என்பது பன்மைப் பயனிலை ஆகையால், அதற்கு எழுவாயாகக் கொண்ட 'வினை' என்பதும் பன்மையாய் இருத்தல் வேண்டும். அவ்வினையை "வலிதாயவினை" என ஆசிரியர் ஒருமையாக அடை கொடுத்தமையால், "நினையா" என்னும் பன்மைப் பயனிலைக்கு "வினை" என்பது எழுவாயாதல் கூடாது. இனி, "வினை" என்பதே எழுவாய் என வலிந்து கூறுவார் ஆயின், 'வலி+தாய' எனப் பிரித்து, 'ஆன்மாக்களின் வலியிமையைக் கடந்து வருவதாகிய வினை' எனப்பொருள் உரைத்தல் வேண்டும். அவ்வாறும் அவர் பொருள் உரைக்கவில்லை. இதுபோன்ற செய்திகள் பல அவ்வுரையிற் காணக் கிடக்கின்றன என்றார்.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன்னை அதிகரணத்தில், 'இறைவன் உயிர்களோடு அத்துவிதமாய் இயைந்து நின்று, அவற்றின் பொருட்டாக ஐந்தொழில் செய்வன்' என்பது உணர்த்தப்பட்டது. அதனால், 'அத்தன்மையையுடைய அவனே உலகிற்கு முதல்வன்' என்பதும் வலியுறுத்தப்பட்டது. அங்ஙனம் வலியுறுத்திய பின், இறைவனது முதன்மை பற்றிச் சில ஐயங்கள் எழுகின்றன. அவை,

> 'உலகத்தைத் தன் இச்சைப்படியே படைக்க வல்லவனாகிய இறைவனே சிலரை வாழ்வுடையராகவும், சிலரைத் தாழ்வுடையராகவும், சிலரைச் சுவர்க்கத்தில் சேர்த்தும், சிலரை நரகத்தில் சேர்த்தும், சிலரை உயர்ந்த சாதியிற் பிறப்பித்தும், சிலரை இழிந்த சாதியில் பிறப்பித்தும், சிலருக்கு ஆயுளை நீட்டித்தும், சிலருக்குக் குறைப்பித்தும் படைத்தான்' எனின், அவன் நடுவு நிலைமை இல்லாதவனாவன். 'அவ்வாறில்லை அவ்வாறு படைத்தற்குக் காரணம் அவரவரது வினை' எனக் கூறினால், தன் விருப்பப்படி செல்ல மாட்டாது, வினையின் வழிப்பட்டுச் செல்பவன் முதல்வன் ஆதல் எங்ஙனம்? என்பன. அவ் ஐயத்தை நீக்கி உண்மையைத் தெளிவிப்பதே இந்த இரண்டாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி இவ்வான்மாக்களுக்கு இருவினை முதல்வன் ஆணையின்வரும் என்றது-என வரும்.

விளக்கம்

''இனி'' என்றது முன்னை அதிகரணத்தோடு இவ்வதிகரணம் தொடர்ந்து வருவதைக் குறிக்கின்றது.

இம் மேற்கோளில், ''ஆன்மாக்கள்'' என்பது சொல்லாமலே வந்து அமையும். எவ்வாறு எனில், ''இருவினை முதல்வன் ஆணையின்வரும்'' என்றார். ஆகலின், அங்ஙனம் தானே வந்து அமைவது ஆயினும், அதனை எடுத்துக் கூறியதற்கு ஒரு காரணம் உண்டு. அஃதாவது, **சாங்கிய மதத்தினர்**, 'இருவினைகளை ஈட்டலும், அவற்றின் பயனை நுகர்தலும் மூலப்பகுதியில் தோன்றிய புத்திதத்துவத்திற்கு உரியவே அன்றி - புருடன் - எனப்படும் ஆன்மாவிற்கு இல்லை' என்பர். அவர் கூற்றை மறுத்தற் பொருட்டே ''இவ்வான்மாக்களுக்கு இருவினை வரும்'' என்றார். அடுத்த அதிகரணத்தில் ''இவ்வான்மாக்கள்'' என எடுத்துக் கூறுவதும் இக்கருத்துப் பற்றியே ஆகும்.

இதனுள், ''**இவ்வான்மாக்கள்** என்றது, 'இறைவன் மேற்கூறியவாறு **ஒன்றாய், வேறாய்,** உடனாய் இயைந்து நிற்றற்குத் தகுதியுடைய ஆன்மாக்கள்'-என்றபடி

இங்கு **'வினை'** எனப்பட்டது. **''ஆகாமியம், சஞ்சிதம், பிராரத்தம்'** - என்னும் மூவகை வினைகளுள் **சஞ்சிதமேயாகும்.**

இம்மூவகை வினைகளின் இயல்பு பின்னர் விளக்கப்படும்.

'அவரவர் வினைக்கேற்பப் படைத்தலால் - நடுவு நிலைமை இலன் - என்றல் கூடாது,' - என்றதாயிற்று.

' - நடுவு நிலைமை இலனாவன் - என்னும் குற்றத்தை நீக்குதற்கு' - வினைக் கேற்பப் படைப்பன் - என விடை கூறினால், தன் வயம் இன்றி, வினைவயப்பட்டுச் செல்பவன் முதல்வனாதல் கூடாது-என மீட்டும், - உலகிற்கு முதல்வன் இலன் - என்பவரது கொள்கையே நிலைபெறும். இது, **''சுற்றிப் போயும் சுங்கத் துறையிலே வந்ததுபோல''**–1 என்னும் முறைமையாம் என்னும் ஐயத்தை நீக்குதற்கு,

''வினை முதல்வன் ஆணையின் வரும்''

என்றார்.

''வினைகள் இறைவனது ஆணையால் வருவன அல்லது, தாமே வருவன அல்ல, என்றதனால், 'இறைவனது முதன்மைக்குத் தடையில்லை' எனக் கூறியதாயிற்று ஆகவே, 'உலகிற்கு முதல்வன் இல்லை' எனப் பிணங்குதல் சால்புடைத்தாகாமை விளங்கும்.

இனி ஓர் ஐயம்

இவற்றிற்கு மேல மற்றோர் ஐயம் எழுகின்றது. அஃதாவது, 'உயிர்களின் தோற்றத்திற்கு இறைவனும் காரணம், வினையும் காரணம் என இரண்டு காரணங் கூறுதல் - **மிகை** - என்னும் குற்றமாகும். - 'இறைவனும் வினைக்கேற்பவே படைக்கின்றான், எனக் கூறுதலால்: அஃது ஒன்றே காரணமாதல் நிரம்பும்; இறைவன் வேண்டா; இனி-இறைவன் வேண்டும் - எனின், அவனே போதும்; வினை வேண்டா - என்றலே நேரிது. இஃது இரண்டையும் ஒருசேரத் தள்ளுதலோ, ஒரு சேரக் கொள்ளுதலோ கூடாத நிலைமையது ஆகையால், **மயிற் கூத்து முறைமையை உடையதாம்.**

என்பது. இவ்வையத்தை நீக்குதற்கு **ஏதுக் கூறுகின்றார்.** அது வருமாறு: -

ஒரு நகரியைக் காப்பான் பாடிகாவல் இட்டாங்கு அவை அவனது ஆக்கினையாக லான்.

விளக்கம்

நகரி - நகரம். காப்பான்-அரசன். பாடி காவல்-சிறைக் காவல்.

அரசன் ஒருவன், 'குற்றவாளிகள் சிறைப்பட்டுக் கிடக்க' எனத் தான் விதிக்கும் ஆணையைத் தானே நிறைவேற்றுதல் எங்கும் இல்லை. மற்று, அந்நிறைவேற்றுதல்

---

1 இம் முறைமையை மேலே பக்கம் 206 இல் காண்க.

தொழிலைத் தக்க பணியாளரிடத்து வைத்து, அவர் வழியாகவே நிறைவேற்றுதலே முறைமை. இம்முறைமையே அரசரது தகுதிக்கு ஏற்புடையது.

இட்டாங்கு; இட்டு நிறைவேற்றுதல் போல, இறைவனும் - நல்லோர் இன்புறுக; தீயோர் துன்புறுக - என விதிக்கும் தனது ஆணையைத் தானே நிறைவேற்றாது வினைவழியாகவே நிறைவேற்றுகின்றான் என்பதே இவ்வுவமையால் விளக்கப்பட்டது.

எனவே, நகரியைக் காத்தற்கு, 'அரசனும், அவன் பணியாளரும்'- என்னும் இருவரும் இன்றியமையாமைபோல, உலகத்தைப் படைத்தல் முதலிய செயல்களுக்கு இறைவனும், வினையும் இருத்தல் இன்றியமையாததே. அதனால் இது **மயிற் கூத்து முறைமைத்தாய்** 'இறைவன் நடுவு நிலைமையன் அல்லன்' என்பதையோ, "வினையே முதல்; இறைவன் முதல்வன் அல்லன்" என்பதையோ இரண்டில் ஒன்றை உடன்படுதல் தவிர்க்க முடியாத நிலைமையது ஆகாமை விளங்கும்.

இறைவன் உலகத்தை நடத்தும் முறை எல்லாம், நாட்டை நடத்தும் அரசர் செயல் போன்றதே என்பது இவ்வுவமையால் விளங்கும். "வையகம் காப்பான் செய்கை வழக்கன்றோ ஊர் காப்பான் போல்"[1] என்பது சிவஞான சித்தி. பாடி காவல் என்பது, அரசர் தரும் தண்டனைகளுள் ஒன்று என்பது,

"கோடி காவனைக் கூறீரோற் கூறினேன்
பாடி காவலிற் பட்டுக் கழிதிரே"
"கோடி காவனைக் கூறாத நாளெலாம்
பாடி காவலிற் பட்டுக் கழியுமே"[2]

என்னும் திருமுறைகளைக் காண்க.

எடுத்துக்காட்டு—1

முன்னுரை

உலகாயதர் முதலியோர், - 'வினை - என்பது இல்லை' என்பர். **சாங்கியர்,** 'வினையைப் புத்தி முதலிய கருவிகளே நுகரும்; ஆன்மா நுகர்வதில்லை' என்பர். பொதுவாகப் பலரும், 'ஒருபிறப்பில் செய்த வினையை அடுத்த பிறப்பில் நுகர்ந்து விட்டால், அடுத்த பிறப்புக்கு ஏதுவாக வினை உண்டாதல் எங்ஙனம்' என ஐயுறுவர். **புத்தர், சமணர், மீமாஞ்சகர்** ஆகியோர், 'வினை, தானே பயன் தரும்; அதனைக் கூட்டுவிக்க ஒருவன் வேண்டுவதில்லை' என்பர். இவர் கூற்றுக்கு எல்லாம் முதற்கண் ஓர் எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

உள்ளதே தோற்ற உயிரணையும் இவ்வுடலின்;
உள்ளதாம் முற்செய்வினை உள்ளடைவே, -வள்ளலவன்

---

1 பரபக்கம் பாஞ்சாராத்திரமத மறுதலை. 19

2 திருமுறை 5,78 – 2,6

செய்பவர் செய்திப் பயன் விளைக்கும் செய்யேபோல்
செய்வன்; செயலணையா சென்று.

விளக்கம்

'காரணம் இன்றிக் காரியம் நிகழாது' என்பது முன் சூத்திரத்தில் சற்காரியவாத முறைமையான் விளக்கப்பட்டது. அம்முறைப்படி நோக்கும்பொழுது, உயிர்களுக்கு விளையும் இன்ப துன்பங்களுக்கு உரிய காரணங்கள் இருத்தல் இன்றியமையாதது அதனால், இன்பத்திற்குக் காரணமும், துன்பத்திற்குக் காரணமும் முறையே அவ்வுயிர்கள் முற்பிறப்பில் செய்த நல்வினை தீவினைகளே என்பது உணரத்தக்கது-என்றற்கு **''உள்ளதே தோற்ற''** என்றார். ''இல்லது தோன்றாது'' ஆகையால், உள்ளதாகிய சஞ்சித வினையே உயிர்களுக்கு இன்ப துன்பங்களைத் தோற்றுவிக்கும்' என்பது இதன் பொருள். இதனால், உலகாயதர் முதலியோரை மறுத்து, 'வினை உண்டு' என்பது நிறுவப்பட்டது.

அவ்வுடலின்- வினையால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட அந்த உடம்பை இடமாகக் கொண்டு அதன்கண் இருந்து. உயிர் அணையும்-உயிரானது இன்ப துன்பங்களை நுகரும்.

எனவே, 'புத்தி முதலியன யாவும் உயிர் வினைப் பயனை நுகர்தற்கு இடமும் கருவியும் ஆவனவே அல்லது சடமாகிய அவற்றுள் ஒன்றேனும் இன்ப துன்பங்களை நுகராது; உயிரே அவற்றை நுகரும்' எனச் சாங்கியர் கூற்று மறுக்கப்பட்டது.

முன்செய்வினை உள் அடைவே உள்ளதாம் - முற்பிறப்பிற் செய்த வினையை இப்பிறப்பில் நுகர்கின்ற அதற்கு இடையிலேதானே அடுத்த பிறப்பிற்கு ஏதுவாகிய வினை தோன்றுவதாகும். இவ்வாறு ஒருவினை அழியும் பொழுதே மற்றொரு வினை தோன்றுவதைக் **'காசோற்பத்தி'** என்பர். 'நாசத்தில் உற்பத்தி' என்பது பொருள். இதற்கு விதை கெடும்பொழுது முளை தோன்றுவதை உவமையாகக் கூறுவர்.

முற்பிறப்பில் செய்தவினை பயன்தரும் பொழுது **'பிராரத்தம்'** எனப் பெயர் பெறும். அது வந்து தன் பயனைக் கூட்டுவிக்கும் பொழுது உயிரின் உள்ளத்தில் நல்வினை நுகர்ச்சியில் விருப்பும், தீவினை நுகர்ச்சியில் வெறுப்பும் உளவாகும். எனவே, அவ்விருப்பு வெறுப்புக்கேற்ற சொல்லும் செயலும் நிகழாமல் இரா. மனம், மொழி, மெய் என்னும் மூன்றும் இவ்வாறு செயற்படுவதே உயிர்கட்குப் புதுவினை ஆகும். இம்முறையில், பழவினை நுகர்ச்சியில் புதுவினையின் தோற்றம் நிகழவே செய்யும். அதனால், வினைகள் யாவும், காரணமும் காரியமுமாய்த் தொடர்ந்து கொண்டே செல்லும்.

புதிதாகச் செய்யப்படும் வினை **'ஆகாயம்'** என்றும், அது காலம் வருந்துணையும் பயன்தாராமல் தங்கியிருக்கும் பொழுது **'சஞ்சிதம்'** என்றும், பயன் தரும் பொழுது **'பிராரத்தம்'** என்றும் சொல்லப்படும்.

பிராரத்தமே, '**ஊழ்**' எனப்படுகின்றது.சஞ்சிதமே, '**பழவினை**' என்றும், '**தொல்வினை**' என்றும் சொல்லப்படுகிறது. '**ஆகாமியம்**' '**எதிர்வினை, மேல்வினை**' எனப்படுகின்றது. ஆகாமியத்தை, '**செய்வினை**' என்றும், சஞ்சிதத்தை, '**கிடைவினை**' என்றும் பிராரத்தத்தை '**நுகர்வினை**' என்றும் கூறலாம்.

இவ்வாறு, மேல்வினை உண்டாகுமாறு கூறப்பட்டது. 'உழவர் செய்யும் உழைப்பு, தானே அவர்க்குப் பயன்தாராது. அவற்றை நிலம் வாங்கிக் கொண்டு பயன்தரும். அது போல் உயிர்கள் செய்யும் வினைகள், தாமே தம் பயனை உயிர்களுக்குத் தரமாட்டா. அவைகளை இறைவனே ஏற்று அவற்றின் பயனை உயிர்களுக்குக் கூட்டுவிப்பன்' என்றற்குச் ''செய்பவர் செய்திப் பயன் விளக்கும் செய்யே போல் வள்ளலவன் செய்வன்'' என்றார். இவ்வாறு அவன் செய்தற்குக் காரணம் கைம்மாறு கருதாத அவனது கருணையே அன்றிப்பிறிதில்லை' என்றற்கு, 'வள்ளல்' என்றார். ''செய்பவர் செய்திப் பயன் விளக்கும் செய்யே போல்'' என்னும் உவமை பற்றியே யன்றி வினைகள் சடமாதல் பற்றியும் அவை தம்மைச் செய்தவனைச் சென்று அணையமாட்டாமை அறியப்படும் என்றற்கு, 'செயல் சென்று அணையா' என்றார்.

'இறைவன் தன் செயலை வினையைத் துணைக் காரணமாகக் கொண்டு செய்வன், என்பதை விளக்குதற்கு, ஏதுவில் அரசன் தனது ஆணையைப் பணியாளர் வாயிலாகச் செலுத்துதலை உவமையாகக் கூறினார். வினை, இறைவன், இன்றிப் பயன்தர மாட்டாது என்பதை விளக்குதற்கு உழவர் தொழிலை உவமையாகக் கூறினார்.

இலக்கணக்குறிப்பு:

ஏகாரம் மூன்றனுள், 'உள்ளதே' என்பதில் உள்ளது தேற்றம்.பிரி நிலையாகவும் கொள்ளலாம். 'உள்ளடைவே' என்பதில் உள்ளது **ஏழாம் வேற்றுமைப்** பொருளைத் தருகின்றது. செய்யே போல் என்பதில் உள்ளது அசை. '**உள்ளடைவு**' என்பது **வினைத்தொகை**. 'உள்ளுதற்கு ஏதுவாகிய முறைமை' என்பது பொருள். 'உள்ளுதல்' என்பதற்கு இங்கு, '**அனுபவித்தல்**' என்பது பொருளாகும். அனுபவித்தற்கு ஏதுவாகிய முறைமையாவன விருப்பு வெறுப்புகள்.

செய்யுட்களில் எழுத்திற்கு மாத்திரை கொள்ளுதல் ஓசை பற்றியே. இங்கு 'முற்செய்வினை' என்பதில், யகர மெய் ஓசைபெறாமையால், மாத்திரை பெறவில்லை. ஆகவே, முற்செய்வினை என்னும் சீரினை 'நேர்நிரைநேர்' எனச் சீர் செய்துதளை சிதையாமை கண்டு கொள்க. **அம்மை திருவந்தாதி**[1] முதலியவற்றிலும் இவ்வாறு வருவன உள. இனி இதனை 'வெண்டுறைவகை' எனலுமாம்.

எடுத்துக்காட்டு —2

முன்னுரை

'**வினை சடமாகலின், அது சென்றணைய மாட்டாதாயினும், ஆன்மாக்கள்**

1. அற்புதத் திருவந்தாதி24, ''ஒளிகொள்மிடற்'' 94 ''பொருப்பன்மகள்''.

சேதனம் (அறிவுடையன) ஆதலின் அவை தாம் செய்த வினைப் பயனை அறிந்து எடுத்துக் கொள்ளவல்லனவாகும். ஆகவே, இடையில் இதற்கு ஒரு தலைவன் வேண்டும் என்பதில்லை' என எழுப்பப்படும் ஐயத்திற்கு அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் விளக்கம் தருகின்றார்.

வெண்பா

அவ்வினையைச் செய்வதனில் அவ்வினைஞர் தாம் சென்றங்(கு)
அவ்வினையைக் காந்த பசாசம்போல்-அவ்வினையைப்
பேராமல் ஊட்டும் பிரானின் நுகராரேல்
ஆர்தாம் அறிந்தணைப்பார் ஆங்கு.

விளக்கம்

இவ்வெண்பாவைப் பின்வருமாறு கொண்டு கூட்டுச் செய்து பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்.

கொண்டு கூட்டு:

'காந்த பசாசம் போல் அவ்வினையைப் பேராமல் ஊட்டும் பிரானின் அவ்வினைஞர் அவ்வினையைச் செய்வதனில் அவ்வினையைச் சென்று நுகராரேல் ஆர்தாம் ஆங்கு அறிந்து அணைப்பார்'

பசாசம்-இரும்பு; சொல் முறை "காந்த பசாசம் போல்" என்று இருப்பினும் 'பசாசத்தை ஈர்க்கும் காந்தம் போல்' என்பதே கருத்து. (இது **சுட்டிக் கூறா உவமை** யாகையால் இதனை, 'ஒருவன் தனக்கு நேர்படக்கொண்டுவந்த பொழுது தான் இரும்பை ஈர்க்கின்ற காந்தம் போல' என விரித்துரைத்தல் வேண்டும்.)

அவ்வினையை - முன் செய்யப்பட்டுக் கிடக்கும் அந்த வினைகளை. **பேராமல் ஊட்டும் பிரானின்** - பிறழாமல் கூட்டுவித்து ஊட்டுகின்ற இறைவனால். **அவ்வினைஞர் (நுகர்வர்)** - அந்த வினையைச் செய்தோர் நுகர்வார்கள். **நுகராரேல்** - அவ்வாறு அவர்கள் நுகராவிடின். **ஆர்தாம் அறிந்து அணைப்பார்** - அந்த வினைகளை வேறுயார் அறிந்து கூட்டுவிப்பார்? "ஒருவரும் இல்லை" என்பதாம்.

' - இறைவனே கூட்டுவிப்பான் - என்பது **பாரிசேடப் பிரமாணத்தால்** விளங்கும்' என்பது கருத்து. செய்யப்பட்ட வினைகள் சடம்; செய்த உயிர்கள் ஒருவர் அறிவித்தால் அன்றித் தாமாக ஒன்றையும் அறிய மாட்டா. மாயையும் இறைவனைத் தாரகமாக உடையதே. ஆகவே, இறைவனே வினைகளை அறிந்து கூட்டுவிப்பான்' எனப் பாரிசேடப் பிரமாணங் காண்க. 'ஆங்கு' என்பதற்கு 'அறிவும் சுதந்திரமும் இன்றி மலத்தில் மறைப் புண்டு கிடக்கும் அப்பெத்த காலத்து' எனச் சிற்றுரையில் உரைத்தார்.

இலக்கணக் குறிப்பு

''இங்கிவை பொதுஇயம்பும்''1 என்பது போல, ''அங்கவ்வினை'' என்பது 'அவ் வினை' என்னும் அளவாய் நின்றது. யாவர்' என்பது இடையில் நின்ற வகரம் கெட்டு 'யார்' என நின்று பின், 'ஆர்' என மருவிற்று.

எடுத்துக் காட்டு-3

முன்னுரை

'வினை உண்டு எனின் அஃது ஆதியோ? (ஒரு காலத்தில் தோன்றியதோ) அநாதியோ? (என்றும் உள்ளதோ) 'ஆதி' எனின், முன்பு இல்லது தோன்றாது, தோன்றும் எனின், சற்காரிய வாதத்திற்கு முரணாகும். 'அநாதி' ஆயின், ஒருவர் கூட்ட வேண்டுவதில்லை. இரண்டும் இவ்வாறாதலின் – வினை உண்டு – என்று கொள்ளுதல் எவ்வாறு' என இவ்வாறு எழும் ஐயத்தை நீக்குதற்கு அடுத்த எடுத்துக் காட்டுக் கூறுகின்றார்.

வெண்பா

நெல்லிற் குமியும் நிகழ்செம் பினிற்களிம்பும்
சொல்லிற் புதிதன்று; தொன்மையே; – வல்லி
மலகன்மம் அன்றுளவாம்; வள்ளலால் பொன்வாள்
அவர்சோகம் செய்கமலத் தாம்.

விளக்கம்

'புதிது' என்பது ஒருமையாகலின் அதனை, ''உமியும், களிம்பும்'' என்னும் இரண்டனோடும் தனித்தனியே கூட்டிப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டும். தொன்மை யுடையவற்றை, ''தொன்மை'' என்றது உபசார வழக்கு.

இவ்வெண்பாவில் உபமானமும், உபமேயமும் தனித்தனி வாக்கியங்களாய் நிற்க, இடையில் உவம உருபு இன்றி வருதலால் இஃது **எடுத்துக் காட்டு உவமை.**

தொன்மையே என்னும் ஏகாரம் புதுமையினின்றும் பிரித்தலால் பிரிநிலை.

மாயை இறைவனுக்குப் **பரிக்கிரக சத்தி** ஆதலின், ''வல்லி'' எனப் பெண் பாலாகக் கூறினார். இதனை மகடூஉ முன்னிலையாக்கி உரைத்தலில் பொருளில்லை.

'**வினை அநாதியே**' என்பது 'தொன்மை'' என்பதனால் கூறப்பட்டது, வினையின் தொன்மை கூறவே இங்குப் புகுந்தாராயினும் இனம் பற்றி மாயை, ஆணவம் என்பவற்றின் தொன்மையையும் உடன் கூறினார்.

வினை செயலாகலின் அஃது, ஒரு பொருளைப் பற்றியே நிற்கும். ஆகவே, 'வினை உண்டு' என்று கூறியதனால், 'அதற்குப் பற்றுக்கோடு உண்டு' என்பதும்

தானே அமைந்தது. அதுவே மாயை. எனவே, 'கன்மமும். மாயையும் உள' என்பது இச்சூத்திரத்தில் கூறப்பட்டதாம். 'ஆணவம் உண்டு' என்பது முதற் சூத்திரத்தில் ''மலத்தால்'' என்பதனால் கூறப்பட்டது. இங்ஙனம் மலங்கள் மூன்று உளவாதல் அறிக.

'மும்மலங்களும் அநாதி ஆயினும், அவை செயற்படுதல் இறைவனாலே' என்பதற்கு, ''வல்லி, மலகன்மம் அன்று உளவாம்; வள்ளலால் ஆம்' என்றும், 'அஃது எங்ஙனம்' எனின், 'தாமரை உளதாயினும் அஃது அரும்புதல், மலர்தல், வாடுதல், சூரியனது ஒளியாலே ஆதல் போல' என்றற்குப் 'பொன் வாள் அலர் சோகம் செய் கமலத்து ஆம்'' என்றும் கூறினார். எனவே, 'மும்மலங்களும் காரண நிலையில் அநாதி யாயும், காரிய நிலையில் ஆதியாயும் நிற்கும்' என்பதாம்.

மும்மல காரியம்

மும்மலங்களின் காரிய நிலைகளே விரிவுடையன ஆதலின், அவ்விரி வினைப் பாடியம் உடையார் தம் பாடியத்துள் விளங்கக்கூறினார்.

1. ஆணவ மலத்தின் காரியம்

ஆணவம், காரண நிலையில் உயிர்களின் அறிவு இச்சை செயல்களைச் சிறிதும் செயற்பட ஒட்டாது தடுத்துச் சடம் போலக் கிடக்கச் செய்யும். இந்நிலையில் அதன் சத்தி 'ஆவாரக சத்தி' எனப்படும். ஆவாரகம் - மறைத்தலைச் செய்வது. ஆணவம் காரிய நிலையில் சிறிது மெலிவடைந்து உயிர்களின் அறிவு இச்சை செயல்களைச் சிறிதே செயற்படவிடும். அதனால், உயிர்கள் நல்லனவற்றை, 'தீயன' என்றும், தீயனவற்றை 'நல்லன' என்றும் மாறியுணரும். இவ்வாறு தவறாக நிகழும் உணர்வு, 'திரிபு உணர்வு' என்றும், 'மயக்க உணர்வு' என்றும் சொல்லப்படும். இவையே 'விபரீத ஞானம்' என்றும், 'பிராந்தி ஞானம்' என்றும் வடமொழியில் சொல்லப்படும். இந் நிலையில் ஆணவத்தின் சத்தி, 'அதோநியாமிகா சத்தி' எனப்படும். அதோநியாமிகை-கீழ் நோக்கிச் செலுத்துவது.

ஆணவம் ஒன்றே தனது காரியத்தைச் செய்யும்போது, ஏழுவகை நிலைகளையுடையதாகும். அவை: [1] மோகம், [2] மதம், [3] அராகம், [4] கவலை, [5] தாபம், [6] வாட்டம், ,விசித்திரம் என்பனவாம். இவை, ஆன்மா வீடு பெறுங்காறும் அதனை விட்டு நீங்காது சகசமாய்ப்பற்றி நிற்கும்.

1. **மோகம்**:- அவற்றுள் மோகமாவது, 'கொள்ளற்பாலது இது, தள்ளற்பாலது இது' என நூல்முகத்தால் உணர்ந்தும், மங்கையர் முதலிய விடயங்களைப் பெரியனவாகக் கருதி மயங்கச் செய்வது; இம்மோகம் இல்லையேல், ஏனை 'மதம்' முதலியன நிகழா. எனவே, இதுவே ஏனை எல்லாவற்றிலும் முதன்மையானது ஆகும்.

2. **மதம்**: மதமாவது, தான் விரும்புகின்ற பெண்டு, அல்லது பெண்டிரை இவரின் மிக்கார் உலகத்தில் இல்லை' எனத் தானே கொண்டாடிப் புகழ்ந்து மதிக்கச் செய்வது.

3. **அராகம்:** அராகமாவது, தான் விரும்பிய மகளிரை மேலும் மேலும் விரும்பி அவர் மீது ஆசை மிகச் செய்வது.

4. **கவலை:**கவலையாவது, ஊழ்வலியால் அவரைப் பிரிந்தவிடத்துக் கண்ணீர் விட்டு அழுது, பெரிதும் துன்புறச் செய்வது.

5. **தாபம்:** தாபமாவது, மேற்கூறிய பிரிவால் ஆற்றாமை மிகுந்து, உள்ளம் வெதும்பித் தபிக்கச் செய்வது.

6. **வாட்டம்:** வாட்டமாவது மேற்கூறிய வெப்பத்தால் அலறியும், அரற்றியும், மூர்ச்சையுற்றும், உள்ளமும் உடம்பும் வாடச் செய்வது.

7. **விசித்திரம்:** விசித்திரமாவது, தனது பல்வகைச் செல்வங்களையும் தானே நோக்கி, 'இவர் எமக்கு உரிமைச் சுற்றத்தார், இவள் என்னுடைய மனைவி' இவை என்னுடைய ஆடை அணிகலம் பொன், இது என்னுடைய மனை, இவை என்னுடைய நிலங்கள்' என இவ்வாறு மகிழ்ந்து, 'எனக்கு யாதொரு குறையும் இல்லை. எனவே, இனியான் பெற வேண்டுவது ஒன்றும் இல்லை' என்றாற் போலப் பல நினைவுகளைக் கொள்ளச் செய்வது.

2. கன்ம மலத்தின் காரியம்

கன்மம் அல்லது வினையின் காரியம் ஆவன இன்பம், துன்பம் முதலியன

3. மாயாமலத்தின் காரியம்

மாயையின் காரியமாவன, தனு, கரணம், புவனம், போகம் என்பன.

இங்ஙனம் மும்மலங்களின் காரியங்களையும் கண்டு கொள்க.

(**குறிப்பு** -

இதற்கு வழிநூல் செய்த அருணைந்தி தேவர் தமது 'இருபாஇருபஃது' நூலில், ''கூறிய மூன்று மலத்தின் குணக் குறி'' எனத் தொடங்கும் செய்யுளில், மும்மலங்களின் குணங்களாகச் சிலவற்றைக் கூறியுள்ளார். இங்குப் பாடியம் உடையாரால் காட்டப்பட்ட இவை அவற்றிற்கு வேறாய் உள்ளன.)

ஐந்து மலங்கள்

ஆணவ மலத்தின் காரண நிலை காரிய நிலைகளில் வேறுபாடு மிக இல்லை. அதனால் அஃது ஒன்றாகவே எண்ணப்படும். கன்மம் காரண நிலையில் **'மூலகன்மம்'** எனப்படும். அஃது உயிர்களைத் தாக்குதல் இல்லை. காரிய கன்மமே **'நல்வினை, தீவினை'** என இரண்டாக நிகழ்ந்து, உயிர்களைத் தாக்கும். அதனால், காரிய கன்மமே, **'கன்ம மலம்'** எனப்படுகின்றது.

மாயை காரணநிலையில் இருத்தலும், சிறப்பாக எண்ணப்படுகின்றது. அதனால், காரணமாயையே, **'மாயை**,என்றும், காரியமாயை, **'மாயேயம்'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றன. இறைவனது சத்தி, பாசத்தைச் செயற்படுத்துகின்ற நிலையில் **'திரோ**

தான சத்தி' எனப்படும். இது பாசத்தை நடத்துதலால் ஒரு மலமாக உபசரித்துக் கூறப்படும்.

எனவே, **'ஆணவம், கன்மம், மாயை, மாயேயம், திரோதானம்'**, என மலங்கள் ஐந்து என்பர். இவை **'பஞ்ச மலங்கள்'** எனப்படும். இவை விரித்துக் கூறப்படுவன அல்லது உண்மையில் 'ஆணவம், கன்மம், மாயை என மலங்கள் மூன்றே ஆகும்.

'இருவினை உண்டு' எனல்

மும்மலங்களில் கன்மம், அல்லது வினை என்பது ஒன்றே சமய நூல்களில் சிறப்பாக எடுத்துப் பேசப்படுகின்றது. ஆயினும், நாத்திகர், "வினை இல்லை" என்பர் அது பற்றி "அது உண்டு" என்பதைப் பாடியம் உடையார் தடைவிடைகளால் விரிவாக விளக்கியுள்ளார்.

'உலகமாகிய காரியத்திற்கு இறைவன் நிமித்த காரணன். அவனது சத்தி நேர்த் துணைக் காரணம். வினை அச்சத்தியின் வழிப்பட்ட துணைக்காரணம்' எனச் சொல்லப்படுகின்றது. ஆயினும் "சத்தி ஒன்றே அமையும்; வினைவேண்டா" என்பர் சிலர். இறைவனது சத்தி அவனது அருளே ஆகையால், உயிர்கள் பல்வேறு வகையாகப் படைக்கப்படுதற்கு அருளன்றி வினையே காரணம். ஆகையால், "சத்தியே போதும்" அருளன்றி என்றல் பொருந்தாது. நாட்டில் உள்ளவர்களது குணம் குற்றங்களைக் கண்டு, அவற்றிற்குத் தக்க பயனை அவர்களுக்குக் கொடுத்தல் அரசர்களது சுதந்திரத்திற்கு இழுக்கில்லாதவாறு போல, வினையின் வழியே உயிர்களைப் படைத்தலால், இறைவனது சுதந்திரத்திற்கு இழுக்கில்லை.

'எல்லாம் வல்லவனாகிய இறைவன் பிறிது துணை வேண்டாமல் படைத்தலே சிறப்பு; வினையாகிய துணையை வேண்டுதல் அவனது சுதந்திரத்திற்குக் குற்றமாம் எனின், தன் வழியே தான் நில்லாது பிறர் ஏவலின் வழி நிற்றலே சுதந்திரம் இன்மையாகும். இறைவன் எதனையும் பிறர் ஏவல்வழி நின்று செய்யாமல், தானே செய்தலால் அவனது சுதந்திரத்திற்குக் குற்றம் இல்லை. பிறர் ஏவல் வழி நில்லாது தாங்களே தொழில் செய்யும் குயவன் முதலியோரும். இதற்கு எடுத்துக்காட்டாவர்.

இன்னும் காரியம் (செயப்படுபொருள்) என்பன யாவும் ஒரு காலத்திலே தோன்றாமல், பல் வேறு காலங்களில் தோன்றுதற்கும் காலத்தோடு பொருந்திவரும் வினைகளே காரணம்.

"இத்தகைய வினைகள் முன் முன் பிறவிகளில் முன்பே செய்யப்பட்டுக் கிடத்தலால், அவை அனைத்தும் ஒரு காலத்திலே அவ்வவ்வுயிரை வந்து பற்றுதற்குத் தடை என்ன" எனச் சிலர் வினாவுவர். வினைகள் உள்ளனவாயினும் அவை பக்குவம் அடைதல் வேறு வேறு காலங்களிலேயாம். ஆகவே, பக்குவத்தின் முறைப்படி வினைகள் முன்பின்னாகப் பயன்தருகின்றன. அதனால், எல்லாம் ஒருங்கே பலியாமைபற்றிக் குற்றம் இல்லை.

''வினைகள் பக்குவப்படுதல்'' என்பது என்னை? – காய் பழம் ஆதல் போல் வதே வினை பக்குவப்படுதல்-எனக் கூறினால், அருவப்பொருளாகிய வினைக்கு அங்ஙனம் நிலை வேறுபடுதல் இயலாது. இனி, – நெடுங்காலம் கிடத்தலே வினை பக்குவப்படுதல்-எனின், முன்னர்ச் செய்யப்பட்ட வினை பின்னாகவும், பின்னர்ச் செய்யப்பட்ட வினை முன்னாகவும் வந்து பயன் தருதலும் உண்டு. ஆகையால் - நெடுங்காலம் கிடத்தலே பக்குவப்படுதல் - என்பது பொருந்தாது. ஆகவே, – வினைபக்குவமாவது-என்பதுதான் என்னை எனச் சிலர் வினாவுவர். ''வினைகள் தத்தம் பயனைத் தோற்றுவித்தற்குரிய துணைக் கருவிகளோடு கூடுவதே - வினைபக்குவப்படுதல் - என்பதற்குப் பொருள்'' என்பதே அதற்கு விடை.

இனி, நூல்களில் விதித்தன செய்தும், விலக்கியன ஒழிந்தும் ஒழுகுதல், வினை –என்பது இல்லையாயின் பயனில் செயலாய் முடியும். அதனாலும் ''வினை உண்டு'' என்பது துணியப்படும்.

ஓர் ஐயம்:

'வேதத்தில் விதித்தபடியே செய்த வேள்விகள் தக்கன் முதலியோருக்குப் பயன் தாராது ஒழிந்தன. அதற்குக் காரணம், இறைவன் அவர்கட்கு அருள் செய்யாமையே. அதனால் விதித்தன செய்தல் விலக்கியன ஒழிதல் இவற்றிற்குப் பயன் இறைவன் கருணை கூர்தலே ஆகின்றது. ஆகவே, இறைவனது கருணைக்கு வேறாக வினை என்பது உண்டு என்றல் பொருந்தாது' எனச் சிலர் ஓர் ஐயம் எழுப்புவர்.

அதற்கு விடை:

'தக்கன் முதலியோர் செய்த வினை அவர்களது அகங்காரத்தால் கெட்டு ஒழிந்தன. அதனால் அவை பயன்தாராது ஒழிந்தன ஆதலின், அது பற்றி ஐயமில்லை' என்பதே அதற்கு விடை.

தொடர்ந்து எழும் ஐயம்:

'தக்கன் முதலியோர் செய்த வினைகள் அழிந்தன அல்ல; அவர்களிடத்து இறைவன் திருவுளம் இரங்காமையே அவை பயன்படாமைக்குக் காரணம் ஆகும்; ஏனெனில், உலகத்தில் அரசர் முதலிய தலைவர்கள் தம் சொற்படி நடப்பவர் இடத்திலும் சில வேளைகளில் இரக்கம் கொள்ளாமையும், தம் சொற்படி நடவாதான் இடத்திலும் சில வேளைகளில் இரக்கம் கொள்ளுதலும் காணப்படுகின்றன. இறைவன் செயலும் அத்தகையது ஆகலான்' என்பது இங்குத் தொடர்ந்து நிகழும் மற்றோர் ஐயம்.

அதற்கு விடை:

அரசர் முதலியோர் பிறரிடத்தில் அவரது தன்மை உணர மாட்டாமையினாலாவது, அல்லது ஊழ்வலியினாலாவது அவ்வாறு மாறாக நடத்தல் கூடும். இறைவ

னுக்கு அவை எல்லாம் பொருந்தாமையால், 'அவன் நேர்மையினின்றும் பிறழ்ந்தான்' என்றல் கூடாது. ஆகவே, தக்கன் முதலியோர் செய்த வினைகள் அவர்களது அகங் காரத்தால் கெட்டு ஒழிந்தமையே அவை பயன் தாராமைக்குக் காரணமாகும்.

இனி ஓர் ஐயம்:

'உயிர்கள் செய்யும் செயல்களாள் வினை உண்டாதல் திண்ணம்' என வலி யுறுத்தினால், 'சுத்த தத்துவ புவனங்களிலும் வினை உண்டாதல் வேண்டும். அஃது இல்லை; ஏனெனில், "**சுத்தாத்துவாக்களில்** வினை இல்லை" எனவும், "விஞ்ஞானகலர் ஆணவ மலம் ஒன்றேயுடையர்" எனவும் ஆகமங்கள் கூறுகின்றன.

அதற்கு விடை:

"சுத்தாத்துவாவில் வினை இல்லை" என்பதற்குக் கருத்து, 'அசுத்த வினை அவைகளில் இல்லை' என்பதே ஆகும். எனவே 'விஞ்ஞானகலர்க்கு வினை இல்லை" என்பதற்கும் இதுவே கருத்து.

'பவுட்கரம்' என்னும் உபாகமத்தில், "காலம் முதல் நிலம் ஈறாகிய தத்துவங் கள் எல்லாம் அசுத்தமாயையிற் போலச் சுத்தமாயையினும் உள. அவை, இவை போல் அன்றிச் சுத்தமாயுள்ளன" என்பது கூறப்பட்டது.

'சுத்த தத்துவ புவனங்களில் சில பதவிகள் உள்ளன. அவற்றை அடையவிரும்பு வோர் 'அவற்றிற்கேற்ற வினைகளைச் செய்தல் வேண்டும், என்பதும் ஆகமங்களிலி ருந்து அறியப்படுவது.

"**உயிர்கள் செய்யும் வினைகள், உலகவினை, வைதிகவினை, அத்தியான்மிக வினை, அதிமார்க்க வினை, மாந்திர வினை**" என ஐவகைப்படும். இவை முறையே ஒன்றின் ஒன்று உயர்வுடையனவாய், நிவிர்த்தி முதலிய பஞ்ச கலைகளில் அடங்கி நின்று, **அசுத்தம், மிச்சிரம், சுத்தம்** முதலிய போகங்களைத் தரும். இவ்வாறு சிவாகமங்கள் கூறப்படுகின்றன. ஆகவே, '**சுத்த தத்துவ புவனங்களிலும் வினை உண்டு**' என்பது தெளியப்படும்.

தடை:

உயிர்களுக்கு உண்டாகின்ற இன்பத்தையும், துன்பத்தையும் தருவன அவை செய்கின்ற நல்லனவும், தீயனவும் ஆகிய செயல்களே ஆகும். அவற்றை ஒழித்து அச் செயல்களால் அபூர்வம் (முன் இல்லாதன) ஆகிய '**புண்ணியம், பாவம்**' என்பன தோன்றி, அவையே அவ்வுயிர்களுக்கு இன்பத்தையும் துன்பத்தையும், தரும் என்ப தற்குப் பிரமாணம் இல்லை.

விடை:

உயிர்கள் செய்யும் நல்ல செயல்கட்கும், தீய செயல்கட்கும் உரிய பயன்கள் உடனே நிகழக் காண்கிலம். செய்த வினைகள் செய்தபொழுதே அழிந்து ஒழிதலால்

அவற்றினின்றும் புண்ணிய பாவங்களாகத் தோன்றிச் சில காலம் நிலைபெற்றிருக்கும் வினைகளே முன் செய்த செயல்களின் பயனைத் தரும் என்பது தெளிவாகும்.

தொடர்ந்து நிகழும் தடை:

தருக்க மதத்தின் கொள்கைப்படி ஒரு பொருள் அழிந்து இல்லையாய் விடுதல் **'அழிவு பாட்டு அபாவம்'** எனப்படும். அந்த அபாவம் என்றும் அழிவதில்லை. எனவே, அந்த அபாவமே முன் அழிந்து போன வினையின் பயனைத் தரும் என்றல் பொருத்தமுடையதாகும். அதனை விடுத்து அபூர்வமாகச் சிலவற்றைக் கற்பித்தல் மிகையாகும்.

அதற்கு விடை:

அபாவமாவது இன்மையே ஆகையாலும், ஒரு பொருளின் இன்மை, அதன் உண்மை தரும் பயனைத் தருதல் இயலாது ஆகலானும் மேற்கூறிய தடை, தடையாகாது.

மற்றும் ஒரு தடை:

கடவுளரை நோக்கிச் செய்யும் நோன்பு முதலியவற்றாலும், மற்றும் தீர்த்த யாத்திரை முதலிய நற் செயல்களாலும் அவ்வச் செயற்கு முதல்வராகிய கடவுளர்கட்கு உவகை பிறக்கும். அவ்வுவகை நிலைபேறுடைமையால், அவையே உயிர்களின் அனுபவங்கட்குக் காரணமாகும். – செய்த செயலினின்று புண்ணிய பாவங்கள் பிறக்கும்- எனல் வேண்டா.

அதற்கு விடை:

அவ்வக்கடவுளர்க்குப் பிறக்கும் உவகை தம் பயனைத் தருதற்குக் கால நீட்டிப்பு வேண்டுவதில்லை. ஆகவே, கால நீட்டிப்பில் பயன்தரும் வினைகள் வேறு உளவாம்.

வேறொரு தடை:

செய்த செயல்களை விட்டு, 'வேறு ஒன்று தோன்றும்' எனக் கொள்வதைவிட, 'அந்தச் செயல்களே நிலைபெற்று வினையாய் நின்று' கால நீட்டிப்பில் பயன்தரும், எனக் கொள்ளுதல் பொருத்தமாகும். 'அங்ஙனமாயின், பயன்தருங்காறும் காட்சிப் புலனாதல் வேண்டும்' எனின், ஒன்று, இரண்டு நொடிகளில் தவிர மூன்றாவது நொடியில் எந்தச் செயலும் காட்சிப்புலனாகாது நுட்ப நிலைமை அடைதல் முறைமையாதலின் அவை காட்சிப் புலன் ஆகாமை பற்றிக் குற்றம் இல்லையாம்.

அதற்கு விடை:

மேற்கூறியது சுற்றிச் சென்று, உண்மை நிலைக்கே வந்ததாகும். எவ்வாறு எனில், சற்காரியவாதத்தில், 'தூலமாய் நின்ற பொருள்கள் அந்நிலையினின்றும் நீங்கிச் சூக்குமமாய் நிற்றலே அழிவுபாடு' என்பது கொள்கையாதலின், காட்

சிப் புலனாகத் தூலமாய் நிகழ்ந்த செயல்களே காட்சிப் புலன் ஆகாது சூக்குமமாய் நின்று 'புண்ணியம், பாவம்' என இருவகைத்தாய சஞ்சித வினையாம் ஆகலின்.

ஓர் ஐயம்:

'தூலமாய் நிகழ்ந்த செயல்கள் அழிந்தே சூக்குமமாகிய சஞ்சிதமாய் நிற்கும்' எனின், 'விதித்தன செய்யாதவழிப் பாவம் உண்டாகும்' என்றல் எவ்வாறு? நிகழ்ந்த செயல்கட்கு அழிவு உண்டாகுமன்றி, நிகழாத செயல்கட்கு அழிவு இல்லையன்றோ!

அதற்கு விடை:

'விதித்தன செய்தல் வேண்டும்' என்பது அவ்வவற்றிற்குரிய காலத்திலன்றி வேறு காலங்களில் அன்று. அதனால், 'விதித்தன செய்யாமை' என்பது அவற்றிற்கு உரிய காலத்தில் செய்யாமையே ஆகும். அவற்றிற்கு உரிய காலத்தில் அவற்றைச் செய்யாவிடின் அக்காலம் கடந்துவிடும். அங்ஙனம் கடத்தலே செய்யாமையின் அழிவாகும். அந்த அழிவுதானே பாவமாய் விடும்.

வினை பற்றிய சில விளக்கங்கள்

உயிர்கள் வெளிப்படையாகச் செய்கின்ற செயல்கள யாவும் **'மந்திரம்'** முதலிய ஆறு அத்துவாக்களில் நிகழும். (ஆறு அத்துவாக்கள் பின்னர்க் கூறப்படும்) ஆகவே, 'புண்ணியம், பாவம் என்பன அந்த அத்துவாக்களைப்பற்றிக் கிடக்கும்.

காட்சிப் புலனாய் நிகழ்கின்ற செயல்கள் **தூலகன்மமாய், "ஆகாமியம்"** எனப் பெயர் பெறும்.

தூலகன்மம், தான் பயன்தரும் வரையில் சூக்குமமாய் நிற்கும் பொழுது **"சஞ்சிதம்"** எனப்பெயர் பெறும். அவ்வுவ்வுயிரின் சஞ்சிதம், அதனதன் புத்தியைப் பற்றி நிற்கும்.

சஞ்சிதத்தில் பக்குவப்பட்டுப் பயன் தரும் வினைகள். **'பிராரத்தம்'** எனப் பெயர் பெறும்.

பிராரத்தம் தரும் பயன்கள் மூன்று. அவை **'சாதி, ஆயு, போகம்'** என்பன. சாதியாவது இனம் (இது அவரவர் குடும்பச் சூழ்நிலையே ஆகும்.)

ஆயு-ஆயுள்; வாழ்நாள் அளவு.

போகம் – நுகர்ச்சிப் பொருள்கள்.

சாதியைத் தரும் வினை **'சனகம்'** என்றும், ஆயுளைத் தரும் வினை **'தாரகம்'** என்றும், போகத்தைத் தரும் வினை **'போக்கியம்'** என்றும் சொல்லப்படும்.

'அபூர்வம், சஞ்சிதம், புண்ணிய பாவம்' என்பன ஒருபொருட்சொற்கள்.

பிராரத்துவத்தால் வரும் துன்பம் மூன்று வகையாய் வரும். அவை, **ஆதிதைவிகம், ஆத்தியான்மிகம், ஆதிபௌதிகம்** என்பன.

ஆதி தைவிகமாவன, ஊழ்வலியால் விலக்க ஒண்ணாது வரும் துன்பங்கள். அவை கருவிலே அழிதல், பிறக்கும்பொழுது அடையும் துன்பம், அவ்வப்பருவத்தில் வரும் நரைதிரை மூப்புக்கள், பின்பு மரணம், அதன் பின்பு நரகவேதனை முதலியன.

ஆத்தியான்மிகமாவன, தனது உடம்பில் தோன்றும் நோய்கள், பேய், தீத் தெய்வம், அரக்கர், அசுரர் முதலியோர் விளைக்கும் துன்பங்கள், வழிபடத்தக்கவரை அவமதித்து அவரால் இடப்படும் சாபங்கள் முதலியன.

ஆதி பௌதிகமாவன, பெருமழை, பெருங்காற்று, பெரும்பனி, கடுவெயில், மின்னல், இடி முதலியவற்றால் வருவன. இவ்வாறு **ஞானாமிர்த நூலில்**[1] சொல்லப் பட்டன.

உயிர்களின் புத்தியைப்பற்றி நிற்கின்ற சஞ்சித வினைகள், சங்கார காலத்தில் புத்தி மாயையில் ஒடுங்குதலால் தானும் மாயையே பற்றிக் கிடந்து, புனர் உற்பவம் ஆகும்பொழுது உயிர்களின் தனு கரணம் முதலியவற்றுக்கு ஏதுவாய் வரும்.

ஐவகை வினைகள்

வினைகள், **'உலக வினை, வைதிக வினை, அத்தியான்மிக வினை, அதிமார்க்க வினை, மாந்திர வினை'** என ஐந்து வகையாகும் என்பது[2] மேலே குறிப்பிடப்பட்டது.

1. உலக வினை:

அவற்றுள் உலக வினையாவது, கிணறு குளம் அமைத்தல், தண்ணீர்ப் பந்தல் வைத்தல் முதலாகச் செய்யப்படும் அறங்களாகும். இவை **நிவிர்த்தி**கலையில் உள்ள புவனங்களின் இன்பங்களைத் தரும்.

2. வைதிக வினை:

வைதிக வினையாவது வேதத்தில் விதிக்கப்பட்ட வேள்வி முதலியவற்றைச் செய்தல்-இவை, **பிரதிட்டாகலையில்** அடங்கிய புவனங்களில் உள்ள இன்பங்களைத் தரும்.

3. ஆத்தியான்மிக வினை:

ஆத்தியான்மிக வினையாவது, கடவுள் வழிபாடு, துறவொழுக்கம் முதலியவற்றை வேதத்தில் சொல்லியபடி நிகழ்த்துதல். இவை **வித்தியாகலையில்** அடங்கிய புவனங்களில் உள்ள இன்பங்களைத் தரும்.

4. அதிமார்க்கவினை:

அதிமார்க்க வினையாவது இயமம், நியமம் முதலிய அட்டாங்க யோகங்கள் இவை **சாந்திகலையில்** அடங்கிய புவனங்களில் உள்ள இன்பங்களைத் தரும்.

5. மாந்திரவினை:

மாந்திர வினையாவது ஞானச் செய்திகளால் உண்டாவது. இது சாந்தீய தியப் புவனப் பயன்களைத் தரும்.

---

1 அகவல்-26 ''வேண்டுதல் வேண்டாமை'' என்னும் குறளின் உரையில் பரிமேல் அழகர் இவற்றைச் சிறிது வேறுபட உரைத்தார்.

2 பக்கம் – 330

இவற்றுள் முதலில் உள்ள உலக வினை, வைதிக வினை இரண்டும் அசுத்த உலக இன்பத்தைத் தருதலால், **''அசுத்த கன்மம்''** என்றும், நடுவில் உள்ள அத்தியான் மிக வினை, மிச்சிர உலக இன்பங்களைத் தருதலால் **''மிச்சிரகன்மம்''** என்றும், இறுதியில் உள்ள அதிமார்க்க வினை, மாந்திர வினை இரண்டும் சுத்த உலக இன்பத்தைத் தருதலால், **''சுத்த கன்மம்''** என்றும் சொல்லப்படும்.

மும்மலங்களைப் பற்றி மேற்கூறிய இடத்தில் 'கன்ம மலமும் காரண காரிய வகையால் இருதிறப்படும்' என்பதும், 'அவற்றுள் காரணவினை மூல **கன்மம்** எனப்படும்' என்பதும் மேலே[1] குறிக்கப்பட்டன. ஆயினும், மூல கன்மம் உண்டு என்பது பற்றித் தொல்லாசிரியர்களிடையே கருத்துவேறுபாடு உண்டு. அவருள், ''மூல கன்மம் இல்லை'' என்போர், **''நாசோற்பத்தி பண்ணி வரும் ஆதலால் அநாதி''**[2] என்பன போன்ற மேற்கோள்களைக் காட்டிக் 'கன்மமும் உலகம்போலப் பிரவாகாநாதி அல்லது பதி முதலிய பொருள்கள் போல இயல்பான அநாதி அன்று' என்பர்.

'மூலகன்மம் உண்டு' என்போர், **திருவருட்பயனில்**, ''ஏகன் அனேகன் இருள் கருமம் மாயை இரண்(டு)-ஆக இவை ஆறு ஆதி இல்,'[3] எனவும், **ஞானாமிர்தத்தில்,**

''ஆணவம் முதல் அன்று; அது போல் கருமமும்-காணலது எனின் அக் கறை கழி நானா-விதம் இனிது உயிர்கட்கு உதவுவது எதனால் – அற்றது மாயையும் மற்றறி அவணே''[4] எனவும் வருவன போன்ற மேற்கோள்களைக் காட்டி, 'ஆணவம் முதலிய பொருளோடு கன்மமும் அநாதி; அந்த அநாதி கன்மமே மூலகன்மம்' என்றும், 'மூவகைக் காரணங்களில் நிமித்த காரண முதற் காரணங்கள் போலத் துணைக் காரணமாகிய வினையும் அநாதியே' என்றும் கூறுவர்.

ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் **''வினையே செய்வது''**[5] என்னும் சூத்திரத்தில் 'வனைந்தான்' என்பதில் செய்தலாகிய அதற்கு வனைதல் தொழில் செயப்படு பொருளாய்த் தொழில் முதல் நிலை எட்டனுள் தொழிலையும் ஒரு முதல் நிலையாகக் கொண்டார். அதனால் ''மூல கன்மம் உண்டு' என்பது அவரது கருத்தாதல் விளங்கும்.

இவ்வாறு கன்ம மல காரியங்கள் ஒருவாறு கூறப்பட்டன.

மாயாமல காரியங்கள்

'மாயை உண்டு' எனல்

சைவ சித்தாந்தத்தின்படி 'மாயை' என்பது உண்மையாகவே உள்ள ஒரு சடப் பொருள்.

மேல் பலவகையாக விளக்கிப் போந்த 'கன்மம்', அல்லது 'வினை' என்பது செயலே ஆகையால், அஃது ஒரு பொருளைப்பற்றியன்றித் தனியே நில்லாது. அவ்வாறு அதற்குப் பற்றுக் கோடாகிய பொருளே மாயை ஆகும்.

---

1 பக்கம் – 327 2 சிவப்பிரகாசம்-28
3 குறள் - 52 4 ஞானமிர்தம் – 22 5 வினையியல்

தடை:

இன்ப துன்பங்களை நுகர்வது உயிரே ஆகையால் அவற்றிற்கு ஏதுவாகிய வினைக்கு உயிரே பற்றுக்கோடு ஆகும் அல்லது மாயை பற்றுக் கோடாதல் இயலாது. ஏனெனில், காரணம் உள்ள இடத்தே காரியம் நிகழும் அன்றிக் காரணம் ஒரு பக்கத்திலும், காரியம் ஒரு பக்கத்திலும் இருக்கும் என்றல் பொருந்தாது.

விடை:

மகன் ஒருவன் தென் புலத்தாரை நோக்கிச் செய்கின்ற செயல்கள், செய்த வனாகிய மகனைப் பற்றி நில்லாமல் அவன் தந்தை முதலிய முன்னோரைப்பற்றி நின்றே பயன் தரும். அவ்வாறே தந்தை செய்கின்ற **சாத கன்மம்** முதலிய சடங்கு கள், செய்தவனைப்பற்றி நில்லாது, அவன் மக்களைப்பற்றி நின்றே பயன்தரும். ஆகவே, 'காரண காரியங்கள் ஓரிடத்திலே இருத்தல் அல்லது, வேறு வேறு இடத்தில் இருக்க மாட்டா' என்னும் வரையறை இறைவன் ஆணையாய் உள்ள நூல் முறை மைக்குப் பொருந்தாது.

இனி உழவர் செய்யும் செயல்கள் உழவரைப்பற்றி நில்லாது நிலத்தைப் பற்றி நின்று பயன் தருதல் மேலே[1] காட்டப்பட்டது. இன்னும் சடத்திற்குப் பற்றுக் கோடு சடமாகும் அன்றிச் சித்தாதல் கூடாது.இவற்றால், 'வினைக்குப் பற்றுக்கோடு மாயையே' என்பது விளங்கும்.

மற்றும் ஒன்று:

ஒரு காரியத்திற்கு முதற்காரணம், துணைக் காரணம், நிமித்த காரணம் என்னும் மூன்று காரணங்கள் இன்றியமையாதன. குடமாகிய காரியத்திற்கு மண் முதற்காரணம்; குலாலன் நிமித்த காரணம்; அவன் பயன்படுத்துகின்ற தண்டம், சக்கரம் முதலியவை துணைக் காரணம். அதுபோல உலகமாகிய காரியத்திற்கு இறைவன் நிமித்த காரணன் என்பதும், வினை துணைக் காரணம் என்பதும் மேலே தெளிவாக்கப்பட்டன. எனவே, முதற்காரணம் இருத்தலும் இன்றியமையாதது. ஆதலின், அதுபற்றியும், "முதற் காரணமாகிய மாயை உண்டு" என்பது துணியப் படும்.

சூனிய முதற்காரண வாதம்

'குடத்திற்கு மண்போல, உலகத்திற்கு முதற்காரணமாய் உள்ளது மாயை' என்பது சைவ சித்தாந்தம். ஆயினும், புத்தரில் ஒரு சாராராகிய **மாத்தியமிகர்,** "உலகிற்கு முதற்காரணம் யாதொன்று மில்லை; எனவே, வெறும் சூனியத்தில் (பாழில்) இருந்தே உலகம் தோன்றும்-வெறும் பாழிலிருந்து யாதொன்றும் தோன் றாது-என்றல் பொருந்தாது. ஏனெனில், வானத்திலிருந்து சில வேளையில் மண் மாரி பொழிகின்றது. இந்திர சாலம் செய்பவர், முன்பு வெறுமையாக இருந்த இடத்தில்

---

1 பக்கம் - 323.

சில பொருள்களை அதிசயமாகக்காட்டுகின்றனர். அதனால், வெறுமையிலிருந்து பொருள்கள் தோன்றுதல் அறியப்படும்'' என்பர். அவர் கருத்தை ஏற்றுச் சிலர்,

''விச்ச தின்றியே விளைவு செய்குவாய்''[1]
''விச்சின்றி நாறு செய்வானும்[2]

என்பன போன்ற திருமொழிகளும் 'சூனியத்தினின்றும் பொருள் தோன்றும் என்பதையே குறிக்கின்றன' என்பர். மெய்கண்டாரும், 'இச் சூத்திரத்தில் இரு வினையைச் சுட்டியது போல மாயையைச் சுட்டவில்லை' என்றும் கூறுவர்.

அதற்கு மறுப்பு:

காரியப்பாட்டிற்கு 'இல்லது தோன்றும்' எனக்கூறுகின்ற அசற்காரியவாதிகளது வாதம் பொருந்தாமை முன் சூத்திரத்தில் விளக்கப்பட்டது. அதனால் வெறுமையிலிருந்து யாதொரு பொருளும் தோன்றுதல் இயலாதது. ஆகவே, சூனிய முதற்காரணவாதம் பொருந்தாது.

'பிருதிவி தத்துவத்தின் வியாபகம் நூறு கோடி யோசனை அளவு' என ஆகமங்களில் சொல்லப்படுதலால். அதிலிருந்தே சில வேளைகளில் மண்மாரி பொழிவதாகும். இந்திர சாலம் செய்பவர் முதற்காரணப் பொருளை மந்திர வலியால் காண ஒட்டாது மறைத்தலால் அவரால் காட்டப்படும் பொருள்கள் வெற்றிடத்திலிருந்து தோன்றுவன போலத் தெரிகின்றன. அவற்றை அவ்வாறு உணர்தல், மயக்க உணர்வே ஆகும்.

மெய் கண்டார், இச்சூத்திரத்தில் மாயையைச் சுட்டாவிடினும் பத்தாம் சூத்திரத்தில்

''மல மாயை தன்னொடு வல்வினை இன்றே''

என மாயையைச் சுட்டுகின்றார். அதனால், 'மாயை இல்லை' என்பது அவர் கருத்தன்று.

''விச்சதின்றியே விளைவு செய்குவாய்'',
''விச்சின்றி நாறு செய்வானும்''

என்பவற்றின் உண்மைப் பொருள் மேலே கூறப்பட்டது. இனி,-விளைவு செய்குவான், நாறு செய்வான்-என்பவற்றிற்கு, ''விளைவான், தோன்றுவான்'' எனப் பொருள் கொண்டு, இறைவன் தனது வியத்தகு சத்தியினால் பலவகையான திருமேனிகளைக் கொள்ளுதலைக் குறிப்பனவாகவும் உரைக்கலாம்.

---

1 திருவா – திருச்சதகம் – 96   2 திருமுறை 4 – 4 – 2

இனி, ''விச்சு'' என்பது பொதுவாக, 'காரணம்' என்றே பொருள்படும். அதற்கு, 'முதற் காரணம்' எனச் சிறப்புப் பொருள் கொள்ளினும் வருவதொரு குற்றம் இல்லை. ஏனெனில், 'ஏனைய செயலாளர்கள், தாம் செய்யும் செயப்படு பொருள்கட்குக் கொள்கின்ற முதற்காரணம் போல்வதன்று, இறைவன் உலகிற்குக் கொள்கின்ற முதற்காரணம், என்பதையே, ''விச்சதின்றியே'' எனவும், ''விச்சின்றி'' எனவும் அருளாசிரியர் அருளிச் செய்தார் ஆதலின்.

ஏனையோர் கொள்ளும் முதற்காரணங்கள் யாவும், செயப்படுபொருளைச் செய்கின்ற அவரின் வேறாய் ஒருகாலத்திலே ஓரிடத்திலே பெறத்தக்கனவாகும். இறைவன் கொள்கின்ற முதற்காரணமாகிய மாயையும் அவனைப் போலவே எங்கும் வியாபகமாயும், நித்தமாயும் இருப்பது. இன்னும், ''தாரமாம் அத்தன் தாள் நிற்றல்'' என்றபடி, அஃது அவனையே தாரகமாக (நிலைக்களமாகக்) கொண்டு, அவனோடு ஒன்றாகியே இருக்கும் இவ்வேற்றுமை அறியத்தக்கது.

'இறைவனும் ஏனையோர் போல முதற்காரணத்திலிருந்தே உலகத்தைத் தோற்றுவிப்பனாயின் ஏனையோர்க்கு அவர் வேண்டும் முதற்காரணங்கள் சில வேளை களில் சில இடங்களில் கிடையாது போதல் போல, இறைவனுக்கும் அவன் விரும்பு ன்ற முதற்காரணம் கிடையாமற்போகலாம். அப்பொழுது அவன் உலகத்தைத் தோற்றுவிக்க முடியாதவனாகிவிடுவான்' **எனப் பிரம முதற் காரணவாதிகள்** மறுப்புக் கூறுவர். அந்த மறுப்புக்கு மறுப்பாகவே உமாபதி தேவர் தமது சார்பு நூலில்,

> ''அன்னவனும் இது ஒழிய ஆக்கமாட்டான்
> அசத்தனாம் எனின், அதுவும் அவன்போல் நித்தம்;
> முன்னவன் அவ் வசித்தை விரித்து எவையும் ஆக்கும்;
> முதன்மை அது கொடுத்து என மொழிந்திடாரே;

எனக் கூறினார்.

சிவபுராணத்தில், ''நிருபாதானமாகவே (முதற் காரணம் இல்லாமலே) உலகத்தைப் படைப்பான்'' எனக் கூறப்பட்டுள்ளது. அதில் 'முதற் காரணம் இல்லாமலே' என்றது ''ஏனையோர் கொள்ளும் முதற் காரணம் போன்ற முதற் காரணம் இல்லாமலே'' என்றவாறாம்.

பரமாணு முதற்காரணவாதம்

தார்க்கிகர் முதலியோர், 'சூனிய முதற்காரணவாதம் பொருந்தாது' என மறுத்து, 'எண்ணிறந்தனவாய் உள்ள பரமாணுக்களே உலகிற்கு முதற்காரணம்' எனக் கூறுவர். 'பரமாணுக்கள் நம் கண்ணுக்குத் தோன்றமாட்டா. இரண்டு பர மாணுக்கள் ஒன்று சேர்ந்து இரட்டை அணுக்கள் ஆகும்; இரட்டை அணுக்கள் மூன்று சேர்ந்து, மும்மை அணுக்கள் ஆகும்; மும்மை அணுக்கள் நான்கு சேர்ந்து, நான்மை அணுக்களாகும். இவ்வாறே அணுக்கள் சேர்ந்து சேர்ந்து வருவதால் பொருள் கள் தோன்றும். அந்த அணுக்கள் சேர்ந்த முறையிலே பிரிந்து போவதால் பொருள்

கள்அழியும்' என்பது அவர் கருத்து. ' – மாயை உண்டு – என்பவர்களும்,-பொருள்கள் தூலமாய் நின்ற நிலையினின்றும் நீங்கிச் சூக்குமமாய் நிற்கும் நிலையே மாயை– என்பர். அதனால், அவர்கள் குறிப்பிடுவதும் பரமாணுவே ஆகின்றது. ஆகவே -பரமாணுக்களே முதற்காரணம்-என்பதை விடுத்து-மாயை முதற் காரணம்-என்பதில் பொருள் இல்லை' என்பர்.

அதற்கு மறுப்பு: –

'அணுக்கள் கண்ணுக்குப் புலனாகாமல் உள்ளன' என்பதற்குப் பிரமாணம் இல்லை. மேலும், 'சடமுமாய்ப் பலவுமாய் உள்ளனயாவும் காரியப் பொருள்களே என்பது அணுகாரணவாதிகட்கும் உடன்பாடு. அதனால், சடமாயும் பலவாயும் உள்ள பரமாணுக்களை, 'காரணம்' என்றல் பொருந்தாது. அணுக்களை, 'சூக்குமம்' என்றல் அவை புலனாகாமை பற்றியே ஆகலின், "அணு" என்பதும் "சூக்குமம்" என்பதும் ஒன்றாக மாட்டா. ஆகவே, சூக்குமம் ஆகிய மாயை அணுக்களின் வேறான தேயாகும்.

'அவயவம் உடைய பொருள்கள் யாவும் காரியமே' என்பது தருக்க மதத் தினர்க்கும் கொள்கை. அணுக்கள் அவயவம் உடையன. ஆயினும், "அவற்றிற்கு அவயவம் இல்லை" என அவர் கூறுவர். அங்ஙனம் கூறுதல் அவர் கொள்கைக்கே முரணாகும். எவ்வாறெனில், 'ஒற்றை அணுக்கள் இரட்டை அணுக்களாய், பின் இரட்டை அணுக்கள் மும்மை அணுக்களாய் இவ்வாறு அணுக்கள் ஒன்றோடு ஒன்று ஒட்டிப் பொருந்தும்'என அவர் கூறுவர். ஒட்டிப் பொருந்துதலை, அவர் **'சையோகம்'** என வழங்குவர். 'சையோகமாவது யாது' என வினவுவார்க்கு அவர், **'அவ்வியாப்பிய விருத்தி** (ஏகதேசத்தில் பொருந்துதல்) **சையோக சம்பந்தம்'** என்பர். ஏகதேசத்தில் பொருந்துதல் எனவே, ஏகதேசம் அவயமாதல் விளங்கும். அதனால், 'அணுக்களுக்கு அவயவம் இல்லை' என்னும் அவர் கொள்கை முரணாகின்றது. அணுக்களைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியை இன்னும் இங்கு விரித்தல் இயலாது. அதனால் **பரமாணு முதற் காரண வாதம் பொருத்தமற்றதாகும்.**

பிரகிருதி முதற் காரணவாதம்

'சாத்துவிகம், இராசதம், தாமதம் என்னும் முக்குணங்களையே வடிவாகவுடைய மூலப்பிரகிருதியே உலகிற்கு முதற்காரணம்' எனச் **சாங்கிய மதத்தோர்** கூறுவர். பிறமதத்தவர்களும் மூலப்பிரகிருதியை உடன்படுகின்றனர். அதனால், அதற்கு வேறாக-மாயை – என ஒன்றை முதற்காரணமாகக் கூறவேண்டுவது என்னை' எனச் சிலர் வினவுவர்.

அதற்கு மறுப்பு:

'முக்குணங்களும் சமமாய் இருந்த நிலையே மூலப் பிரகிருதி' என்பது சாங்கியர் கொள்கை. மூன்று குணம் கூறுவதால், அவை, சடமும் பலவும் ஆகும். சடமாயும் பலவாயும் இருப்பது காரியம் ஆகுமே அன்றிக் காரணம் ஆகாமையால், சாங்கியர் கூறும் முதற்காரணமும் முதற்காரணம் அன்று.

மேல் தடை:

'சாங்கியர் கூறும் முக்குணங்களையும் சைவ சித்தாந்தம் உடன்பட்டு,-அக் குணங்கள் வெளிப்பட்டுச் சமமாய் நின்ற நிலை **குணத்தத்துவம்** என்னும் காரியமே -எனக் சொள்ளினும், அக்குணங்கள் வெளிப்படாது சூக்குமமாய் நின்ற நிலையே **மூலப்பிரகிருதி** என்னும் காரணப் பொருளாம்-எனக் கொள்ளுதலால், அஃது ஒன்றையே-காரணம்-எனக் கொண்டொழியாமல், அதற்கு மேலே, மாயை என்பது ஒன்று உண்டு-எனவும்,-அதுவே உலகிற்கு முதற்காரணம்-எனவும் கொள்ள வேண்டுவது என்னை'-எனப் பிரகிருதி **முதற்காரணவாதிகள்** வினவுவர்.

அதற்கு விடை

ஒருவன் தன் மகனை நோக்கத் தந்தையாய் நிற்பினும், தன் தந்தையை நோக்க மகனே யாதல் போல, 'புத்தி' முதலியவற்றை நோக்க மூலப் பிரகிருதி காரணமாயினும், 'கலை' என்னும் தத்துவத்தை நோக்கக் காரியமேயாதலின், அதனைச் சைவ சித்தாந்தம் **அவாந்தர காரணமாக** (இடை நிலை காரணமாக)க் கொள்வதல்லது. **பரம காரணமாக** (முடிநிலைக் காரணமாக)க் கொள்வதில்லை.

முக்குணங்கட்கு மேலாய். அவற்றின் தொடர்பு சிறிதும் இல்லாமல் கலை முதலிய சில தத்துவங்கள் உள என்பது பின்பு விளக்கப்படும். அந்தக் கலை முதலிய தத்துவங்கட்குக் காரணமாய் நிற்பது மாயையே. அதனால், சைவ சித்தாந்தம் அதனையே உலகிற்குப் பரம முதற்காரணமாகக் கொள்கின்றது.

'மாயை-' என்னும் பெயர்க் காரணம்:

'மா' என்பது ஒடுங்குதல், ''யா'' என்பது வருதல். 'உலகம் ஒடுங்குதற்கும் திரும்புவதற்கும் இடமாய் உள்ளது' என்பது பொருள். வடமொழியில் ஆகார ஈறாய் உள்ளது தமிழில் ஐகார ஈறாய் வருதலாகிய முறை பற்றி 'மாயா' என்பது தமிழில் 'மாயை' எனப்படுகின்றது.

(**குறிப்பு**: 'மாய்' என்னும் பகுதியிலிருந்து 'மாயை' என்னும் சொல் தோன்றிற்று - எனவும் அதனால் மாயை 'என்பது தமிழ்ச் சொல்லே' எனவும் இக்கால அறிஞர் சிலர் கூறுவர். மாய்தல் - மறைதல். எனவே உலகமாய்த் தோன்றி மறைவது எதுவோ அதுவே மாயை என்பது அவர்கள் கொள்கை. 'மாய்கை' என வழங்குதல் இழிவழக்காகக் கருதப்படுகின்றது.

ஏகான்மவாதிகள், '' - யாமா- என்பதில் எழுத்து முன்பின்னாக மாறி -மாயா-என வந்தது'' என்றும், ''-யா- எது,மா- ஆராய்ந்தால் இல்லையாகின்றதோ அதுவே மாயை'' எனத் தங்கள் கொள்கைக்கு ஏற்ப 'மாயை' என்பதற்குச் சொற்பொருள் கூறுவர்)

தூலமாய் நின்ற பொருள்கள் படிமுறையாக ஒன்றைவிட ஒன்று சூக்குமமாய் மாறிக் கொண்டு போகும்பொழுது, முடிந்த சூக்கும நிலையே'மாயை' எனப்படுகின்

றது. எனவே, தூலமாய் நிற்கின்ற காரியப்பொருள்கள் அந்நிலையினின்றும் நீங்கிச் சத்தி மாத்திரமாய் நிற்பதே மாயையாகும். இச்சத்தி, சடசத்தி. இறைவனது சத்தியும் உயிர்களினுடைய சத்தியும் சிற்சத்தி.

பிரம முதற் காரண வாதம்

'-பிரமத்தை உணர்ந்தோன் எல்லாவற்றையும் உணர்ந்தோனாவன் என வேதத்திலும்,

1-''நுரையும் திரையும் நொப்புறு கொட்பும்
வரைவில் சீகர வாரியும் குரைகடல்
பெருத்தும் சிறுத்தும் பிறங்குவ தோன்றி
எண்ணிலவாகி இருங்கடல் அடங்கும்
தன்மை போலச் சராசரம் அனைத்தும்
நின்னிடைத் தோன்றி நின்னிடை ஒடுங்கும்''

2''இருநிலனாய்த் தீயாகி ... எம்மடிகள் நின்றவாறே''

3''அறிவானும் தானே அறிவிப்பான் தானே
அறிவாய் அறிகின்றான் தானே-அறிகின்ற
எப்பொருளும் தானே விரிபொழில்பார் ஆகாயம்
அப்பொருளும் தானே அவன்'

என இவ்வாறே வேறு பல விடங்களிலும் கூறப்படுகின்றன. அதனால் உலகிற்கு முதற்காரணம் மெய்ப் பொருளாகியபிரமமே' என **ஏகான்மவாதிகள் கூறுவர்.**

அதற்கு மறுப்பு:

காரண காரியங்கட்கு இடையே தன்மை வேற்றுமை காணப்படுவதில்லை• இரண்டும் ஒரு தன்மையாய் இருத்தலே இயல்பு. இதனை 'மண், குடம்' – 'பொன், பணி' என்பவற்றில் வைத்துக் காணலாம். 'பிரமம், சித்து; உலகம், சடம்; சடத்திற்குச் சடமே முதற்காரணமாய் இருத்தல் வேண்டுமன்றிச் சித்து முதற்காரணமாய் இருத்தல் இயலாது.'

'நெல்விதைக்க அதினின்றும் பதரும் வைக்கோலும் விளைகின்றன. மரத்தில் புல்லுருவி தோன்றுகின்றது; சாணத்திலிருந்து தேள் பிறக்கிறது. சிலந்தியினிடத்தில் இருந்து நூல் தோன்றுகின்றது. இவை போன்றவற்றில் காரணத்தின் தன்மைக்கு மாறான தன்மை காரியங்களில் காணப்படுகின்றன. எனவே,-காரணத்தின் தன்மையே காரியத்திற்கும் உள்ளதாகும்' என்பது கட்டளை அன்று' எனத் தடை நிகழ்த்தலாம். இங்குக் காட்டிய இந்த எடுத்துக்காட்டுக்களிலும் காரியத்தில் காணப்

---

1 திருமுறை 11 – கோயில் நான் மணிமாலை -பாட்டு 24

2 திருமுறை 6, 94 – 1

3 திருமுறை 11-அற்புதத்திருவந்தாதி – 20

படும் தன்மைகள் காரணத்தின் தன்மைக்கு நேர்மாறானவை அல்ல. காரணத்தின் தன்மையோடு ஒருபுடை ஒத்த தன்மைகளே. சடம், சித்து என்பன அவ்வாறன்றி ஒன்றற்கொன்று நேர்மாறானவை, ஆகவே, சடமாகிய உலகத்திற்குச் சித்தாகிய பிரமம் முதற்காரணம் ஆகாது. சிலந்தியின் நூல் அதன் உடம்பின் உள்ளிருந்தே வெளிவருதலால், அந்நூலுக்குரிய முதற் காரணம் சிலந்தியின் உடம்பின் உள்ளே இருத்தல் தெளிவாகும். தேளின் உடம்பைச் சாணத்தின் தன்மைக்கு மாறானது எனக் கூற இயலாது.

இனி, **''மாயையைப் பிரகிருதி என்று அறிக;**
மாயையுடையவன் மகேசுரன் என்றறிக''[1]

என வேதத்துட் கூறப்பட்டது. **பிரகிருதி, முதற்காரணம், உபதானம்,** சமவாயிகாரணம் என்பன ஒரு பொருட்சொற்கள். இவற்றுள் எந்த ஒரு சொல்லாலும் பிரமத்தை வேதம் கூறவில்லை. அதனால், 'பிரமம் உலகிற்கு முதற்காரணம் அன்று' என்பது வலியுறுகின்றது.

ஒரு தடை:

'வேதம் கூறுகின்றபடி – மாயை முதற்காரணம் – என்பதில் தடையில்லை. ஆயினும் – பிரமத்தை உணர்ந்தோன் எல்லாவற்றையும் உணர்ந்தோன் ஆவன் – என்பது முதலாக முன்னர்க் காட்டிய மேற்கோள்களால்-இறைவன் முதற்காரணம்-என்பதும் பெறப்படுகின்றது. ஆகவே - மாயையும், இறைவனும் ஆகிய இருபொருளும் கூடியே உலகிற்கு முதற்காரணமாம் – என்றலே பொருத்தம் உடைத்து' எனச் **சிவாத்துவித சைவர்** முதலியோர் கூறுவர். அதற்கு அவர்கள் காட்டும் மேற்கோள்கள்,

''பாரிடை ஐந்தாய்ப் பரந்தாய் போற்றி!
நீரிடை நான்காய் நிகழ்ந்தாய் போற்றி!
தீயிடை மூன்றாய்த் திகழ்ந்தாய் போற்றி!
வளியிடை இரண்டாய் மகிழ்ந்தாய் போற்றி!
வெளியிடை ஒன்றாய் விளைந்தாய் போற்றி''[2]

எனவும்,

''அருக்கனில் சோதி அமைத்தோன், திருத்தகு
மதியில் தண்மை வைத்தோன்; திண்திறல்
தீயின் வெம்மை செய்தோன்; பொய்தீர்
வானில் கலப்பு வைத்தோன்; மேதகு
காலின் ஊக்கம் கண்டோன்; நிழல்திகழ்
நீரில் இன்சுவை நிகழ்ந்தோன்; வெளிப்பட
மண்ணில் திண்மை வைத்தோன்; என்றென்(று)

---

1 மாயாந்துப்ரகிருதிம் வித்யாந் – மாயிநந்து மஹேஸ்வர: சுவேதாச்சுவதர உபநிடதம்

2 திருவாசகம் போற்றித்திருவகவல்

> எனைப்பல கோடி எனைப்பல பிறவும்
> அனைத்தனைத் (து) அவ்வயின் அடைந்தோன்''[1]

எனவும் வருவன போல்வன.

அதற்கு விடை:

'மாயை, இறைவன்' என்னும் இரு பொருளுமே உலகிற்கு முதற்காரணம் என்றால், ஒரு கயிற்றுக்கு இரண்டு இழைபோல் இரண்டும் சமநிலையிலே முதற் காரணமோ? அல்லது உடம்பும் உயிரும் கூடிய கூட்டத்தில் உடம்பு விசேடணமாய் நிற்க, உயிர் விசேடியமாய் நிற்றல் போல மாயை விசேடணமும், இறைவன் விசேடியமுமாய் நிற்கும் முறையில் இருபொருளும் முதற்காரணமோ?

-உலகம் சடம் ஆகலின் அதற்குச் சடமாகிய மாயையே முதற்காரணம்; இறைவன் அம்மாயையை விசேடணமாகப் பொருந்த, அங்ஙனம் பொருந்திய விசிட்டத்தினால்தான் இருபொருளும் முதற்காரணம் ஆகின்றன-எனக் கூறினால், தோன்றி நின்று அழியும் உடம்போடு கூடி விசிட்டமாய் நிற்றல்பற்றி உயிரும் தோன்றி நின்று அழிதல் போல, மாயையோடு கூடி விசிட்டமாகின்ற இறைவனும் மாயை தோன்றிநின்று அழியும் காரியப் பொருளாதல் பற்றி இறைவனும் தோன்றி நின்று அழிபவனாதல் வேண்டும். அவன் அங்ஙனம் ஆவன் என்றல் ''**இறைவன் நிருவிகாரி**' என்னும் மெய்ம்மொழிகளோடு முரணும்.

அதுவன்றியும் இறைவன் உலகிற்கு நிமித்தகாரணனே ஆகையால் நிமித்த காரணமே முதற்காரணமாய் நிற்றல் ஓரிடத்திலும் இல்லை. அதனால் அது காட்சிக்கும், அனுமானத்திற்கும் முரணாகிறது. 'சுருதியின் பொருள்கள் அனுமானத்திற்கு முரணாகாது' என்பது எல்லார்க்கும் உடன்பாடு. அதனை உடன்படாவிடின் இந் நூலிலும், பிற நூல்களிலும் விரிவாகச் சொல்லப்படும் அனுமான அளவைகள் பயனில வாய் முடியும்.

இங்ஙனமாகவே இறைவனை முதற்காரணம் போலக் கூறுகின்ற, மேற்காட்டியவை போன்ற மேற்கோள்களுக்குக் கருத்து, - வித்திற்கு நிலம்போல **மாயைக்கு இறைவன் தாரகம் ஆவன்**-என்பதே ஆகும். தாரகம் (நிலைக்களம்) எனக் கூறுதலால் -இறைவன் விகாரம் எய்துவன்-என்றல் பொருந்தாதாகின்றது.

இறைவன், மாயைக்குத்தாரகன் என்னும் சித்தாந்தத்தை உடன்பட்டு, அதற்கு மேலும் - இறைவன் மாயையோடுகூடி விசிட்டனாய், உலகிற்கு முதற் காரணம் ஆவன் - எனக் கூறினால், அது வெறுஞ் சொல்வளவாகுமேயன்றிப் பொருள் படாது.

''மாயையால் விசேடிக்கப்பட்டு விசிட்டனாய் நின்று, இறைவனும் முதற்காரணம் ஆவன்'' என உரைத்த **நீலகண்ட சிவாச்சாரியரும்** பலபட உரைத்து, முடிவில்

---

1 திருவாசகம் திருவண்டப்பகுதி

இதனையே சித்தாந்தமாகக் கூறினார். இதுபற்றி **"சிவாதித்தமணி தீபிகை"** யிலும் சொல்லப்பட்டது.

பொருளால் மாறுபடாவிடினும் சொல்லளவில் மாறுபடுதலால், **சிவாத்துவித சைவம் சித்தாந்த சைவம் ஆகாது வேறுபட்டது**. அவ்வேறுபாட்டினைச் **சங்கற்ப நிராகரணம் நிமித்தகாரண பரிணாமவாதி சங்கற்பநிராகரணத்தில் காண்க.**

சில விளக்கங்கள்:

எல்லாப்பொருள்களும் பிரமத்தில் வியாப்பியம் ஆகையால், "பிரமத்தை உணர்ந்தோன் எல்லாவற்றையும் உணர்ந்தோன் ஆவன்" என வேதம் கூறுகின்றது. "அரசனை உணர்ந்தோன் அமைச்சர் முதலியோரையும் உணர்ந்தோன் ஆவான்" என்பது போலத் தலைமையும் பயனும் பற்றி வேதம் அவ்வாறு கூறுகின்றது எனவும் விளக்கம் தருவர் யோகிகள்.

இறைவன் மாயைக்குத் தாரகம் ஆதல் பற்றியே **கோயில் நான்மணிமாலை யில்** "...சராசரம் அனைத்தும் - நின்னிடைத்தோன்றி நின்னிடை ஒடுங்கும்" எனக் கூறிற்று. அஃது அங்ஙனம் கூறுமிடத்து, நீரில் தோன்றி ஒடுங்கும் நுரை முதலிய வற்றை கடலில் தோன்றி ஒடுங்குதல் போல வைத்து உவமைகூறியதனால், அங்கு ஐயப்பாட்டிற்கு இடமில்லை.

நின்ற திருத்தாண்டகம் முதலியனவும் 'இறைவன், நிலம் நீர் முதலாக எல்லாப் பொருளுமாய் உள்ளான்' எனக் கூறுவதும், அவன் அவற்றோடு ஒன்றாய் வேறாய் உடனாய் இருத்தல்பற்றியே ஆகும். **திருவுருத்திரமும்** இக்கருத்துப் பற்றியே இறைவனைப் பல பொருளாகக் கூறிற்று.

ஓர் ஐயம்:

"**அவையே தானேயாய்**" என்பதில் இறைவன் உயிர்களோடு இயைந்து நிற்கும் முறையே கூறப்பட்டது. அங்ஙனமாக, மாயை மாயேயங்களோடும். அவ்வாறு நிற்பன் - என்பது எங்ஙனம் பெறப்படுகிறது?

விடை:

'மாயை, கன்மம், மாயேயம்' என்பன உயிரியல் வியாப்பியமே ஆகையால், உயிர்களோடு இறைவன் இயைந்துநிற்கும் முறை கூறவே, 'ஏனை மாயை, கன்மம், மாயேயம் என்பவற்றோடும் அவ்வாறு நிற்பன்' என்பதும் உடன் பெறப்படுவதா கும். இதுபற்றியே,

**"மாயைமா மாயேயம் மாயா வரும்இரு வினையின் வாய்மை
ஆயஆ ருயிரின் மேவும் மருளெனில் இருளாய் நிற்கும்;
மாயைமா மாயேயம் மாயாவரும்இரு வினையின் வாய்மை
ஆயஆருயிரின் மேவும் அருளெனில் ஒளியாய் நிற்கும்"**

எனச் [1] சிவப்பிரகாசத்துள் கூறப்பட்டது.

இக்கருத்தினை உணர்ந்து கொள்ளாதவர்கள், ''இறைவனுக்கும் மாயைக்கும் சந்நிதி மாத்திரையே உண்டு, சம்பந்தம் இல்லை'' எனவும், சம்பந்தமில்லையாகவே, ''இறைவன் மாயைக்குத் தாரகம்-என்றல் பொருந்தாது; அதனால் மாயைதனித்து நிற்கும் பொருளேயாம்'' எனவும் கொண்டு, மேற்காட்டிய ''மாயை மாயேயம்'' என்னுஞ் செய்யுளுக்குத் தம் கருத்துக்கு ஏற்றவாறே பொருள் உரைப்பர்[2]. இறைவன் வியாபகம்; ஆன்மாக்களும் மாயை கன்ம மாயேயங்களும் அவனில் வியாப்பியம்'' என்பதை உடன்பட்டுக் கொண்டு, 'இறைவனுக்கும் மாயைக்கும் இடையே சம்பந்தம் யாதும் இல்லை' எனக் கூறுதல் நகை விளைப்பதாகும். வியாபக வியாப்பியங்களுக்கு இடையே, தானமும், தானியும் (இடமும், இடத்து நிகழ் பொருளும்) ஆகிய சம்பந்தம் உளதாதல் தெளிவு. இந்நூல் ஏழாம் சூத்திரம் மூன்றாம் அதிகரணத்துள் இறைவனுக்கும் ஏனைப்பொருள்களுக்கும் இடையே, தானமும், தானியும் ஆகிய சம்பந்தம் இருத்தலை விளக்கவே **''தண்கடல்நீர் உப்புப்போல்''** என்னும் உவமை கூறப்பட்டது.

இங்ஙனமாயினும் ஆணவமும், இறைவனும் இருளும் ஒளியும்போல மறுதலைப் பொருள்கள் ஆகையால் அவற்றிடையே சம்பந்தம் யாதும் இல்லை. மாயை விளக்குப் போல்வது ஆகையால் அஃது இறைவனுக்கு மறுதலையானது அன்று. அதனால் இறைவனுக்கு மாயையோடு சம்பந்தம் உண்டு.

''விமலனுக்கு ஓர் சத்தியாய்''[3], **தாரகமாம் அத்தன்தாள் நிற்றல்''**[4], **''அவை உடைமை; ஆள்நாம் அங்கு''**[5] என்னும் வாக்கியங்கள் இறைவனுக்கும், ஆணவம் ஒழிந்த ஏனைப்பொருள்கட்கும் இடையே சம்பந்தம் இருத்தலையே விளக்கி நிற்கின்றன.

''அவை உடைமை ஆள் நாம்'' எனவும், **''நிலம், நீர், நெருப்பு, உயிர், நீள்விசும்பு நிலாப்பகலோன் புலன் ஆய மைந்தனோடு எண்வகையாய்ப் புணர்ந்து நின்றான்''**[6] எனவும் போந்தவற்றுள் மாயேயங்களை ஆன்மாவோடு ஒப்பவைத்தும், முதல்வனது திருமேனிகளில் ஒன்றாக வைத்தும் ஓதப்பட்டமையால், 'இறைவனோடு ஆன்மாவுக்கு எந்தவகையான சம்பந்தம் உண்டோ அந்த வகையான சம்பந்தம் மாயைக்கும் உண்டு' என்பது தெளிவாகின்றது.

ஆயினும், ஏனைப்பொருள்கள் சடமாயும், ஆன்மாச் சித்தாயும் இருத்தலால் ஆன்மாவிற்கு இறைவனோடு உள்ள சம்பந்தத்தில் சிறப்பு உண்டு.

சம்பந்த வகைகள்:

'சையோகம், சமவாயம், தாதான்மியம், ஐக்கியம், சொரூபம் - என்னும் சம்பந்தங்களில் இறைவனுக்கும், ஆன்மாவுக்கும் இடையே உளதாகிய சம்பந்தம்எந்தச் சம்பந்தம்

---

1 செய்யுள் – 70,

2 சிவஞான சித்தியார், **''விந்துவின் மாயையாகி''** என்னும்செய்யுள் ஏனையோர் உரை.

3 சிவஞானசித்தியார் – சூ. உ.53

4. இந்நூல் – சூ2.4

5 இந்நூல்-சூ.2.1

6. திருவாசகம்-திருத்தோள்-5

எனின், அஃது இவ்வதிகாரத்தின் இறுதியில் கூறப்படும். அங்ஙனம் கூறப்படும் சம்பந்தம், இறைவனோடு ஆன்மாவில் வியாப்பியமான மாயை கன்மங்களுக்கும் உண்டு.

''மாயை கன்மங்களுக்கு இறைவனோடு சம்பந்தம் உண்டு என்றால், அவற்றைப் பாசம் என்றல் பொருந்தாது'' எனின், மேற்காட்டிய ''மாயை மாயேயம்'' என்னும் செய்யுளின்படி உயிர் பாசமாகிய ஆணவத்தால் கட்டுண்டு, 'பசு' எனப் பெயர் பெற்று நிற்கும்பொழுது மாயையும், மாயேயமும், கன்மமும், இன்னும் திரோதான சத்தியும் அந்தப்பாசத்தின்வழி நிற்றல்பற்றி அவற்றைப் 'பாசம்' என்றலில் தவறில்லை. ஆன்மா ஆணவத்தினின்றும் நீங்கியபொழுது திரோதானசத்தி அருட்சத்தியாய் மாறிவிடுதல்போல, மாயை முதலியனவும் அருளாய் மாறிவிடும்.

தடை:

ஒருபொருளையே, '-இருளாய்நிற்கும், அருளாய் நிற்கும்-எனக் கூறுதல் அநேகாந்தவாதம்-என்னும் குற்றமாம்' எனின்,

விடை:

'ஆன்மாப் பெத்தத்தில் நின்ற நிலையே பொது இயல்பு' (தடத்த லக்கணம்) எனவும், 'முத்தியில் நின்ற நிலையே உண்மை இயல்பு' (சொரூப லக்கணம்) எனவும் சிறப்புப்பாயிர உரையில் கூறப்பட்டன. ஒரோர் நிலையில் ஒரொரு தன்மை கூறப்படுதலால், இஃது அநோகாந்த வாதம் ஆகாது.

''இருளில் இருளாகி எல்லிடத்தில் எல்ஆம்
பொருள்கள் இலவோ புவி''[1]

என்றதும், 'இன்னோரன்னவை அனேகாந்தவாதம் ஆகமாட்டா' என்பதை விளக்கியதே ஆகும்.

ஓர் உரை ஆராய்ச்சி

இறைவனுக்கும் மாயை முதலியவற்றுக்கும் இடையேயுள்ள சம்பந்தத்தை இனிது விளக்குதற்பொருட்டு, ''மாயை மாயேயம்'' என்னும் சிவப்பிரகாசச் செய்யுளை மேற்கோளாக எடுத்துக்காட்டிய யோகிகள், அச்செய்யுளுக்குத் தமக்கு முன்னே உள்ளவர்கள் கூறிய உரையை மறுத்துப் பொருள் விளக்கம் தந்துள்ளார். அதன் பொருள் நிலை வருமாறு:

''மாயை மாயேயம்'' என்னும் செய்யுளை அதில் அமைந்துள்ள சொல் முறைமை பற்றியும் முன் செய்யுளை அடுத்துவருகின்ற தொடர்ச்சி பற்றியும் நோக்குமிடத்து, 'மாயை, கன்மம், மாயேயம் என்னும் மூன்றும் ஆன்மா நின்ற நிலைக்கு ஏற்பவே நிற்கும்' என்பதே அதன் திரண்ட பொருளாகும்.

'இப்பொருள் முன்நின்ற செய்யுளின் தொடர்ச்சிக்கு எங்ஙனம் ஏற்புடையதாகின்றது' எனின், அதுவருமாறு:

---

1 திருவருட் பயன்-18

முன்செய்யுளில்,

''தன்னகம் பயிலும் நற்சிற் சடங்களின் தன்மை தாவா
நன்னலம் பெறநி றைந்த ஞானமே ஞானம் என்பர்''[1]

என்றதில், 'பதிஞானமே உயர்ந்த ஞானம், ஏனைய பசுஞான பாசஞானங்கள் உயர்ந்தன அல்ல' என்பது கூறப்பட்டது. அவை அத்தன்மையவாதல் எவற்றால் எனின், பதிஞானத்தில் பல சித்துப்பொருள் சடப்பொருள்கள் பொருந்தியிருப்பினும். அவற்றின் தன்மையால் அந்தப் பதிஞானம் திரிவு படுதல் இல்லை. அதனால் 'அது சுதந்திரம் உடையது' என்பது விளங்கும். ஏனைய பாச ஞான பசு ஞானங்கள் தம் மால் சாரப்பட்ட பொருள்களின் வண்ணமாய்த் திரிந்துநிற்கும். அதனால், 'அவை சுதந்திரம் உடையன அல்ல' என்பது விளங்கும். இவையே அவற்றின் உயர்வு தாழ் வுகட்குக் காரணம்.

மேற்காட்டிய பகுதியில் பதிஞானத்தின் இயல்பை விளக்கும் முகத்தானே ஏனைய இரு ஞானங்களின் இயல்பும் உய்த்துணர வைக்கப்பட்டன.

அப்பகுதியில், **நன்னலம் பெற நிறைந்த ஞானம்**'' என்றதுபதிஞானத்தையே என் பது வெளிப்படை. எனவே, 'அந்த ஞானமே ஞானம்' என ஏகாரம் புணர்த்துக் கூறியதனால், அது பிரிநிலைப்பொருளதாய் நின்று, 'ஏனை ஞானங்கள், பதி ஞானத் திற்குக் கீழ்ப்பட்டனவே' என்பதைக் குறிப்பால் உணர்த்தி நிற்கின்றது. அங்ஙனம் உணர்த்தி நிற்கும் நிலையில்-பாசஞான பசு ஞானங்கள் சுதந்திரம்உடையன அல்ல- என்பது எவ்வாற்றால் அறியப்படுகின்றது - என்னும் ஐயம் நிகழ்கின்றது. அந்த ஐயத்தை நீக்கவே, அதனை அடுத்து இந்த ''மாயை'' மாயேயம் என்னும் செய்யுள் வந்தது. ஆகவே, தொடர்ச்சி முறைமை இத்தகையது என்பது விளங்குகின்றது.

இதற்கு முன் ஆன்ம இலக்கணம் கூறும் முகத்தால் பசு ஞானத்தின் இயல்பு கூறப்பட்டது. அதனை மீட்டும் இங்கு விளக்கி, அதனானே பாச ஞானத்தின் இயல்பு விளக்கப்பட்டது. இங்கு முத்தி நிலை பற்றிய சொரூபலக்கணமே கூற எடுத்துக் கொண்டு, அது விளங்குதற்கு எடுத்துக்காட்டாகவே தடத்தலக்கணம் கூறப்பட்டது.

''மாயைமாயேயம்' என்னும் இச் செய்யுளின் கருத்து உணராமைால், 'மாயை கன்மம், மாயேயம் இவற்றினது இயல்பை ஞானவாய்மை கூறுமிடத்தில் கூறவேண்டு வது என்னை'' என ஐயுற்று, ''ஆய ஆருயிர் என்பதைத் தனியே எடுத்துக் கொள் ளாமல், இரண்டிடத்திலும் 'வாய்மை ஆய ஆருயிர்' என ஒன்றாக்கி ''நிற்கும்'' என் னும் பயனிலைக்கு **'திரோதான சத்தி'** என்பதை இரண்டிடத்திலும் எழுவாய் ஆக்கி உரைப்பாரும் உளர்-. ''வாய்மை'' என்பதையேஇரண்டிடத்திலும் 'நிற்கும்' என் னும் பயனிலைகட்கு எழுவாயாக வைத்து ரைத்தலே பொருந்துவது''

மாயை முதலியவற்றிற்கு இங்கு இயைபு இல்லாதது போலத் திரோதன சத் திக்கும் இங்கு இயைபு இல்லை. 'திரோதன சத்தி, மருட்காலத்தில் மருளாயும், அருட் காலத்தில் அருளாயும் நிற்கும்' என்பது,

---

1 செய்யுள்-69

''பாகமாம் வகைநின்று திரோதன சத்தி
பண்ணுதலான் மலமெனவும் பகர்வர்''
''முற்சினமருவு திரோதாயி கருணை யாகித்
திருந்தியசத் திநிபாதம் திகழும்''[1]

என முன்பே கூறப்பட்டமையால், அது மீட்டும் இங்குக் கூறப்படாது. ஆகவே, அவ்வாறு உரைப்பன எல்லாம் உரையல்ல.[2]

இனி, அச்செய்யுளில், 'மருள் என்றும், 'அருள்' என்றும் இருவகையாக ஓதாமல், இரண்டிடத்திலும் மருள் என்றே பாடம் ஓதி, 'ஆணவ மலம் முதற்காலத்தில் இருளாயும், முடிவுக் காலத்தில் ஒளியாயும் நிற்கும் - எனப் பொருள் கொள்ளலாம்' எனின், அதுவும் முன்பே கூறப்பட்டமையாலும், பிற காரணங்களாலும் அவ்வாறு உரைப்பதும் உரையாகாது.

இனி ஒரு தடை:

குடத்திற்கு மண் முதற்சாரணமும், குயவன் நிமித்தகாரணமும் ஆவர். நிமித்த காரணமாகிய குயவன் முதல் காரணமாகிய மண்ணுக்குத் தாரகமாய் (ஆதாரமாய்) நிற்கக் காண்கிலம். அதனால் 'நிமித்த காரணமாகிய இறைவன் முதற் காரணமாகிய மாயைக்குத் தாரகமாவன்' என்றல் பொருந்தாது.

அதற்குவிடை:

உவமைகள் எல்லாம் பொருளுக்கு ஒருபுடை ஒப்பனவாகுமே யன்றி, முற்றிலும் ஒப்பன ஆகா. அதனால், உவமையளவாக எடுத்துக்காட்டப்படும் குயவனது இயல்பே, இறைவனது இயல்பாகக் கொள்ளுதல் கூடாது. இறைவனது இயல்பு வேறாகையால், அவன் மண்ணினது இயல்புக்கு வேறுபட்ட இயல்பினையுடைய மாயைக்குத் தாரகமாதல் சாலும்.

'இங்குக் குறிக்கப்பட்ட இறைவனது இயல்பை விளக்குதற்கு உரிய உவமை எதுவும் இல்லையோ' எனில், உண்டு. அவை, குழவியின் உடம்பிற்கு முதற்காரண மாகிய சுக்கில சோணிதங்கட்குத் தந்தையும் தாயுமே தாரகம் ஆதல், சிலந்தியின் நூலுக்கு முதற்காரணமாய பொருளுக்குச் சிலந்தியே தாரகம் ஆதல் முதலியன வாகும். 'காளியின் உருவத்திலிருந்து பலகணங்கள் தோன்றின' என்பதிலும் இவ்வாறு காண்க.

இவ்வாறு பிரம முதற்காரணவாதம் மறுக்கப்பட்டது. இதனானே 'உருத்திரனே உலகிற்கு முதற் காரணம்' எனக் கூறுகின்ற **பாசுபதர்** முதலியோர் மதங்களும் மறுக்கப்பட்டன.

---

1 செய்யுள்-32, 48
2 இவ்வாறு உரைப்பவர் 'யாவர்' என்பது விளங்கவில்லை.

மாயாவாத மதம்

மாயாவாதிகள் மாயையைப்பற்றிப் பின்வருமாறு கூறுவர்.

''மாயையாவது-மெய்ப்பொருள் (சத்து)எ-ன்றும் சொல்லப்படாது;- பொய்ப் பொருள் (அசத்து)-என்றும் சொல்லப்படாது. ஆகவே, அஃது அநிர்வசனப்பொருளாகும்; (அநிர்வசனம் 'இஃது இன்னது என்று வரையறுத்துக் கூறப்படாதது). அதுபற்றியே அது 'மாயை' எனப் பெயர் பெற்றது.''

'இத்தன்மைத்தாகிய மாயையில், சித்தாகிய பரப்பிரமம், கண்ணாடியில் இல்லாத உருவம் இருப்பதாய்த் தோன்றுவது போல உலகமாய், அத்தியாசமாய் (போலியாய்த்)தோன்றும். ஆகவே, சடசித்துக்களாகிய உலகம் அனைத்தும் சித்தாகிய பரப்பிரமத்தின் விவர்த்தனமே''

அதற்கு மறுப்பு:

'மெய்ப்பொருளும் ஆகாது, பொய்ப் பொருளும் ஆகாது வேறொன்றாய் நிற்பது' என்பதற்கு எடுத்துக்காட்டுக்கள் இல்லை. கானல், நீர் போலத் தோன்றுமிடத்து, நீர் மட்டுமே பொய்யாவதல்லது, கானல் பொய்யன்று. அதனால், அது போன்றவை அநிர்வசனப் பொருளுக்கு எடுத்துக்காட்டாகமாட்டா. மேலும் யாதொரு சமயமும் மாயையை 'அநிர்வசனம்' எனக்கூறவில்லை. அதனால் மாயையை அங்ஙனம் கூறுதல் பொருந்தாது.'

விவர்த்தனமாவது, ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருள்போலத் தோன்றுதல். அங்ஙனம் தோன்றுதல் பொய்த் தோற்றமே ஆகும். உலகம் உண்மைத் தோற்றமாதல் எல்லாப் பிரமாணங்களினாலும் இனிது விளங்கிக்கிடப்பது. ஆகவே,அதனைப் ''பொய்த் தோற்றம்'' என்றல் அடா வழக்கு. அஃது அடா வழக்கு ஆகவே,உலகிற்கு முதற்காரணமாகிய மாயையை 'அநிர்வசனம்' என்றலும் பொருந்தாது.

மேலும் தடை:

''உலகம் உண்மைத் தோற்றம் உடையதன்று; ஏனெனில், அதற்குப் பிரமாணம் இல்லை. 'காட்சியே அதற்குப் பிரமாணம்' எனின், அன்று, ,ஏனெனில், 'உலகம் உள்ளது' எனக் காட்சி பற்றிக் கூறுவது நிகழ்காலத்துக்குப் பொருந்துமே அன்றி, இறந்த கால எதிர் காலங்கட்கு பொருந்தாது. ஏனெனில், நிகழ்காலத்திற் காண்பதே காட்சியாவதல்லது, இறந்த காலத்தையும் எதிர்காலத்தையும் காணும் காட்சி எவ்விடத்திலும் இல்லை. அதனால், 'உலகம் முக்காலத்திலும் உள்ளது, என நிறுவுதற்குக் காட்சி, பிரமாணம் ஆகாது.

மேலும், பொருள்களை, 'இது குடம்; இஃது ஆடை' என்றாற்போல உடன்பாட்டு உணர்வே காட்சியால் உண்டாகும் அன்றி, 'இது குடம் அன்று; இஃது ஆடை அன்று, என்றாற் போலும் எதிர்மறை உணர்வுகள் காட்சியால் உண்டாக மாட்டா. ஏனெனில், காணாத பொருளைப்பற்றிக் காட்சியால் உணர்தல் கூடாமையால். ஒரு பொருளை,''இது மற்றொரு பொருள் அன்று'' என எதிர்மறையில் உணர்ந்தாலன்றி

அதனை 'இன்னது' எனத் துணியும் துணிவுணர்வு உண்டாகாது. அங்ஙனம் துணிதற்குக் காட்சி பயன்படாமையால், 'உலகம் உள்ளது' என்றற்குக் காட்சி அளவை' அளவையாகாது.

'ஆடை, குடத்தின்வேறு; குடம், ஆடையின் வேறு' என்பது காட்சி அளவையினாலே எல்லார்க்கும் உணர வருதலால்-எதிர்மறை உணர்ச்சிக்குக் காட்சிஅளவை, அளவையாகாது- என்றல் பொருந்தாது எனின், 'இஃது அதனின் வேறு' என்றாற் போலும் சவிகற்பக்காட்சிகள் எல்லாம் மயக்கக்காட்சி என்பதே உண்மையாகையால், அதுபற்றிக் காட்சியளவை அளவையாதல் இன்று. கண்டதைக் கொண்டு காணாததை உணர்வதே அனுமானமாகும். 'காட்சி, அளவையாகாது' என்று கூறியதனானே அதன்வழி நிகழ்கின்ற அனுமானமும் அளவையாகாது.

ஆகம அளவையும், காட்சி கருதல்களுக்கு ஒவ்வாத இடத்துப் பிரமாணம் ஆகாது. எனவே, 'உலகம் உள்ளது' என நிறுவுதற்கு யாதொருபிரமாணமும் இல்லை.

'சவிகற்பக் காட்சியை – மயக்கக் காட்சி-என்றல் பொருந்தாது. அஃது உண்மைக் காட்சியே' எனக் கொண்டாலும், 'இஃது இன்னதன்று' என்பதில் 'இன்னது' என்னும் உணர்ச்சி முதலிலும், 'அன்று' என்னும் உணர்ச்சி அதன் பின்பும் நிகழ்கின்றன. எதனாலெனின் அபேத உணர்வு (ஒற்றுமை உணர்வு) நிகழ்ந்தன்றிப் பேதவுணர்வு (வேற்றுமை உணர்வு) நிகழ்தல் கூடாமையால் ஆகும். ஆகவே, பின்னர்த் தோன்றும் வேற்றுமை உணர்வு முன்னர்த் தோன்றுகின்ற ஒற்றுமையுணர்வு இல்லாமல் நிகழ்தல் கூடாமையால் ஒற்றுமையுணர்வே பிரமாணம் ஆக, வேற்றுமை உணர்வு பிரமாணம் அன்றாய் ஒழிகின்றது. அதனால், 'வேறுபட்ட நிலையினையுடைய உலகம் உண்டு' எனக் கூறுதல் மயக்கக் காட்சியின் பயனே ஆகும்.

'குடம் ஆடையின் வேறன்று; திரவியம் ஆகலான், ஆடை போல' என அனுமானம் கூறப்படும் ஆதலின், அவ்வனுமானமே 'பல்வேறு வகைத்தாய உலகம் இல்லை' என்பதை நிறுவும். அனுமானம் இங்ஙனம் வருதலால், உலகத்தைப் பல்வேறு வகையினை உடையதாக வருணிக்கின்ற வேத வாக்கியங்கள் உபசார மொழிகள் ஆகுமே அன்றி, உண்மை மொழிகள் ஆகா.

வேற்றுமை உணர்வு பிரமாணம் ஆகாமையால், 'அதற்குப் பிரமேயமாகிய வேறுபட்ட தன்மையடைய உலகம் இல்லை' என்பதும் தானே போதரும்.

இனி, 'வேற்றுமை உணர்ச்சி பிரமாணமாதலும் உண்டு; அதனால், அதற்குப் பிரமேயமாகிய வேற்றுமை பலவற்றை உடைய உலகமும் உண்டு' எனக் கொள்ளின், அந்தப்பிரமாணத்தால் உண்டாகின்ற பிரமிதிக்கும் (அளவை அறிவுக்கும்)பிரமேயத்திற்கும்(அளக்கப்படும் பொருட்கும்) இடையே உள்ள சம்பந்தம் யாது? தாதான்மிய சம்பந்தமோ? காரண காரிய சம்பந்தமோ? சையோகமோ? சமவாயமோ? மற்றொன்றோ?

பொருள் ஒன்றுதானே இரு தன்மையாய் உணர நிற்றலே தாதான்மிய சம்பந்தமாகும். அத்தகைய சம்பந்தம், குடம் என்னும் உணர்விற்கும் குடத்திற்கும்

இடையே உள்ளது எனின், குட உணர்வு போலக் குடமும் அகத்தே நிற்றல் வேண்டும். அவ்வாறின்றிக் குடவுணர்வு அகத்திலும் குடம் புறத்திலும் இருத்தலால், அவ்விரண்டிற்கும் இடையே உள்ளது தாதான்மிய சம்பந்தம் ஆதல் இல்லை.

காரண காரிய சம்பந்தம் எனின், அவற்றுள் ஒன்று உள்ள பொழுது மற்றொன்று இல்லாமற் போதல் இயலாது. கனவில் குடம் முதலில் உணவுகள் இருக்கவும் குடம் முதலியன இல்லையாதலால் அவற்றிடையே காரண காரிய சம்பந்தமும் இல்லையாம்.

சையோக சமவாய சம்பந்தங்களும் இல்லை என்பதற்கு மேற்கூறிய நியாயமே அமையும்.

'பிரமேயத்திற்கும், பிரமிக்கும் இடையே விடயமும், விடயிப்பதும் ஆம் தன்மையே சம்பந்தம்'எனின், 'விடயம் உண்டு' என்பதே உறுதிப்படாத பொழுது, இத்தகைய சம்பந்தம் உளதாதல் எங்ஙனம்? புலப்படும் பொருளே புலனாவதன்றிப் புலப்படாத பொருள் புலனாகாமையால், வேற்றுமை உலகம் இல்லனவேயாம். அதனால்' அதற்குக் காரணமாயுள்ள மாயையும் அநிர்வசனமே ஆம்'' என, உண்மையாய் உள்ள உலகத்தை 'இல்லை' என்று இத்துணை விரிவாக, இன்னும விரிவாகத் தடைகளால் மாயாவாதிகள் சாதிப்பர்.

அவைகட்கு மறுப்பு:

காட்சி இரு வகைப்படும். ஒன்று, உண்மைக் காட்சி; மற்றொன்று திரிவுக் காட்சி. கயிற்றைக் 'கயிறு' என்றே காண்பது உண்மைக் காட்சி. கயிற்றைப் பாம்பாகக் காண்பது திரிவுக் காட்சி. இவை முறையே உண்மையும், திரிவும் ஆதல் என்றும் ஒரு படித்தாய் நிற்றலானும், பின்னர் நில்லாது நீங்குதலானும் ஆகும். முன்னோர் காலத்தில் தோன்றிப் பின்னொரு காலத்தில் நில்லாது நீங்குதலால் திரிவுக் காட்சியே அப்பிரமாணமாகும். உண்மைக்காட்சி அவ்வாறின்றி என்றும் நிலை பெற்றிருந்ததலால், அது பிரமாணமேயன்றி, அப்பிரமாணம் ஆகாது.

இன்னும் திரிவுக் காட்சி ஒரு பொருளினிடத்து எல்லார்க்கும் ஒப்ப நிகழாது, ஒவ்வொருவருக்கும் ஒவ்வொரு வகையாய்த் தோன்றும். அஃதாவது கயிறு பற்றித் திரிவுக் காட்சிநிகழும் பொழுது கயிறு சிலர்க்குப் பாம்பாயும், சிலர்க்கு வேறு பொருளாயும் தோன்றும். ஆயினும், அக்கயிற்றினிடத்து உண்மைக் காட்சிநிகழும் பொழுது எல்லார்க்கும் கயிறாக ஒரு படித்தாகவே தோன்றும். அதனால், உண்மைக்காட்சி பிரமாணமே ஆகலின் அதனையும் 'அப்பிரமாணம்' என்றல் பொருந்தாது. குடமும். ஆடையும் உண்மைக் காட்சியில் முறையே குடமாகவும், ஆடையாகவும் நோன்றுமே அன்றி, வேறு பொருளாய்த் தோன்றாமையால் குடத்தை, 'குடம்' என்றும், ஆடையை 'ஆடை' என்றும் உணரும் காட்சியினை 'அப்பிரமணாம்' என்றல் அடா வழக்காகும்.

உலகம் எல்லார்க்கும் எப்பொழுதும் உள்ளதாகவே காணப்படுததால், அக் காட்சி உண்மைக்காட்சியேயன்றி, மயக்கக் காட்சி ஆதற்குக் காரணம் இல்லை. ஒரு காலத்திற் கண்டது முக்காலத்தும் ஒக்கும் ஆதலின், அதனைக் காரணமின்றி 'வேறு காலத்தில் வேறாய் இருக்குமோ' என ஐயுறுதல் அறிவுடைமை ஆகாது. (மேலும் முக்காலத்திலும் இருந்தோர் பலரும் தம் காலத்தில் – உலகம் உள்ளது – எனக் கண்டதாகவே கூறியிருக்கின்றனர். அது பற்றி எதிர் காலத்திலும் அவ்வாறாதல் பெறப்படும்). ஆகவே, 'உலகம் உள்ளதே' என்பதற்குக் காட்சியளவையே பிரமானமாகும்.

ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாய்த் தோன்றுமிடத்து அதனோடு ஒப்புமை யுடைய பொருளாய்த் தோன்றுமே அன்றி, ஒப்புமை இல்லாத பொருளாய்த் தோன்றாது. கயிறு, பாம்பு போலவும், மாலை போலவும் தோன்றுவதற்குக் காரணம், பாம்பிலும், மாலையிலும் உள்ள வளைவு, நீட்சி முதலியன கயிற்றின்கண் இருத்தலே ஆகும். அது போலப் பிரமம் உலகமாய்த் தோன்ற வேண்டுமாயின், உலகத்தில் உள்ள தன்மைகள் பிரமத்திலும் இருத்தல் வேண்டும். அஃது இன்மையால், 'பிரமமே உலகமாகத் திரிவுக் காட்சியில் தோன்றுகின்றது' என்றல் இயலாத ஒன்றே ஆகும்.

'சவிகற்பக்காட்சி' வேற்றுமை பலவற்றையுடையது ஆகலின், அ∴து அப்பிரமாணம் எனின், நிருவிகற்பக்காட்சியும் அப்பிரமாணமே ஆகின்றது. ஏனெனில், காரணத்தில் இல்லாதது காரியத்தில் தோன்றாது ஆகையாலும், சவிகற்பக் காட்சிக்கு நிருவிகற்பக்காட்சி காரணம் ஆதலாலும் அதனிடத்தும் வேற்றுமை சூக்கும நிலையில் உள்ளதே ஆகும்.

ஒரு பொருளை நிருவிகற்பமாகக் கண்ட பின்பே 'இஃது அன்னதன்று; இன்னதே' எனச் சவிகற்பமாகக்காண்டல் நிகழும் ஆதலானும், 'எய்தியதற்கே விலக்கு' என்னும் நியாயத்தால், 'எல்லாப் பொருள்களும் ஒரு பொருளே; அவற்றிடையே வேற்றுமை இல்லை' என்னும் ஒற்றுமை உணர்வும் உண்மை உணர்வாதற்கு முன்னர்க் கூறிய நுண்ணிய வேற்றுமை உணர்வு இன்றியமையாதது ஆகையாலும் 'ஒற்றுமை உணர்வே பிரமாணம்; வேற்றுமை உணர்வு பிரமாணம் அன்று' என்றல் பொருந்தாது.

'ஆடை குடத்தின் வேறன்று' என்னும் உணர்வு, 'ஆடை குடத்தின் வேறு' என்னும் காட்சியால் மறுக்கப்படுதலின், 'ஆடை குடத்தின் வேறன்று' என மேற்கூறிய வாறு சாதிக்கும் அனுமானம் போலியேயாம்.

இவ்வாற்றால் 'உலகம் உள்ளது' என்பதற்குக் காட்சி அளவையே பிரமாணம் ஆதல் தெளிவாகின்றது. அங்ஙனம் அல்லாவிடில், ஆடை எடுக்கச் சென்றவன் குடத்தை எடுத்து வருதலும் கூடும்.

இதனானே உலகத்தைப் பிரமத்தோடு ஒன்று படுத்திக் கூறும் ஆகம வசனங்கள் உபசாரம் ஆக, வேற்றுமைப்படுத்திக் கூறும் வாக்கியங்களே உண்மை என்பதும் விளங்கும். இன்னும், ''உலகம் பொய்'' என்பதற்குக் கூறும் பிரமாணங்கள் எல்லாம்

உலகத்தில் உள்ள பொருள்களே ஆகும். உலகம் பொய்யாயின் அதனை நிறுவுதற்குக் கூறும் பிரமாணங்களும் பொய்யாய்விடும். பொய்யான பிரமாணத்தைக் கொண்டு, நிறுவப்படும் பொருள்களும் பொய்யே ஆகும். அதனால், 'உலகம் பொய்' என்னும் கூற்றே பொய்யாகின்றது.

இனி, அளவை அறிவிற்கும், அளக்கப்படும் பொருட்கும் இடையேயுள்ள சம் பந்தம், அறிவதும், அறியப்படுவதும் ஆகிய சம்பந்தமே ஆகும். இதுவே, 'விடய விடயி சம்பந்தம் எனப்படுகின்றது.'

'இவ்வாறான ஒரு சம்பந்தம் இல்லை' எனக் கூறினார். 'உலகம் பொய்' என உணரும் உணர்விற்கும், உலகத்திற்கும் இடையே யாதொரு சம்பந்தமும் இல்லையாய், 'உலகம் பொய்' என்னும் வாதம் பயனற்றதாகும்.

எந்த உணர்வு நிகழும் பொழுது அவ்வுணர்வில் எந்தப்பொருள் விளங்கு கின்றதோ அந்தப் பொருள் அந்த உணர்விற்கு விடயம் எனப்படும். இங்ஙனம் கூறி வந்தவற்றால், **'உலகம் மெய்'** என்பது நாட்டப்பட்டமையால், அதற்கு முதற் கார ணமாய் உள்ள மாயையும் மெய்யே ஆகின்றது. அதனால், மாயையை மாயாவாதி கள் 'அநிர்வசனம்' என்றல் பொருந்தாது.

சைவ சித்தாந்தத்தின்படி மாயை, மெய்யாகவே உள்ள ஒரு பொருள்; அநாதி **நித்தியம்; சடம்; இறைவனுக்குப் பரிக்கிரக சத்தியாய் இருப்பதும்; இறைவனில் வியாப்பியம்.** (ஒருவனுக்கு அவனின் வேறாய் உள்ள சத்தி பரிக்கிரக சத்தியாகும். அவனில் வேறாகாது ஒன்றாய் இருக்கும் சத்தி, 'தாதானிமிய சத்தி' எனப்படும்.)

மாயையின் வகைகள்

'சுத்த மாயை. அசுத்த மாயை' என மாயை இரு வகைப்படும். மல கன்மங்க ளோடு விரவாது தூய்மையாய் இருந்து, இன்பத்தை மட்டுமே தருவது சுத்த மாயை. இதற்கு மாறான தன்மையுடையது அசுத்தமாயை. **'விந்து, குடிலை, குண்டலி'** என் பன சுத்த மாயையின் வேறு பெயர்கள். இது வியாபகமாய் இருத்தலின், **'மகாமாயை** என்றும் **'ஊர்த்துவ மாயை'** என்றும் சொல்லப்படும். ஊர்த்துவம்-மேல்,

சுத்த மாயையின் காரியம், **'சுத்தப் பிரபஞ்சம்'** எனவும், அசுத்த மாயையின் காரியம் **'அசுத்தப் பிரபஞ்சம்'** எனவும் சொல்லப்படும்.

'சுத்தப் பிரபஞ்சம்-என ஒரு வகைப் பிரபஞ்சம் உண்டு' என்றதற்குப் பிர மாணம் யாது? எனின்,

இறைவன், உருவம், பெயர், தொழில் ஆகியவற்றுள் ஒன்றையும் இல்லாதவன் ஆதல் அவனது சொரூப நிலை ஆயினும், தடத்த நிலையில் அவன் அளவற்ற உருவம் பெயர் தொழில் இவற்றை உடையவன் ஆகின்றான். அந்தத் தடத்த நிலை **'இலயம்'** **போகம், அதிகாரம்'** என மூன்றாகக் கூறப்படுகின்றது (இவற்றை முறையே ஒடுக்கம்,

காத்தல், தோற்றுவித்தல் என ஒருவாறு கூறலாம்). இந்நிலைகளில் அவனுக்கு இடம், காலங்களும் வேண்டப்படுகின்றன. அந்த இடம் அசுத்தப் பிரபஞ்சமாய் இருத்தல் கூடாமையால், ''சுத்தப் பிரபஞ்சம் உண்டு'' என்பது கொள்ளக் கிடக்கின்றது. அந்தச் சுத்தப் பிரபஞ்சத்திற்கு முதற் காரணமாய் இருப்பதே சுத்த மாயை.

இனி, இறைவன் தான் செய்யும் படைத்தல், காத்தல் முதலிய தொழில்களைச் சில இடங்களில் தனது அருளைப் பெறுதற்கு உரியவர்களைக் கொண்டு செய்விக்கின்றான். அவர்கள், **'அநந்த தேவர், சீகண்டருத்திரர்'** முதலியோர் ஆவர். இவர்களில் அநந்த தேவர் **'விஞ்ஞான கலர்'** என்னும் வகையினைச் சேர்ந்தவர்; சீகண்ட ருத்திரர் **'பிரளயாகலர்'** என்னும் வகையினைச் சேர்ந்தவர். இவர்கட்கும், இவர்களைச் சூழ்ந்துள்ளவர்கட்கும் அசுத்த மாயா தேகம் அமைதல் கூடாமையால், அது பற்றி அவர்கட்குத் தனு கரண புவன போகங்களைத் தருகின்ற சுத்த மாயை உளதாதல் விளங்கும். அசுத்த மாயை மயக்கத்தை உண்டாக்கும். சுத்த மாயை மயக்கத்தை உண்டாக்குதல் இல்லை.

சொற்பிரபஞ்சம்

மொழிகள் யாவும் **'சொற்பிரபஞ்சம்'** அல்லது **'சொல்லுலகம்'** எனப்படும். சொற்பிரபஞ்சத்தை **'சத்தப் பிரபஞ்சம்'** என்றும், பொருள் உலகத்தை **'அர்த்தப் பிரபஞ்சம்'** என்றும் கூறுவர்.

சொற்கள், அல்லது மொழிகள் நாதத்தினின்றும் பிறப்பன. நாதம் சுத்த மாயையின் காரியமே. அதனாலும் 'சுத்த மாயை' உண்டு என்பது துணியப்படும். மொழிகள் எழுத்தோசையாகும்.

எழுத்தோசையும் இசை ஓசையும்

பொருளைத் தோற்றுவியாமல் பொதுவாக எழுகின்ற ஓசைகள் **'இசை ஓசை'** எனவும், பொருளைத் தோற்றுவித்து எழுகின்ற ஓசைகள் **'எழுத்தோசை'** எனவும்சொல்லப்படும். (''எல்லாச் சொல்லும் பொருள் குறித்தனவே''[1] என்பது தொல்காப்பியம். ''ஓசை ஒலி எலாம் ஆனாய் நீயே'' என்னும் அப்பர் திருமொழி[2] இங்கு நினைக்கத் தக்கது.)

இசையோசைக்குக் காரணம், ''ஆகாயம்'' என்னும் பூதமும், எழுத்தோசைக்குக் காரணம் சுத்த மாயையும் ஆகும். கடல் ஓசை, காற்று ஓசை, முரசு முதலிய வாத்தியங்களின் ஓசை இவை போன்றன எல்லாம் இசை ஓசைகள். அவை பொருளைப் புலப்படுத்தாமையால், பொருளைப் புலப்படுத்துகின்ற மொழியாகிய எழுத்தோசை மேற்கூறிய ஓசைகளின் வேறுபட்டனவேயாம்.

எழுத்தோசைகள் உருவமுடைய பொருள்களைப் போல்வன. நா, இதழ், அண்ணம் முதலியவற்றால் ஒலிக்கப்படும் இசையோசைகள் அந்த உருவப் பொருள்களைப் புலப்படச் செய்கின்ற ஒளி போல்வனவாம். (எனவே 'பொருள் உணர்வைத்

---

1 தொல் சொல் – பெயரியல்

2 திருமுறை – 6 – 38.1

தோற்றுவிக்கின்ற ஒரு சத்தியே எழுத்தோசை' என்பது விளங்கும். அந்தச் சத்தியே **'ஞாபக சக்தி'** எனப்படுகின்றது. 'உணர்வைத் தோற்றுவிக்கின்ற ஆற்றல்' என்பது இதன் பொருள். இந்த ஆற்றலே **'நாதம்'** எனப்படுவது.)

–எழுத்தோசைக்கும் ஆகாயமே காரணம்-எனக் கூறினால் வருங்குற்றம் யாது? எனின், ஆகாயத்திற்கு மேலும் புவனங்கள் இருத்தலால், அங்கு உள்ளவர்களுக்குப் பொருள் உணர்வைத் தோற்றுவிக்கின்ற எழுத்தோசையை ஆகாயத்தின் காரியம்' என்றல் பொருந்தாது. ஆகவே. 'பிரகிருதியே பரமமுதற்காரணம்' எனக்கொள்கின்ற சாங்கியர் முதலிய பலருங்கூட, 'சுத்த மாயை உண்டு' என்பதை உடன்பட்டாக வேண்டும்.

புத்திதத்துவமே பொருள்களை 'இன்ன' என நிச்சயிப்பது என்பது மேற்கூறிய சமயத்தார்க்கெல்லாம் உடன்பாடு. நிச்சய புத்தி, பெயரை உணர்த்தாலன்றி உண்டாதல் கூடாது. 'பெயராவன சொற்களே' என்பது வெளிப்படை. ஆகவே, 'சவிகற்ப உணர்வு நாதத்தினாலே உண்டாகும்' என்பது தெளிவாதலால். அதற்கு முதற் காரணமாகிய சுத்த மாயை இருத்தலும் திண்ணமே.

நால்வகை வாக்கு

எழுத்தோசைகள் **'வாக்கு'** எனப்படும். அவை, சுத்த மாயையின் விருத்தியாய் (விரிவாய்) **'சூக்குமை, பைசந்தி, மத்தி**மை, **வைகரி**' என நான்கு படி நிலைகளை உடையனவாகும். இவை முறையே ஒன்றை விட மற்றொன்று தூலமாகும்.

வைகரி வாக்கு: இறுதியிற் சொல்லப்பட்ட வைகரியே மிகவும் தூலம். சொல்லப்படும் சொல் தன் செவிக்கும் பிறர் செவிக்கும் கேட்கும் நிலையையுடையதே வைகரி வாக்காகும். (வைகரி-விகாரத்தை அடைவது. விகாரமாவன அண்ணம், நா இதழ், பல் முதலியவற்றால் அடையும் மாறுபாடுகள்)

தன்செவிக்கு மட்டும் கேட்பது 'சூக்குமவைகரி' என்றும் பிறர் செவிக்குக் கேட்பது 'தூல வைகரி' என்றும் சொல்லப்படும். இதனால் நால்வகை வாக்குகளும் ஐந்தாக அமையும்.

இனி, வைகரியை இவ்வாறு பகுத்துக் கூறாமல், சூக்குமை வாக்கையே, 'சூக்குமை, அதி சூக்குமை எனப் பிரித்து ஐந்தாகக் கூறுதலும் உண்டு.

நால்வகை வாக்குகளும் ஐந்தாகி, நிவிர்த்தி முதலிய ஐந்து கலைகளிலும் நிற்கும்.

'இவ்வாக்குகளின் இயல்பைச் சிவஞான சித்தியார், சிவப்பிரகாசம் என்னும் நூல்களில் கண்டு கொள்க' எனக் கூறி விடுத்தார் யோகிகள். எனினும் அவை இங்கு ஒருவாறு சுருக்கிக் கூறப்படுகின்றன.

ஏனை வாக்குகளுக்கெல்லாம் முதலாய்க் காரண நிலையில் நிற்பதே **சூக்குமை** வாக்காகும். எனவே, அது சுத்த மாயையின் பகுதியேயாம். அதில் எழுத்தின் தோற்றம் இல்லை.

சூக்குமையாய் நின்ற வாக்குச் சிறிது விரிவடைந்து '**பைசந்தி**' எனப் பெயர் பெறும். மயிலின் தோகையிலுள்ள பல நிறங்களும் அது முட்டையில் நீராய் நிற்கும் பொழுது அதிலும் நுட்பமாய்க் காணப்படும். அது போல வைகரி வாக்கில் தெளிவாக அறியப்படுகின்ற எழுத்துக்கள் பைசந்தி வாக்கில் நுட்பமாய் விளங்கி நிற்கும். அவ்வாறு விளங்கி நிற்கும் நிலையே பைசந்திவாக்காகும். 'பஸ்யந்தி' என்பதே பைசந்தி எனத் திரிந்துவருகின்றது. 'விளங்குவது' என்பது இதன் பொருள். 'எழுத்துக்கள் விளங்காதது சூக்குமை வாக்கு; எழுத்துக்கள் விளங்குவது பைசந்தி வாக்கு' என்க.

பைசந்தி வாக்கு உதானன் என்னும் காற்றோடு கூடி மேலும் விருத்திப்பட்டு மிடற்றை (தொண்டையை) அடைந்து, மிக நுண்மையாக ஒலிப்பது **மத்திமை** வாக்காகும். இவ்வாக்கினால் பேசுபவனுக்கு மட்டும் தன்னால் பேசப்படும் பொருள் இனிது விளங்கி நிற்கும். இது பிறர் செவிக்குக் கேளாது. பைசந்தி, வைகரி இவை இரண்டிற்கும் இடை நிற்பதால் இது 'மத்திமை வாக்கு' எனப்படுகின்றது.

சொல்லப்படுகின்ற சொற்கள் தன் செவிக்கும் பிறர் செவிக்கும் கேட்கும்படி சொல்லப்படுவதே வைகரி வாக்காகும். இதனால், பேசப்படும் பொருள்கள் பேசுபவனுக்கே அன்றிக் கேட்பவர்களுக்கும் நன்கு விளங்கும்.

ஓர் ஐயம்:

'எழுத்தோசையைச் சுத்தமாயையின் காரியமாகக் கூறினால், அஃது அசுத்த மாயையிலும் பிரகிருதி மாயையிலும் உள்ளவர்கட்குப் புலனாதல் கூடாது. மேலும், வாக்குகள் சொற்பிரபஞ்சமும், நிவிர்த்தி முதலிய கலைகள் பொருட் பிரபஞ்சமும் ஆகும். அவற்றுள் பொருட் பிரபஞ்சமாகிய கலைகட்கு முதற்காரணம் ஆகின்ற அந்தச் சுத்த மாயையே 'வாக்குகளுக்கும் முதற் காரணம்' என்றல் பொருத்தமுடையதாய்த் தோன்றவில்லை. அதனால், வாக்குகளுக்குச் சுத்தமாயைக்கு வேறானதொன்றே முதற்காரணம் எனக் கொள்ளலாம்' எனின்,

விடை:

வாக்குகள் தனித்து நிற்கின்ற இயற்கை நிலையில் அசுத்த மாயை பிரகிருதி மாயையில் உள்ளவர்களுக்குப் புலனாகாது. அவை உதானன், பிராணன் என்னும் காற்றுக்களாகிய வேற்றுப் பொருள்களோடு சேர்ந்து செயற்கை நிலையை அடையும் போது அசுத்த மாயை பிரகிருதி மாயையில் உள்ளவர்களுக்கும் புலனாதல் இயற்கையே.

இனி, சொற்பிரபஞ்சமும், பொருட்பிரபஞ்சமும் பொருள் வேறாயினும் 'சுத்தம்' என்னும் வகையில் அவை இரண்டும் ஓர் இனமே ஆகும். அஃதன்றியும் சொற்கள் பொருளைப் பற்றி அன்றி நில்லா. பொருளோடு ஒன்றியே நிற்கும். இவ்வாற்றால் 'வாக்குகளுக்கும் சுத்த மாயையே முதற் காரணம்' என்னாது, வேறொரு முதற்காரணத்தைக் கொள்ளுதல் 'மிகை' என்னும் குற்றமுடையதாகும்.

சுத்த மாயை அசுத்த மாயை பற்றிய ஆராய்ச்சி:

சுத்த மாயை அசுத்த மாயை இரண்டும் இரண்டு தனிப் பொருள்களா?

அல்லது ஒரு பொருளின் இரு பகுதிகளா'' - என்னும் ஐயத்திற்கு விளக்கம் தருவதில் முன்னோர்களிடத்தில்தானே வேறுபட்ட கருத்துக்கள் உள்ளன. அவருள், 'சுத்த மாயையின் காரியமே அசுத்த மாயை ஆதலின் இரண்டும் ஒன்றே' என்பர் ஒரு சாரார். அதற்கு அவர்கள் கூறும் காரணம் வருமாறு:

''விந்துவின் மாயை ஆகி மாயையின் அவ்வியத்தம் வந்திடும்''

எனவும்,

''தூலமாம் உருவினுக்குச் சூக்குமம் முதல்; அதற்கு
மூலம் மான்; அதற்கு மூலம் மோகினி: அதன் முதற்றான்
மேலதாம் விந்து''[1]

எனவும் சிவஞான சித்தியாரில் 'ஒரு மாயைதானே காரணகாரிய வேறுபாட்டால் மூன்றாகின்றது' எனக் கூறப்படுகின்றது.

சுத்த மாயையின் காரியமாகிய நிவிர்த்தி முதலிய பஞ்ச கலைகளின் சுத்தியே அனைத்துத் தத்துவங்களின் சுத்தியாகக் கூறப்படுதலால் ஏனை மாயைத் தத்துவங்கள் சுத்த மாயைத் தத்துவத்தின் வேறாகாமை விளங்குகின்றது.

சிவப்பிரகாசத்தில்,[2] ''விரிவாய தன் செயலின் வியாபியாகி'' என அசுத்த மாயை சுத்த மாயையின் ஒரு பகுதியாகவே கூறப்படுகின்றது. மற்றும் அது வித்தியா தத்துவம் ஏழனுள் ஒன்றான காரியப் பொருளாகவே எண்ணப்படுகின்றது.

'இங்குக் கூறிய காரணங்களால் ஒரு மாயையே - தூலம், சூக்குமம், பரம்,(அதி சூக்குமம்) - என்னும் வகையானே-பிரகிருதி, அசுத்த மாயை, சுத்த மாயை என மூன்றாகப் பேசப்படுகின்றது' என அவர் கூறுவர். அவர் கூற்றை உடன்படாதவர்கள் 'மாயையை ஒன்று எனக் கூறினால், அஃது, ''ஏகன் அநேகன், இருள், கருமம் மாயை இரண்டு ஆக இவை ஆ(று) ஆதி இதில்''[3] என்பன முதலாகக் கூறப்படும் சாத்திரப் பகுதிகளுக்கு முரணாகும்'.

''விந்துவின் மாயை ஆகி'' என மேற் காட்டப்பட்ட மேற்கோளில்-இன்-உவம உருபாய் நிற்றலால், விந்துவும் (சுத்த மாயை) மாயையும் (அசுத்த மாயை) வேறு வேறே ஆதல் விளங்குகிறது. ''தூலமாம் உருவினுக்கு'' எனக் காட்டிய மேற்கோளும் வியாபக வியாப்பிய அளவே கூறியதாகும். ''விரிவாய தன் செயலின் வியாபியாய் என்றது, வித்தியா தத்துவங்களுள் - கலை - என்னும் தத்துவத்திற்கு மேலுள்ள பகுதி காரியப்படாது காரணமாகியே நிற்றலைக் கூறியதாம்.

சுத்தமும், அசுத்தமும் தம்முள் நேர்மாறானவை. ஆகவே, அவை ஒரு பொருளின் கண் இருத்தல் இயலாது. சுத்த மாயை தெளிவான அறிவைத் தருவது. அசுத்த

---

1 சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் - சூத்திரம் 1.19. சூ.2.50

2 செய்யுள் 22

3 திருவருட்பயன். 52

மாயை மயக்கமான அறிவைத் தருவது. இதனானும் அவை இரண்டும் ஒன்றாக மாட்டா.

வித்தியா தத்துவங்களில் 'புருடன்' என்பது ஒன்றாயினும் அது காரியப் பொருளாதல் இல்லை. அது போலவே 'மாயை' ஒரு தத்துவமாயினும் அதனைக் 'காரியப் பொருள்' எனக் கூற வேண்டுவதில்லை. சுத்த மாயையில் பராசத்தியால் பக்குவப் படுத்தப்பட்ட பகுதி 'சிவதத்துவம்' எனப்படுதல் போல, அசுத்த மாயையில் அனந்த தேவரால் பக்குவப்படுத்தப்பட்ட பகுதியை 'மாயா தத்துவம்' என்றல் பொருந்துவதே. அதனால் அது காரியப் பொருள் ஆகாது.

அசுத்த மாயை சுத்த மாயையின் வியாப்பியமே யாகையால், வியாபகமாகிய கலைகளைச் சுத்தி செய்யவே, வியாப்பியமாகிய அசுத்த தத்துவங்களும் சுத்த மாதலே பற்றி, 'இரு மாயையும் ஒன்று' என்றல் கூடாது.

என இவ்வாற்றால், 'சுத்த மாயையும், அசுத்த மாயையும் வேறு வேறு பொருள்களே என்பர்.

அவ்விருவர் கூற்றையும் மறுப்பவர் பின்வருமாறு கூறுவர்.

மேற்கூறிய இரு கருத்துக்களையும் 'இரத்தினத் திரையம்' என்னும் வடநூல் பிறர் கருத்தாகவே வைத்துக் கூறுகின்றது. மாயை சடமேயாகையால் அஃது இரண்டாயின், 'சடமாயும் பலவாயும் இருப்பன எல்லாம் அநித்தியம்-தோன்றி நின்று அழிவன' என்னும் முறைப்படி மாயை நித்தியமாகாது, அநித்தியமாய் விடும்.

'இரண்டு மாயைகளும் இரண்டு தனிப் பொருள்கள்' எனக் கூறினால், குடம் ஆடை முதலியனவும் அவ்வாறு தனித்தனிப் பொருள்களே ஆகிவிடும். அதனால், 'இரண்டு மாயைகளும் இரண்டு தனிப் பொருள்களே என்றல்' பொருந்தாது.

உலகிற்குப் பரம நிமித்த காரணம் ஒன்றே ஆனாற்போல, பரம முதற் காரணமும் ஒன்றாதலே பொருத்தமுடையது.

'மாயை இரண்டு' எனக் கூறுகின்றவர்கள் "வியாபக – வியாப்பிய சம்பந்தத்தால், வியாபகப் பொருளைச் சுத்தி செய்யவே வியாப்பியப் பொருள் சுத்தியாய் விடும்' எனக் கூறுதல் பொருந்தாது. ஏனெனில் எல்லாப் பொருள்களும் இறைவனிடத்தில் வியாப்பியமே ஆதலின், இறைவன் என்றும் சுத்தன் ஆகையால் அசுத்தப் பொருளே யாதொன்றும் இல்லையாக வேண்டும். அவ்வாறின்மையால் மேற்கூறிய கருத்துப் பொருந்தாது.

'மேற்கூறிய வியாபக வியாப்பிய நியாயம் சடப் பொருள்களுக்கே பொருந்துவது' எனின் அசுத்த மாயை சுத்த மாயையில் என்றும் வியாப்பியமே ஆகையால், அதனை 'அசுத்தம்' என்றல் கூடாது. அதனால் பின்னர்க் கூறிய நியாயமும் பொருந்தாது.

இன்பம், துன்பம்-இரண்டும் பயனே ஆகலின் 'ஆன்மாக்களுக்குப் பயன் தருவது' என்னும் முறையில் இரு மாயைகளும் ஒன்றேயாகும். தெளிய அறிவிப்பது, மயங்க அறிவிப்பது என்பன வேறுவேறு போலத் தோன்றினாலும், அறிவித்தலாகிய பயன் ஒன்றே ஆகையால், அது பற்றியும் மாயை ஒன்றே ஆகும்.

இவ்வாற்றால் 'ஒரு மாயை தானே **குன்றிமணியின் இரு பகுதி** போல, ஒரு பகுதியில் அசுத்தத்தோடு கலந்து அசுத்த மாயை ஆகியும், மற்றொரு "பகுதியில் அசுத்தத்தோடு கலவாது தூயதாய்ச் சுத்தமாயை ஆகியும் நிற்கும்' என்றலே பொருந்துவது. "விரிவாய தனி செயலின் வியாபியாய்"[1] என்னும் சிவப்பிரகாசப் பகுதிக்கும் இதுவே கருத்தாகும். கன்ம மலமும் 'சுத்தம், அசுத்தம்' என இரண்டாகக் கூறப்படுதலும், அஃது இவ்வாறாதல் பற்றியேயாம்.

"ஏகன் அநேகன்" என்னும் திருவருட்பயனில் "மாயை இரண்டு" எனக் கூறிய போதிலும், மலங்களை ஒன்று கூட்டி எண்ணிக்கை தருமிடத்து,

"மோகம் மிக உயிர்கள்தொறும் உடனாய் நிற்கும்
மூல ஆணவம் ஒன்று, முயங்கி நின்று
பாகம் மிக உதவுதிரோ தாயி ஒன்று,
பகர்மாயை ஒன்று, படர் கன்மம் ஒன்று,
தேகமுறு கரணமொடு புவன போகச்
செயலாரும் மாயேயத் திரட்சி ஒன்று, என்(று)
ஆகமலம் ஐந்தென்பர்"[1]

என 'மாயை ஒன்று' என்றே கூறப்பட்டது.

சிவஞான சித்தியாரிலும்,[2]
"மலம், மாயை, கன்மம், மாயேயம்
திரோ தாயி மன்னி.........
உயிர் நடக்கும்"

என மாயை ஒன்றாகவே கூறப்பட்டது.

'இன்ன காரணங்களால் ஒரு மாயையே 'சுத்தம் அசுத்தம்' என இரு கூறு பட்டு நிற்கும்' என்பர்.

மேற்கூறிய கருத்துக்களில் இறுதியிற் கூறிய இந்தக் கருத்தே பொருத்த முடையது.

இனி ஒரு சாரார் மிகவும் பொருத்தம் அற்ற ஒரு கருத்தை வெளியிடுவர். அது வருமாறு:

---

1 சிவப்பிரகாசம் 22, 32
3 சூத்திரம் 2.88

'இறைவனுக்கு 'ஞான சத்தி, கிரியா சத்தி' என இரு சத்திகள் உள்ளன. அவை இரண்டும் தாதான்மியமே. அவற்றுள் ஞானசத்தி "பராசத்தி" என்றும் கிரியா சத்தி "சுத்த மாயை" என்றும் பெயர் பெற்றன. இறைவன் ஞான சத்தியால் தான் செய்ய விரும்பும் செயல்களைப் பற்றி அறிய வேண்டுவனவற்றை அறிந்து, அங்ஙனம் அறிந்தவாறே கிரியா சத்தியால் அவற்றை இயற்றுவான். சாத்திரங்களில் கிரியா சத்தி எனக் கூறப்படும் இடங்களில் எல்லாம் அங்குக் கூறப்படும் பொருள் சுத்த மாயையே ஆகும்.'

இவ்வாறு அவர் கூறுவர். சிவாகமங்கள் எல்லாவற்றிலும் மாயையை இறைவனுக்குப் **'பரிக்கிரக சத்தி'** என்றே கூறுதலாலும், சித்தாகிய இறைவனோடு தாதான்மியம் ஆவன சித்தாதலே வேண்டுமன்றிச் சடமாதல் கூடாது. 'மாயை சடம்' என்பது எல்லார்க்கும் ஒப்ப முடிந்தது. ஆகவே, அதனை இறைவனோடு தாதான்மியமாயுள்ள 'கிரியா சத்தி' என்றல் பொருந்தாது. இறைவனுடைய தாதான்மிய சத்தியே பரிக்கிரக சத்தியாகிய மாயையிற் பொருந்தி உலகத்தைப் படைத்தல் முதலியன செய்தலால், அவ்வொற்றுமை பற்றி மாயையின் நிலைகள் கிரியா சத்தியின் நிலைகளாகச் சில இடங்களிற் கூறப்படும். அவ்விடங்களில் உண்மையை உள்ளுணர்வால் உணர்ந்து கொள்ளல் வேண்டும்.

இவ்வாற்றால், 'சடமாகிய மாயை இறைவனுக்குப் பரிக்கிரக சத்தியாய்ப் பொருளால் ஒன்றேயாய், சுத்தம், அசுத்தம்' என இரு கூறுகள் உடையதாய் நிற்கும் என்பது வலியுறுத்தப்பட்டது.

சுத்த மாயையின் காரியம்

சுத்த மாயையின் காரியம் 'சொல்லுலகம், பொருளுலகம்' என இரு வகைப் படும். அவற்றுள் சொல்லுலகம் ஆகிய எழுத்தோசை அல்லது வாக்குகள் பற்றி மேலே கூறப்பட்டன.

இனி, பொருள் உலகம்: 'தத்துவம், கலை' என இரு வகைப்படும். இவை இரண்டும் தனித்தனி ஐந்தாகும்.

அவற்றுள் தத்துவம் ஐந்தாவன: **சிவம், சத்தி, சதாசிவம் (அல்லது சாதாக்கியம்) ஈசுரம், சுத்த வித்தை** என்பன. இவைகள் சுத்த மாயையிலிருந்து தோன்றும் முறைகள் அறியத்தக்கன.

1. சிவம்:

உலகம் முழுவதும் ஒடுங்கிய முற்றழிப்புக் காலத்தில் (சருவ சங்கார காலத்தில் இறைவன் யாதொரு செயலையும் செய்யாது வாளா இருப்பான். அதுவே அவனது உண்மை நிலை (சொரூபலட்சணம்). இந்நிலையில் அவன், **'பரசிவம், பரமசிவன், சொரூப சிவன், சுத்த சிவன்'** என இவ்வாறு சொல்லப்படுவான். இந்நிலையில் அவனது சத்தி **'பராசத்தி'** எனப் பெயர் பெற்று நிற்கும். அப்பொழுது மாயை தனது உண்மை நிலையாகிய காரணநிலையில் சத்தி மாத்திரமாய் சூக்குமமாய் நிற்கும்.

இந்நிலையில் பரமசிவன் உலகத்தை மீளத் தோற்றுவிக்க விரும்புவான். அவ் விருப்பத்தின் எழுச்சியே '**அவனது இச்சா சத்தி**' எனப்படுகின்றது. அங்ஙனம் இச் சித்த அவன் படைக்குமாற்றை எல்லாம் அறியுமிடத்து அவனது சத்தி 'ஞான சத்தி' என்றும், அறிந்தவாறே படைத்தல் முதலியவற்றைச் செய்யுமிடத்து அவனது சத்தி 'கிரியா சத்தி' என்றும் பெயர் பெறும். இவை மூன்றிற்கும் முதலாய் நிற்பது '**ஆதி சக்தி**' யாகும். முன்னெல்லாம் '**திரோதான சத்தி**' எனக் கூறப்பட்டு வந்தது இந்த ஆதி சத்தியே ஆகும்.

உலகத்தை மீளத் தோற்றுவிக்க விரும்பிய இறைவன் சுத்த மாயையை முதலில் தனது **ஞான சத்தியால்** நோக்குவான். அந்நோக்கத்தால் சுத்த மாயை காரியப் படுதற்கு ஏற்ற பக்குவத்தைப் பெறும்.

ஞான சத்தியை மட்டும் செயற்படுத்துமிடத்து இறைவன் 'சிவன்' எனப் பெயர் பெறுவான். மேற்குறித்த பக்குவப் பகுதி, அந்தச் சிவனால் நோக்கப்பட்டு அவனுக்கு நிலைக்களனாய் நிற்றலால், தானும் 'சிவம்' எனப் பெயர் பெறுகின்றது. **இது சுத்த மாயையின் முதல்விருத்தி**. இது மேற்கூறிய சிவனுக்கு இடமாதலால், '**சிவ தத்துவம்**' என்றும், ஒடுக்க நிலையை உடைமையால், '**இலய தத்துவம்**' என்றும், அருவமாய் நிற்றலால், '**நிட்கள தத்துவம்**' என்றும், காரியத்தின் முதலாய் நிற்றலால் '**சத்தி மான்**' என்றும், நால்வகை வாக்குக்களில் சூக்குமை வாக்காகிய நாதத்திற்குப் பற்றுக் கோடாய் இருத்தலால் '**நாத தத்துவம்**' என்றும் சொல்லப்படும்.

சூக்குமை வாக்கிற்குப் பற்றுக்கோடு எனப்படுதலான் ஆகமங்கள் யாவும் இத் தத்துவத்தில் அந்த வாக்கு வடிவமாய், வேற்றுமை இன்றிப் பொதுமையின் நிற்றல் அறியப்படும். இத் தத்துவத்திலும் புவனங்கள் உள்ளன. அவை அங்குள்ள நாத மூர்த்தியை வழிபட்டு வாழ்பவர்க்கு இடமாகும்.

இறைவனது ஞானசத்தி, பத்துக்கலைகளை – (கூறுகளை) உடையதாய்ச் சொல்லப்படுகின்றது. இத்தத்துவம் ஞான சத்திக்கு இடமாவதால், அச்சத்தியின் கலைகள் பத்திற்கும் இஃது இடமாய் நிற்கும்.

ஞானசத்தியின் கலைகள் பத்தாவன: 1) இந்திகை, 2) தீபிகை, 3) இரோசிகை, 4) மோசிகை, 5) ஊர்த்துவ காமினி, 6) வியாபினி, 7) வியோமரூபை, 8) அனந்தை, 9) அனாதை, 10) அனாசிருதை.

2) **சத்தி**:

சுத்த மாயையை இறைவன் ஞானசத்தியால் நோக்கியபின், 'இஃது இவ்வாறு ஆகுக' எனக் கிரியா சத்தியால் சங்கற்பிப்பான் (கருதுவான்). அந்நிலையில் அவனே '**சத்தி**' எனப் பெயர் பெறுவான். முன்பு பக்குவப்பட்ட சுத்த மாயை பின்பு **இரண்டாம் விருத்தியாக** வளர்ச்சியடையும். அந்நிலையில் அது மேற்கூறிய 'சத்தி' என்னும் இறைவனுக்கு இடமாதல் பற்றி, '**சத்தி தத்துவம்**' என்றும், மேற் கூறிய சத்தி தத்துவத்திலும் இது தூலம் ஆதலின் '**தூல லய தத்துவம்**', '**தூல நிட்கள தத்துவம்**'

என்றும், பைசந்திவாக்கிற்குப் பற்றுக் கோடாய் நிற்றலின், **'விந்து தத்துவம்'** என்றும் பெயர் பெறும். இத்தத்துவம் பற்றி இதில் நிற்கின்ற சத்தி என்னும் இறைவனும் **'விந்து'** எனப் பெயர் பெறுவான்.

கிரியா சத்தி, **"நிவிர்த்தி, பிரதிட்டை, வித்தை, சாந்தி, சாந்தியதீதை** என்னும் ஐந்து கலைகளை உடையதாகும். இத்தத்துவம் கிரியா சத்திக்கு இடம் ஆகையால் அதன் கூறுகளாகிய நிவிர்த்தி முதலிய பஞ்ச கலைகட்கும் இடமாய் நிற்கும்.

இது பைசந்தி வாக்கிற்கு இடம் ஆதலால் இதன்கண் ஆகமங்கள் அனைத்தும் அந்த வாக்கு வடிவமாய் இருத்தல் அறியப்படும்.

விந்து மூர்த்தியை வழிபடுவோர், இத்தத்துவத்தில் உள்ள புவனங்களை அடைவர்.

3) **சதாசிவம் அல்லது சாதாக்கியம்**

சுத்த மாயையை இறைவன் ஞான சத்தியால் பொதுவாக நோக்கியும், கிரியா சத்தியால் பொதுவாகச் சங்கற்பித்தும் நின்றபின் மூன்றாவதாக முன்னர் வளர்ச்சியுற்று நின்ற சுத்த மாயையின் பகுதியை ஞான சத்தியால் சிறப்பாக நோக்கியும், கிரியா சத்தியால் சிறப்பாகச் சங்கற்பித்தும் நிற்பான். அப்பொழுது முன்னர்க் கூறிய இரண்டாம் விருத்தி **மூன்றாம் விருத்தியாக** வளர்ச்சியடையும். அப்பொழுது முன்பு 'சத்தி' எனப் பெயர் பெற்று நின்ற இறைவன் 'சதாசிவன்' எனப் பெயர் பெறுவான். அவனுக்கு இடமாதல் பற்றி இத் தத்துவமும் **'சதாசிவ தத்துவம்'** என்றும், **'சாதாக்கிய தத்துவம்'** என்றும் பெயர் பெறும். சதாசிவநிலை உலகத்தைத் தோற்றுவித்தற்கு முயல்கின்ற நிலையாகையால், அந்நிலையையுடைய சிவன், **'உத்தி யுத்தன்'** எனப் பெயர் பெறுவான். இந்நிலை **'போக நிலை'** எனப்படுகின்றது. அதனால் இத்தத்துவமும் **'உத்தியுத்த தத்துவம்'** என்றும் **'போக தத்துவம்'** என்றும் சொல்லப்படும். சதாசிவன் அருவுருவ மூர்த்தியாகையாலும், செயல் செய்தல், செயலை விடுத்து ஒழிவு பெறுதல் என்னும் இரண்டிற்கும் இடையில் பொதுவாய் நிற்றலானும் அவனுக்கு இடமாகின்ற இத் தத்துவமும், **சகள நிட்களத் தத்துவமாகும்.**

சதாசிவ மூர்த்திக்கும், அம்மூர்த்திக்கு முடி முதலாகிய உறுப்புக்களாய் அமைகின்ற 'ஈசானம், **தற்புருடம்**, **அகோரம்**, வாமதேவம், **சத்தியோசாதம்**' என்னும் பஞ்ச சத்திகட்கும், அவற்றின் வகைகளாகிய சசினி முதலிய **முப்பத்தெட்டுக் கலைகட்கும், ஆரணி, ஜனனி, இரோதயித்திரி'** என்னும் சத்திகட்கும் 'மத்திமை' என்னும் வாக்கிற்கும் இத்தத்துவம் இடமாகும். மத்திமை வாக்கிற்கு இடமாதலால் இதன்கண் ஆகமங்கள் அந்த வாக்கு வடிவமாய் இருத்தல் அறியப்படும்.

4) **ஈசுரம்:**

ஞான சத்தி, கிரியா சத்தி - இரண்டையும் சமமாகச் செலுத்தி உத்தியுத்தனாய் (முயற்சியில் தலைப்பட்டவனாய்) நின்ற இறைவன் பின்பு கிரியா சத்தியை மிகச்செலுத்திப் **பிரவிருத்தி** செய்பவனாய் (செயலில் ஈடுபடுவனாய்) நிற்பன். அப்பொழுது மேற்கூறிய சுத்த மாயையின் மூன்றாம் விருத்தி **நான்காம் விருத்தியாக**

வளர்ச்சி அடையும். அந்நிலையில், அஃது ஈசுரனாய் நிற்கும் இறைவனுக்கு இடம் ஆவதால்,ஈசுரதத்துவம், எனப் பெயர் பெறும். இறைவனது ஈசுர நிலை **'அதிகார நிலை'** எனச் சொல்லப்படுதலால், அவனுக்கு இடமாகின்ற இத்தத்துவமும் **அதிகார தத்துவமே ஆகும்.** எனினும், இனி வருகின்ற வித்தைநிலையை நோக்க இந்நிலை சூக்குமம் ஆகையால் இது **'சூக்குமஅதிகார தத்துவம்'** என்றும், **சூக்குமப் பிரவிருத்தி தத்துவம்** என்றும் **'சூக்கும சகள தத்துவம்'** என்றும் சொல்லப்படும்.

இது சூக்கும வைகரி வாக்கிற்குப் பற்றுக்கோடு ஆகையால், இதன்கண் ஆகமங்கள் அனைத்தும் அந்த வாக்கு வடிவாய் இருத்தல் அறியப்படும்.

'அனந்தர், சூக்குமர், சிவோத்தமர், ஏகநேத்திரர், ஏக ருத்திரர், திரிமூர்த்தி, சீகண்டர், சிகண்டி' என்னும் **அட்ட வித்தியேசுரர்கட்கும்**, அவர்களை வழிபட்டு அவர்கள் பதவியை அடைந்த உருத்திரர்கட்கும் இத்தத்துவம் இடமாகும்.

5) **சுத்த வித்தை:**

கிரியா சத்தியை மிகச் செலுத்தி 'ஈசுரன்' என நின்ற இறைவன் பின்பு ஞானசத்தியை மிகச் செலுத்தி 'வித்தை' (வித்தியேசுரன்) எனப் பெயர் பெற்று நிற்பன். அந்நிலையில் மேற்கூறிய சுத்த மாயையின் நான்காம் விருத்தி, ஐந்தாம் **விருத்தியாக** வளர்ச்சியடையும். இது 'வித்தை' என்னும் இறைவனுக்கு இடமாதலால் 'வித்தை' எனப் பெயர் பெறும். அசுத்த மாயா தத்துவத்தில் ''வித்தை'' என ஒன்று சொல்லப்படுதலால், இது **'சுத்த வித்தை'** எனப்படுகின்றது. இது **தூல அதிகார தத்துவமும் தூல சகள தத்துவமும் ஆகும்.** இறைவனது நிலையும் இங்குத் தூலமே.

இது தூல வைகரி வாக்கிற்குப் பற்றுக் கோடாய் இருத்தலால் இதன்கண் ஆகமம் முதலிய சாத்திரங்களும், ஏழு கோடி மந்திரங்களும் பிறரும் அறியும்படி விளங்கி நிற்கும்.

நந்தி முதலிய சிவ கணங்கள், 'வாமை, சேட்டை, இரௌத்திரி, காளி, கலவி கரணி, பெலவிகரணி, சருவ பூத தமனி, மனோன்மனி' என்னும் சத்திகட்கும், கீழ் உள்ள உருத்திரன், மால், அயன், இந்திரன் முதலியோரைத் தொழிற்படுத்துவோராகிய அந்த உருத்திரன், மால், அயன் இந்திரன் முதலியோர்க்கும் இத் தத்துவம் இடமாகும். புவனங்களை நோக்குமிடத்துச் சிவதத்துவத்தில் பத்தும், சத்தி தத்துவத்தில் ஐந்தும், சதா சிவதத்துவத்தில் ஒன்றும், ஈசுர தத்துவத்தில் எட்டும், சுத்த வித்தியா தத்துவத்தில் ஒன்பதும் உள்ளனவாம். எனவே, **சுத்த தத்துவ புவனங்கள் முப்பத்து மூன்றாதல் விளங்கும்.**

சுத்த தத்துவம் ஐந்தில் முதலில் உள்ள சிவம், சத்தி இரண்டும் **இலயதத்வம்.** நடுவில் உள்ள சதாசிவதத்துவம் ஒன்றும் **போக தத்துவம்.** கீழ் உள்ள ஏனை இரண்டு தத்துவங்களும் **அதிகார தத்துவம்** எனவே, இவைகளில் நிற்கும் இடத்து இறைவன் ''இலயம், போகம், அதிகாரம்'' என்னும் மூன்று நிலைகளையுடையவனாய் இருப்பான்.

ஆணவ மலம் நீங்கிய போதிலும் அது வாசனை மாத்திரமாய் இருத்தல் உண்டு. அவ்வாசனை, '**வாசனாமலம்**, அல்லது **வாதனாமலம்**' என்று சொல்லப்படும். அந்த வாசனையும் சுத்த தத்துவங்களில் ஏற்ற பெற்றியாய் நிறுத்தும் இயல்புடையது. அதனால், இலய மலவாசனை உடையோர் இலய தத்துவ புவனங்களை அடைந்து வாழ்வர்; போக மல வாசனையுடையோர் போக தத்துவ புவனங்களை அடைந்து வாழ்வர். அதிகார மலவாசனையுடையோர் அதிகாரதத்துவ புவனங்களை அடைந்து வாழ்வர். இவர்களுக்கெல்லாம் தனு, கரணம், புவனம், போகம் ஆகியவற்றைத் தருவனவும் இந்தச் சுத்த தத்துவங்களே ஆகும்.

ஓர் ஐயம்:

'போக நுகர்ச்சிக்குக் காலம் இன்றியமையாதது; ஆயினும், காலம் அசுத்த மாயையினின்றும் தோன்றுவது. அது சுத்த தத்துவத்தில் உள்ளவர்களுக்கு எவ்வாறு பயன்படும்?' என்பது ஓர் ஐயம்.

அதற்கு விளக்கம்:

'முப்பத்தொரு தத்துவங்களும் அசுத்த மாயையில் உள்ளது போலவே சுத்த மாயையிலும் உள்ளன' என்று **பௌட்கர ஆகமம்** கூறுகின்றது. அதனால், சுத்த மாயையில் சுத்த காலம் இருத்தல் அறியப்படுதலின், அதுவே சுத்த தத்துவ புவனங்களில் உள்ளவர்களது போக நுகர்ச்சிக்குத் துணையாகும்.

வேறு சில விளக்கங்கள்:

சில ஆகமங்களில், 'சுத்த தத்துவம் மூன்று' எனக் கூறப்படுகின்றது. அதற்குக் கருத்து, சுத்த தத்துவங்கள், 'இலயம், போகம், அதிகாரம்' என மூன்றாகும் என்பதே. வேறு சில ஆகமங்களில், சிவம், சத்தி, சதாசிவம் - இவை சிவனுக்கே இடமாதல் பற்றி, அவற்றை ஒன்றாக வைத்து, அனந்த தேவர் முதலியோர்க்கும் இடமாதல் பற்றி, ஈசுரம், சுத்த வித்தை இவற்றை வேறு வேறாக வைத்து, 'சுத்த தத்துவம் மூன்று' எனக் கூறப்படுகிறது.

வேறு சில ஆகமங்களில் அனந்த தேவர் முதலியோருக்கு இடமாகின்ற ஈசுரத்தையும், சுத்த வித்தையையும் ஒன்றாக்கிச் சிவனுக்கே இடமாகின்ற மேல் உள்ள மூன்று தத்துவங்களையும் வேறு வேறாக எண்ணி, 'சுத்த தத்துவம் நான்கு' என்று கூறப்படுகின்றது.

மற்றும் சில ஆகமங்களில் சிவம், சத்தி, இரண்டையும் ஒன்றாக்கி, ஏனையவற்றை வேறு வேறாக எண்ணிச் 'சுத்த தத்துவம் நான்கு' என்று கூறப்படுகின்றது. எவ்வாறு கூறினும், 'சுத்த தத்துவம் ஐந்து. என்பதே எல்லா ஆகமங்கட்கும் கருத்து'

இந்தக் கருத்தைக் கொண்டே சில ஆகமங்களில், 'சிவம் சத்தி சதாசிவம்' என்னும் மூன்று தத்துவங்களே இலயம், போகம், அதிகாரம் என்னும் நிலையில் இடமாவன என்றும், ஏனைய 'ஈசுரம், சுத்த வித்தை' என்னும் இரண்டும் விஞ்ஞான கலர் பிரளயாகலரில் பசுதத்துவம் நீங்கி, அதிகார மல வாசனை மட்டும் உடையவ

ராய், சிவனது ஆணையின் வழி ஐந்தொழில் நடாத்தும் அனந்த தேவர் முதலி யோர்க்கே இடமாகும்' என்றும் கூறப்படுகின்றது.

காரியப்பாட்டின் வகைகள்

முதற் காரணப் பொருள் காரியப் பொருளாக மாறுவதை பலவகைப் படுத்துக் கூறுவர். அவை, '**சமூகம், ஆரம்பம், விவர்த்தனம், விருத்தி, பரிணாமம்**' என்பன.

அவற்றுள் சமூகமாவது முதற்பொருள்கள் பல ஒன்று கூடுதல். எள் குவியலா வது, கவரிமயிர் சாமரம் ஆவது முதலியன இதற்கு எடுத்துக்காட்டாகும். இதனைப் **புத்தரில் ஒரு சாராரும், சமணரும்** தம் கொள்கையாகக் கூறுவர்.

ஆரம்பமாவது இரண்டு, மூன்று, நான்கு என இப்படி ஒன்றிலிருந்து ஆரம் பித்துச் சேர்வது. நூல் ஆடையாதல் முதலியன இதற்கு எடுத்துக்காட்டாகும். இதனைத் **தருக்க மதத்தவர்** தம் கொள்கையாகக் கூறுவர். 'இவை இரண்டும் மாயை யின் காரியப்பாட்டிற்கு ஏலா' என்பது சைவ சித்தாந்தம்.

இனி, விவர்த்தனமாவது, ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாய்த் தோன்று தல். இது 'மயக்கக் காட்சியே. கானல், நீர் போலவும், கயிறு, பாம்பு போலவும் இப்பி, வெள்ளி போலவும் தோன்றுதல் முதலியன இதற்கு எடுத்துக் காட்டாகும். **அத்தியாசம், ஆரோபிதம்** என்பனவும் இதுவே. 'உலகம் பிரமத்தின் விவர்த்தனமே' என்பர் **மாயா வாதிகள்.** அதனையும் சைவ சித்தாந்தம் மறுக்கின்றது.

இனிப் பரிணாமமாவது ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாக மாற்றம் எய்து தல். இது **பூரண பரிணாமமும், ஏதேச பரிணாமமும்** என இருவகைப்படும். பால் தயிரா தல் போல்வன பூரண பரிணாமம். வெண்ணெய் புழு ஆதல், சாணம் தேள் ஆதல் முதலியன ஏக தேச பரிணாமம். பரிணாமங்கள் எல்லாம் வேற்றுப் பொருளின் சேர்க்கையால் ஆவன ஆதலால் 'பரிணாமம் சுத்த மாயைக்கு ஆகாது. மல கன்மங் களோடு விரவிய அசுத்த மாயைக்கே ஆகும்' என்பதும், 'அதுவும் ஏக தேச பரிணா மமே' என்பதும் சைவ சித்தாந்தம்.

விருத்தியாவது, சுருங்கி நிற்பது விரிவடைதல். **படம் குடில் ஆதல்** முதலியன இதற்கு எடுத்துக்காட்டு ஆகும். (படம் – துணி, குடில்—கூடாரம்). இதற்கு வேற்று மைப் பொருளின் சேர்க்கை இன்மையால், சுத்த மாயையின் காரியம் எல்லாம் விருத்தியே ஆகும். (விருத்தியும் ஏகதேசம் ஆதல் உண்டு. அது கீழ்க்காணும் பொருள்பட யோகிகள் உரைத்த உரையால் விளங்கும்.)

''சிவப் பிரகாசம் முதலியவற்றில் சிவ தத்துவத்தில் சத்தி தத்துவமும், சத்தி தத்துவத்தில் சதாசிவ தத்துவமும், சதாசிவ தத்துவத்தில் ஈசுர தத்துவமும், ஈசுர தத்துவத்தில் சுத்தவித்தையும் தோன்றும் என்றது அவ்விருத்தி ரூபமாய் நின்ற சுத்த மாயையில் தோன்றும் என்னும் கருத்தாகலின், முரணாமை அறிக''. (எனவே, சுத்த

மாயையின் முதல் விருத்தி ஒரு பகுதியில் சிவ தத்துவமாய் நின்று, மற்றொரு பகுதி இரண்டாம் விருத்தியாகி, 'சத்தி தத்துவம்' என நிற்கும். ஏனை மூன்று தத்துவங் களும் இவ்வாறேயாம் என்பது விளங்கும்.)

பஞ்ச கலைகள்

சுத்த மாயையின் காரியங்களில் **'தத்துவம், கலை'** என்னும் இரு வகைப் பொருட் பிரபஞ்சங்களில் தத்துவங்கள் மேலே சொல்லப்பட்டன. இனிக் கலைகள் பற்றிக் கூறப்படும்.

ஆன்மாக்களைப் பந்தத்தினின்றும் நிவிர்த்தி செய்யும் சிவசத்தி, **'நிவிர்த்தி'** எனப் பெயர் பெறும். அச்சத்திக்கு இடமாய் நிற்கும் சுத்த மாயையின் விருத்தியே நிவிர்த்தி கலையாகும். பந்தத்தினின்றும் நிவிர்த்தி பெற்ற ஆன்மாக்கள் மீண்டும் பந்தத்திற் செல்லாதபடி பிரதிட்டை செய்யும் (நிலை பெறுத்துகின்ற) சிவசத்தி **'பிரதிட்டை'** எனவும், அங்ஙனம் நிலைபெற்ற ஆன்மாக்கட்கு உண்மை ஞானத்தைத் தருகின்ற சிவசத்தி **'வித்தை'** எனவும், அங்ஙனம் அனுபவ ஞானத்தைப் பெற்ற ஆன்மாக்கட்கு விருப்பு, வெறுப்பு, கவலை முதலிய துன்பங்கள் யாவும் நீங்க அமைதியைத் தரும் சிவசத்தி **'சாந்தி'** எனவும், பின்னர் அச் சாந்த நிலையும் ஒழி யச் சிவத்தில் அழுந்தச் செய்யும் சிவசத்தி **'சாந்தி அதீதை'** எனவும் பெயர் பெறும். இச்சத்திகட்கு இடமாய் நிற்கும் சுத்த மாயையின் விருத்திகளே அவ்வப் பெயரை யுடைய கலைகளாகும்.

இங்ஙனம் **'நிவிர்த்தி, பிரதிட்டை, வித்தை, சாந்தி, சாந்தி அதீதை'** எனக் கலைகள் ஐந்தாதலும், அவற்றின் இயல்பும் அறிந்து கொள்க.

நிவிர்த்தி முதலிய ஐந்து பெயர்களைப் பெற்று நிற்பதும் ஒரு சத்தியே ஆகும். அது செயல் பற்றி இவ்வாறு ஐந்தாகச் சொல்லப்படுகின்றது. சத்தி ஐந்தாகின்ற பொழுது சிவனும் 'நிவிர்த்திபதி, பிரதிட்டாபதி, வித்தியாபதி, சாந்திபதி, சாந்தி அதீதாபதி' எனப் பெயர் பெற்று நிற்பான்.

தத்துவங்களைச் சொல்லுமிடத்து அவை தோன்றும் முறையில் வைத்துச் சொல்லுதலும், ஒடுங்கும் முறையில் வைத்துச் சொல்லுதலும் ஆகிய இருமுறைகளில் சொல்லப்படும். அவற்றுள் முன்னது **'தோற்ற முறை'**, என்றும், பின்னது **'ஒடுக்கமுறை'** என்றும் சொல்லப்படும். தோற்ற முறை, **'உற்பத்திக் கிரமம்'**எனவும், ஒடுக்க முறை **சங்காரக் கிரமம்'** எனவும் படுகின்றன.

பஞ்ச கலைகளை நிவிர்த்தி முதலாகச் சொல்லுதல் ஒடுக்க முறையாகும். தோற்ற முறையில் சாந்தி அதீதையே முதலாவதாகும். எனவே, சுத்த மாயையின் முதல் விருத்தியே சாந்தி அதீதி கலை என்பதும், அதன் ஐந்தாம் விருத்தியே நிவிர்த்தி கலை என்பதும், பிறவும் விளங்கும்.

தோற்ற முறையில் முன்னிற்பது மேலே உள்ளதாகவும், பின் நிற்பது கீழே உள்வதாகவும் சொல்லப்படும். மேலே உள்ளது வியாபகமும், கீழே உள்ளது வியாப்

பியமும் ஆகும். (வேறு எல்லா மதங்களிலும் சிறப்பாகச் சொல்லப்படுவன **பஞ்ச பூதங்கள்.** சைவ சமயம் அவ்வாறின்றிச் சுத்த மாயையின் காரியமாகிய இந்தப் பஞ்ச கலைகளையே முதன்மையாகக் கூறுகின்றது.)

இப்பஞ்ச கலைகள் பஞ்ச பூதங்களோடு ஒருபுடை ஒத்திருத்தலால், இவற்றைத் தியானித்தல், வழிபடுதல் முதலிய முறைகளைப் பஞ்ச பூதங்கட்கு உரியனவாக்கிச் செய்யின் அவ்வழிபாடு பயனுடையதாகும்.

இதுகாறும் சுத்த மாயா காரியங்கள் கூறப்பட்டன. இனி அசுத்த மாயா காரியங்கள் கூறப்படும்.

அசுத்தமாயை

சுத்த மாயை **'விந்து'** முதலிய பெயர்களால் கூறப்படுதலின், 'மாயை' என **அடைகொடாது வாளா கூறின்** அஃது அசுத்த மாயையையே குறிக்கும். அதனால் சுத்த மாயையின் காரியங்கள் **'வைந்தவம்'** என்றும், அசுத்த மாயையின் காரியங்கள் **'மாயேயம்'** என்றும் சொல்லப்படும். வினைக்குப் பற்றுக் கோடாய் நிற்பது அசுத்த மாயையே. இது மயக்கத்தைச் செய்தலால் **'மோகினி'** எனப்படும். இதன் காரியங்கள் **அசுத்தப் பிரபஞ்சங்களாம்.** இதுவும் சத்தி ரூபமாய் நிற்றலால் அருவமே ஆகும். அருவமாய் நிற்கும் அந்தச் சத்திகள் பல்வேறு இயல்பினையுடையன. ஆகையால், அவற்றினின்றும் பல்வேறு வகையானபொருள்கள் தோன்றும். எனவே, '**மாயையாவது பல்வேறு வகைப்பட்ட சத்தி**களின் **தொகுதியே**' என்பது விளங்கும்.

உருவத்தின் சூக்கும நிலையே **'அருவம்'** எனப்படுதலால், 'அருவத்தினின்றும் உருவம் எவ்வாறு தோன்றும்' என்னும் ஐயத்திற்கு இடமில்லை. உருவப் பொருட்கு முதற்காரணம் ஆகாமை பற்றியே இறைவன் 'அருவமும் அல்லான்; அருவத்தையும் கடந்து நிற்கின்றான்' என்பது கூறப்படுகின்றது.

"நிலவும் அரு உருஇன்றி" [1]

எனவும்,

"அசித்துஅரு வியாபகம்" [2]

எனவும் இறை இயல்பு கூறப்படுதல் காண்க.

சிவஞான சித்தியாரில், [3] "அருவுகு ஈனாதாகும்" என்று எடுத்துக் கொண்ட தடை மாயா வாதிகள் நிகழ்த்தும் தடையாதலின், அதற்கு அவர் மதத்தின் வழியே நின்று விடை கூறும் முறையில், "வான், வளியாதி பூதம் தருவது" என அங்குக் கூறப் பட்டது.

---

1 சிவப்பிரகாசம் - 13

2 சிவஞான சித்தியார் சூத்திரம் - 4, 19

3 சூத்திரம் - 1.28

அசுத்த மாயையின் காரியங்கள்

அசுத்த மாயையின் காரியங்கள் அனைத்தும் **பொருட் பிரபஞ்சங்களே** ஆகும். **அசுத்த மாயையில் சொற்பிரபஞ்சம் இல்லை.** அந்தப் பொருட் பிரபஞ்சங்கள் **தத்துவங்களே** ஆகும். அவை, '**மாயை, காலம், நியதி, கலை, வித்தை, அராகம், புருடன்,** என்னும் ஏழுமாம்.

1. மாயா தத்துவம்:

அசுத்த மாயையைக் காரியப்படுத்துபவர் சிவனது ஆணை வழி நிற்கும் '**அனந்த தேவர்**' என்பவரே ஆவர். இவர் **அட்ட வித்தியேசுவர்களில் முதல்வர்.** இவரால் பக்குவப்படுத்தப்பட்ட அசுத்த மாயைப் பகுதியே 'மாயை' என்னும் தத்துவமாகச் சொல்லப்படுகின்றது. (**பிரகிருதி குணமயமானது ஆகையால், அதனைக் குணங் கடந்த வித்தியா தத்துவங்களில் ஒன்றாக வைத்துக் கூறும் கொள்கை பொருந்தாது.** அசுத்த மாயை பக்குவப்படுத்தப்பட்ட பகுதி என்பதனால் இது ஏனைத் தத்துவங்களுக்கெல்லாம் காரணமாய் நிற்பதாகும்.)

2. கால தத்துவம்:

மேற்கூறிய மாயா தத்துவத்திலிருந்து முதற்கண் **கால தத்துவம்** தோன்றும்.

'கால தத்துவத்திற்கும் தோற்றம் கூறி, காரியப் பொருள்களில் ஒன்றாக வைத்து எண்ணினால் அஃது அநாதியாகாது ஆதியேயாம். அங்ஙனமாதலின் 'அது தோன்றுதற்கரிய காலம் எது' எனின், 'காலம்' என்னும் பொதுமையால் இந்த அசுத்த காலத்தின் தோற்றத்திற்கு மட்டும் முன்னர்க் கூறிய சுத்த காலம் காரணமாய் நிற்கும் என்க.

'காரணம் இன்றிக் காரியம் நிகழாமையால், காரியங்கட்கெல்லாம் காலம், காரணம் எனக் கொள்ளப்படுகின்றது. சுத்த காலம், சுத்த தத்துவங்கள் அனைத்திற்கும் கீழ் உள்ளதாகவே சொல்லப்படுதலால், சுத்த தத்துவங்களாகிய காரியங்கள் எவ்வாறு தோன்றுகின்றன' எனின், "காரியங்கட் கெல்லாம், காலம் காரணம்" என்பது, காலத்திற்குட்பட்ட ஆன்மாக்கள் செய்யும் காரியங்கட்கே ஆகும். எனவே, காலத்தைக் கடந்த இறைவன் செய்யும் காரியங்கட்குக் காலம் வேண்டாமையால், சுத்த தத்துவங்கள், சுத்த சிவனால், சுத்த மாயையிலிருந்து நேரே தோற்றுவிக்கப் படுகின்றன. இது பற்றியே சிவஞான சித்தியாரில்,

" சுத்ததத் துவம்சி வன்றன் சுதந்திர வடிவ மாகும்;
நித்தம் என்று உரைப்பர், காலம் நீங்கிய நிலைமை யாலே;
வைத்திலர் முற்பிற் பாடு; வருவித்தார் கருமத் தாலே"[1]

எனக் கூறப்பட்டது.

---

1 சூத்திரம் 1.66

இவ்வியல்பினை உணராமையால் மேற்காட்டிய செய்யுளில் ''சுத்த தத்துவம்'' என்றது இறைவனது இலயம், போகம், அதிகாரம் என்னும் நிலைகளைக் குறிக்கும் எனக் கொள்வர். அது பொருந்தாமை அறிக.

இறைவன் தனது செயலுக்கு வேறொரு காலத்தை வேண்டாது தனது சத்தியையே காலமாகக் கொண்டு காரியங்களைச் செய்வன்; அந்நிலையில் அச்சத்தி, '**கலையித்திரி**' எனப் பெயர் பெற்றிருக்கும். **சிவன் தான் நேரே நின்று செயலாற்றுதல் சுத்த மாயையில் மட்டுமே ஆகும்.**

'காலம்' பற்றிய ஆராய்ச்சி

புத்தர் முதலிய சில மதத்தினர், 'காலம்' என்று ஒரு பொருளைக் கொள்வதற்குப் பிரமாணம் யாதும் இல்லை. ஆகவே, 'காலம்' என்று ஒரு பொருள் இல்லை என்பர். அவர் கூற்றுப் பொருந்தாமை கீழ்க் கூறப்படுவதனால் விளங்கும்.

மண்ணாகிய முதற் காரணமும், குயவனாகிய நிமித்த காரணமும், சக்கரம் முதலிய துணைக் காரணங்களும் எப்பொழுதும் ஒன்று கூடியிருக்கவும், குடம் முதலிய காரியங்கள் தோன்றிக் கொண்டே இருக்கவில்லை. ஏகதேசமாகவே அவை தோன்றுகின்றன.

நூலாகிய முதற் காரணமும், நெய்வோனாகிய நிமித்த காரணமும், நாடா முதலிய துணைக் காரணங்களும் எப்பொழுதும் ஒன்று கூடி இருக்கவும், ஆடைகள் இடைவிடாது தோன்றிக் கொண்டே இருக்கவில்லை. ஏகதேசமாகவே அவை தோன்றுகின்றன. இன்னோரன்னவற்றை உற்று நோக்கினால், எல்லாக் காரணங்களும் ஒன்று கூடியிருக்கவும், 'காரியம் தோன்றாமைக்குக் காரணம், இன்றியமையாத ஒரு காரணம் ஏனைக் காரணங்களோடு ஒன்றுசேராதிருத்தலே' என்பது விளங்கும். அந்த ஒன்றே காலம் ஆகும்.

இனி மா முதலிய மரங்கள் தளிர், இலை, பூ, காய் முதலியவற்றைத் தோற்றுவித்தலும், அவற்றை உதிர்த்துவிடுதலும், பிறவும் ஓரோர் காலத்தன்றி எல்லாக் காலத்திலும் நிகழக் காண்கிலேம். இவ்வாறான அனுமானமே 'காலம்' உண்டு என்பதற்குப் பிரமாணம் ஆகும்.

'காரணங்கள் பலவும் உள்ள போதிலும் காரியம் தோன்றாமைக்குக் காரணம் அக்காரியத்தைத் தோற்றுவித்தற்குக் காரணமாய் உள்ள வினை கூடாமையே' எனக் கொள்ளலாம் எனின், வினை வந்து கூடுதல், கூடாமை என்பவையும் காலங் காரணமாகவே அமைதலால், அங்ஙனம் கொள்ளுதலாற் பயன் ஒன்றுமில்லை.

காலம் வேண்டாமலே வினை பயன் தர வல்லதாயின், செய்த வினைகள் அவ்வப்பொழுதே பயன் தரல் வேண்டும். அவ்வாறு இன்றிப் பெரும்பாலும், நீட்டித்தே பயன் தருதலால், காலத்தை ஒட்டி நின்றே வினைகள் பயன் தருதல் விளங்கும்.

முன் தோன்றாது இருந்த பொருள் தோன்றுதல், தோன்றிய பொருள் உடனே அழியாது நீட்டித்து நிற்றல், நின்றது எப்பொழுதும் நில்லாது அழிதல் ஆகிய இம்முறைமைகள் எல்லாம் காலம் பற்றியே நிகழ்தல் தெளிவு.

தருக்க மதத்தினர், '- முன், பின் - என வழங்கும் வழக்கமே - காலம் உண்டு-என்பதற்குப் பிரமாணமாம்' என்பர். அவர் 'காலம் ஒன்றே' எனவும், 'அது நித்தியம்' என்றும் கூறுவர். உண்மையில் 'இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு' என்னும் வேறுபாட்டால், காலம் பலவேயாகும். பலவுமாய்ச் சடமுமாய் இருத்தலால், அது தோன்றி நின்று அழியும் அநித்தப் பொருளேயாகும்.

இன்னும் அவர், 'முன், பின்' முதலிய வழக்குக்களால், 'திக்கு' என்னும் பொருள் உண்டு என்பது விளங்கும் என்பர்.

காலத்தை, 'ஒன்று' எனக் கூறிவிட்டு, அதனை 'முன், பின்' எனப்பகுத்தலால் 'அதற்கு அப்பகுப்பு இயற்கை ஆகாது, ஞாயிற்றின் இயக்கம் முதலியவற்றால் ஆன செயற்கையே' எனல் வேண்டும்.வேண்டவே, 'முன், பின்' என்னும் வழக்கு ஞாயிற்றின் இயக்கம் முதலியவற்றை அறிதற்குப் பிரமாணம் ஆவதன்றி, 'காலம் உண்டு' என் பதற்குப் பிரமாணம் ஆகாது.

இவ்வாறு இடம் பற்றிக் கூறப்படும் முன், பின், வலம், இடம், கிழக்கு, மேற்கு, தெற்கு, வடக்கு, மேல், கீழ் என்னும் திக்குக்களாகிய செயற்கை அவற்றிற் குக் காரணமாய் நிற்கும் பொருள்களாலே யாதலால், 'திக்கு' என்பது ஓர் இயற்கைப் பொருள் அன்று. ஒருவனை நோக்க மற்றையோர் 'முன் நிற்கின்றார், பின் நிற்கின்றார், வலத்தில் நிற்கின்றார், இடத்தில் நிற்கின்றார் எனவும், ஒரு பொருளை நோக்க மற்றொருபொருள் 'அதற்குக் கிழக்கில் உள்ளது; மேற்கில் உள் ளது; வடக்கில் உள்ளது; தெற்கில் உள்ளது; மேலே உள்ளது;கீழே உள்ளது' எனவும் வழங்கப்படுதலின் உண்மை அறியத் தக்கது.

காலமும் பல பொருள்களை ஒருங்கு வைத்து நோக்கும் பொழுது, ஒரு பொருளின் நிகழ்காலம் மற்றொரு பொருளின் இறந்த காலம் ஆகவும், எதிர் கால மாகவும் அமையும் எனினும், 'நேற்று இருந்து உடைந்த குடம்' என்றும், 'இன்று பயன்பட்டுக் கொண்டிருக்கின்ற குடம்' என்றும், 'இனித் தோன்றும் குடம்' என்றும் ஒரு பொருள் தானே மூன்று காலத்தில் வைத்து உணரப்படுதலால், காலம் பலவாகும் என்பது விளங்கும்.

தருக்க மதத்தவர் கூறுகின்றபடி காலம் ஒன்றாயின் அதனை 'இறந்த காலம், நிகழ் காலம், எதிர்காலம்' என மூன்றாகக் கூறுதல் பொருந்தாது. 'இறப்பு முதலிய பாகுபாடுகள் காலத்திற்கு இயற்கையானவை அல்ல; அவை நடத்தல் முதலிய தொழில்களுக்கு உள்ள இயற்கை காலத்திற்குச் செயற்கையாய் அமைகின்றது' எனின், இயற்கையாவது ஒன்றே ஆகலின், ஒன்றுக் கொன்று மாறுபட்ட மூன்றினை 'ஒரு பொருளின் இயற்கை' என்பது கூடாது. கூடும் எனின், இயற்கை காரணம்

உடைத்து ஆகாது ஆதலின், 'காலம் உண்டு' என்பதே துணியப்படாததாம். அதனால், நடத்தல் முதலிய தொழில்கட்கு இறப்பு, நிகழ்வு முதலியன உளவா தற்குக்காரணம், அங்ஙனம் வேறுபட்ட காலங்களே ஆகும்.

இதனால், 'நாழிகை, நாள், பக்கம் (பக்ஷம்) திங்கள், பருவம், (இருது), அயனம், ஆண்டு என்னும் பாகுபாடுகளே ஞாயிற்றின் இயக்கம் முதலியவற்றால் காலத்திற்கு உளவாகின்ற செயற்கை' என்பதும், 'இறப்பு நிகழ்வு, எதிர்வு, கணம், இலவம், துடி முதலிய பாகுபாடுகள் காலத்திற்கு இயற்கையாய் உள்ளவை, என் பதும் கொள்ளக்கிடக்கின்றன.

'குடம் உடைந்தது, உடைகின்றது, உடையும்-என்பன அவ்வப் பொருள்களின் இயற்கையே' எனின், அங்ஙனம் கூறுதல் 'காலம் இல்லை' எனக் கூறும் புத்தர் முதலியோர் கொள்கையே. மாறுபட்ட இத்தன்மை ஒரு பொருளில் இருத்தல் இயலாது ஆதலின், அக் கொள்கை பொருத்துவதன்று.

'புத்தி-என்னும் தத்துவத்தில் தர்ம அதர்மங்களும், ஞான அஞ்ஞானங்களும்உள் ளன-'எனக் கூறப்படுதலாலும்,மூலப் பிரகிருதியில், ஒன்றுக்கொன்று மாறுபட்டமூன்று குணங்கள் உள்ளன - ஆதலானும் மாறுபட்ட இரு தன்மை ஒரு பொருளில் இருக்க மாட்டா என்பது எல்லா இடத்துக்கும் பொருந்துவதன்று. அதனால், 'உடைந்தது, உடைகின்றது, உடையும்' என்றாற் போல ஒன்றுக் கொன்று மாறுபட்ட தன்மைகள் சில பொருள்களில் இருத்தல் கூடும் எனின், புத்தி தத்துவத்திலுள்ள 'பாவங்கள்' என்பன ஒன்றுக் கொன்று மாறுபட்ட பொருள்களைக் குறிப்பன அல்ல. புத்தி தத்துவத்தின் அறிதல் வேறுபாட்டைக் குறிப்பிடுவதே ஆகும். அதனால் அவை அடிப்படையில் ஒன்றே ஆகும்.

மேற்கூறிய பாவங்களில் 'அஞ்ஞானம்' என்பது, ஞானம் இன்மையைக் குறிப் பது அன்று; விபரீத ஞானத்தையே குறிக்கும்.

முக்குணங்களும் தம்முள் மாறுபட்டவை அல்ல. உயிர்க்குப் பொருள்களை அறிவித்தல் வகைகளே யாகும். அதனால், மாறுபட்ட இருதன்மை ஒரு பொருளில் இருத்தல் ஓரிடத்திலும் இல்லை.

இறப்பு முதலிய மூன்றனுள் ஒரு பொருளைப் பற்றி நிகழும் எந்த ஒரு கால மும் பிற பொருளின் காலத்தை நோக்க வேறு காலமாகவும் வழங்கப்படும். அஃதாவது ஒரு குடத்தின் நிகழ்காலம் மற்றொரு குடத்தை நோக்கும் பொழுது 'இறந்த காலம், அல்லது எதிர் காலம்' எனச் சொல்லப்படும். அங்ஙனம் சொல்லப் படுதல், ஒருவனே, அவன் தந்தையை நோக்கி 'மகன்' என்றும், அவன் மகனை நோக்கி, 'தந்தை' என்றும் சொல்லப்படுதல் போல்வதாம். ஆகவே, அவ்வாறு சொல் லப்படும் இறப்பு நிகழ்வு எதிர்வுக் காலங்கள் சொல்லளவில் அமையும் வேறுபாடே. ஆயினும், ஒரு பொருளையே நோக்கி, இறந்த காலம் நிகழ் காலம் எதிர்காலம் எனச் சொல்லப்படும் காலங்கள் தம்முள் வேறேயாகும்.

'பதி முதலிய முப்பொருள்களை - நித்தப் பொருள்கள்-எனக் கூறுதல், அவை நித்தமாகிய காலத்தைப் பற்றி நிற்றல் பற்றியே யாகும். ஆகவே, காலத்தை-அநித்தப் பொருள்-என்பார்க்கு-நித்தப் பொருள், என எதுவும் இல்லையாகும்' எனின் காலத்தை 'நித்தம்' எனக் கொள்பவர், எதைப் பற்றி அங்ஙனம் கொள்கின்றனர்? 'நித்த மாகிய அந்தக் காலத்தைப் பற்றியே அங்ஙனம் கொள்கின்றனர்' எனின், அவ்வாறு கூறுதல் '**தன்னைப் பற்றுதல்**' என்னுங் குற்றம் உடையதாம். அங்ஙன மன்றி, 'ஒரு காலத்தின் நித்தத் தன்மை மற்றொரு காலத்தைப் பற்றிக் கொள்ளப் படுகின்றது எனின் 'அதன் நித்தத் தன்மை எவ்வாறு கொள்ளப்படுகின்றது' என இவ்வாறு இந்த வினா எப்பொழுதும் நிகழ, காலத்தின் அளவு **வரம்பின்றி ஓடும்.** ஆகவே, காலவரையறையுட்படாமை பற்றியே, பதி முதலிய பொருள்கள் 'நித்தப்' பொருள்கள் எனப்படுகின்றன. ஆதலின் அது பற்றிக் காலத்தை 'நித்தம்' எனக் கூற வேண்டுவதில்லை.

மற்றோர் ஐயம்

'மேற்கூறியன எல்லாம் பொருந்துவனவாயின் ஆகுக! - இறந்த காலமும், எதிர் காலமும் உள்ளன - என்பது நன்கு அறியப்படுகின்றது. இவ்விரண்டிற்கும் இடையே - நிகழ்காலம் - எனப்படுவது எது? ஒரு கணத்தை 'நிகழ் காலம்' எனக் கூறினாலும், அஃது அறிவினால் அறியப்படுகின்ற அந்தக் கணத்திற்றானே இறந்த காலம் ஆகிவிடும் அன்றோ?

அதற்கு விடை

நிகழ் காலம் இரண்டு வகையாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. ஒன்று சூக்கும நிகழ் காலம்; மற்றொன்று தூல நிகழ் காலம். சூக்கும நிகழ் காலத்தின் அளவு ஒரு கணமே. அதனால், அது புலனாதல் அரிது. எனினும், தூல நிகழ் காலம் நன்கு புலனாகும்.

தூல நிகழ் காலமாவது: காரியப் பொருள்களின் தோற்றம், நிலை, இறுதி என்னும் முத்தொழில்களில் **நிற்றலாக** அறியப்படும் தொழில் நிகழுங்காலமாகும். அதற்கு எடுத்துக்காட்டாவது-குடம் காரிய நிலையில் மண் உருண்டையாய் நின்ற காலம் அதன் இறந்த காலமும், குடம் உடைந்து ஓடாகும் காலம், அதன் எதிர் காலமுமாய் நிற்க, குடம் நீர் முகத்தல் முதலிய செயல்களுக்குப் பயன்பட்டு நிற்குங்காலம் அதன் நிகழ் காலம் ஆகும். இவை போல்வனவே தூல நிகழ் காலங்கள். இவை புலனாய் நிற்றல் வெளிப்படை. ஆகவே, தூல நிலையில் காலம் இறப்பு எதிர்வு என இரண்டே போலக் தோன்றினாலும், உண்மையில் நிகழ்வுங் கூட, மூன்றே ஆகும்.

இவற்றால் நாம் அறியத் தக்கன, 'காரியப் பொருள்கள் யாவும் தோன்றல், நிற்றல், அழிதல் என்னும் மூன்று நிலைகளையுடையன ஆதலால் அந்நிலைகட்குக் காரணமாவது காலமே' என்பதும், 'அந்தக் காலம் முறையே இறப்பும், நிகழ்வும்,

எதிர்வும் என மூன்றாய்ப் பொருள்தோறும் வேறு வேறாய்ப் பொருந்திநிற்கும்' என்பதும் ஆகும்.

இவ்வாறு கால தத்துவத்தின் இயல்பு நுண்ணிதாக உணரத் தக்கது.

நியதி தத்துவம்

பின்னர்த் தோன்ற இருக்கின்ற கலை முதலிய தத்துவங்களால் செயல் அறிவு இச்சைகள் விளங்கப் பெற்றுப் போகத்தை நுகரப்புகும் ஆன்மாக்கள் இன்பத்தில் விருப்பமும், துன்பத்தில் வெறுப்பும் கொள்வன ஆகும். அதனால் அவை தமக்கு வரு கின்ற துன்பங்களை விலக்கிவிடவும், பிறர்க்கு வரும் இன்பங்களைக் கைக் கொள்ள வும் முயலும். அவை அவ்வாறு செய்யாமல் அவையவை செய்த வினையின் பயன் களை அவையவையே அனுபவிக்குமாறு வரையறுத்து நிறுத்துவது **'நியதி'** என்னும் தத்துவமாகும். இது கால தத்துவத்தின் பின் முதலில் கூறப்பட்ட மாயா தத்துவத் தினின்றும் தோன்றும்.

'நியதி, பால், ஊழ், தெய்வம், விதி' என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.

ஐயம்

மகனை நோக்கித் தந்தை செய்யும் சாத கன்மம் (பிறப்பு விழா) முதலிய வற்றின் பயன் மகனை அடையவும், மகன் தென் புலத்தாரை நோக்கிச் செய்யும் கடன் முறைகளின் பயன் உயிர் நீத்துச் சென்ற தந்தை முதலியோரையடையவும், உழுதலைச் செய்யும் வினைஞர்களின் வினையின் பயன் நிலம் உடையானை அடைய வும், வேள்வி செய்வோர் செய்யும் வேள்வியின் பயன் அவற்றைச் செய்விக்கும் எச மானனை அடையவும் நூல்களின் வழியே காண்கின்றோம். ஆகவே,-அவ்வவ்வுயிர் செய்த வினையின் பயன் அவ்வவ்வுயிரையே அடையும் - என்னும் வரையறை இல்லை. அஃதில்லையாகவே, அதற்கு ஏதுவாகின்ற நியதி தத்துவமும் இல்லையா கின்றதன்றோ?

விடை

தந்தை மகன் என்னும் இருவரிடையே ஒருவர்க்கொருவர் நெருங்கிய தொடர்பு உண்டு. அத்தொடர்பு காரணமாக ஒருவர் மற்றவர்க்கென்று செய்த செயலின் பயன் செய்வோரது விருப்பத்தின்படி மற்றவர்க்குச் சென்று பயன் கொடுத்தல் இயல்பு. உழுதலைச் செய்வோர் அச் செயலுக்குரிய கூலியை அப் பொழுதே பெற்று நீங்குகின்றனர். அதனால், எஞ்சியுள்ள விளைவாகிய பயன் வினைஞர்கட்குக் கூலியைக் கொடுத்த உடையவனைச் சென்றடைகின்றது; வேள்வி செய்பவர்களும் அதற்குரிய தக்கிணை, தானம் முதலியவற்றைப் பெற்று நீங்குதலால், வேள்விப் பயன் அதனைச் செய்வித்த எசமானனைச் சென்று அடைகின்றது. இவை எல்லாம் நேரிய முறையே அன்றி, நியதி பிறழ்ந்தன ஆகா. அதனால், வினைகளைப் பற்றி மேற்கூறிய வரையறையும், அதற்கு ஏதுவாய் நிற்கும் நியதி தத்துவமும் உள்ளனவேயாம்.

இறைவன் வினைப் பயன்களை ஊட்டுவிப்பது, செங்கோல் அரசனது செயல் போல்வது ஆகலின், அரசர் செயலுக்கு இன்றியமையாத அவரது ஆணை போல, வினைப் பயன் நுகர்ச்சிக்கு நியதி தத்துவம் இன்றியமையாததாகும்.

மற்றோர் ஐயம்:

செய்யப்பட்ட வினைகள், செய்தவரையே சென்று அடையும் ஆகையால் அதற்கு, 'நியதி' என்றொரு தத்துவம் வேண்டுமோ?

விடை:

வினைகள் சடமாகலின், அவை பயனைத் தருமன்றி, அப்பயனை, 'இன்னார்க்கே தருதல் வேண்டும்; வேறொருவர்க்குத் தருதல் கூடாது' என்று அறிய மாட்டா. 'அறியும்' எனின், வினைஇன்றி அவ்வவ்வுடம்புகளே அவ்வவ்வுயிருக்குப் பயனைத் தருவனவாய்விடும். அஃது இயலாதன்றோ!

மற்றும் ஓர் ஐயம்:

அவரவர் செய்த வினையின் பயனை அவரவர்க்கே சேர்ப்பிப்பது இறைவனது ஆணையாகிய சத்தியே ஆதலின், அதுவே போதியதாகும். அதற்கு ஓர் தத்துவம் வேண்டப்படுதல் எதற்கு?

விடை:

இறைவனது சத்தி தான் செய்யும் செயல்களை எல்லாம் யாதானும் ஒன்றன் வழியாக அன்றி, நேரே செய்வதில்லை. அதனால் இவ்வரையறையைச் செய்தற்கு நியதி என்னும் தத்துவம் வாயிலாக வேண்டப்படுகின்றது.

4. கலா தத்துவம்:

நியதி தத்துவத்திற்குப் பின்னர் 'கலை' என்னும் தத்துவம் மேற்கூறிய மாயா தத்துவத்தினின்று தோன்றும். ஆணவ மல மறைப்பினால் 'கிரியை, ஞானம், இச்சை' என்னும் சத்திகள் (ஆற்றல்கள்) மறைக்கப்பட்டுச் சடம் போலக் கிடக்கும் ஆன்மாவிற்கு இந்த, 'கலை' என்னும் தத்துவம் அந்த ஆணவ மறைப்பைச் சிறிது நீக்கிக் கிரியா சத்தியை (செயலாற்றலை) எழுப்பும். 'கலித்தல்' என்பது, 'நீக்குதல், செலுத்துதல்' என்னும் பொருள்களைத் தரும். ஆதலால் மலத்தை நீக்கிச் செயலை எழுப்புகின்ற இத் தத்துவம் 'கலை' எனப் பெயர் பெற்றது.

ஆணவ மலம் எங்குமாய் நிற்பதொரு பொருள் ஆகையால், 'அதனை நீக்குதல்' என்பது, 'வேறிடத்தில் பெயர்ந்து செல்லச் செய்தல்' எனப் பொருள்படாது. மற்று, 'நெருப்பினது சுடும் சத்தியைச் செயற்பட ஒட்டாது தடுத்து நிற்கின்ற தடை மந்திரம் போல, ஆணவ மலத்தினது சத்தியைச் செயற்பட ஒட்டாது தடுத்து நிற்றல்' என்றே பொருள்படும்.

'சிறிது நீக்குதல், என்பது வினைக்கு ஈடாக ஆன்மாவிற்கு விளங்குதற்குரிய பொருள்களை மட்டும் ஆணவ மல சத்தி சென்று மறைக்க ஒட்டாது தடுத்தலாகும்.

ஓர் ஐயம்:

ஆன்மாவிற்குப் பொருள்களை அறிவிப்பது அதன் புத்தி தத்துவமேயாதலின் அதுவே போதியதாகும். 'கலை' என்னும் தத்துவம் எதற்கு?

விடை

புத்தி தத்துவம் ஆன்மாச் செலுத்தவே செல்வது ஆகையால் அதனைச் செலுத்துவதற்குரிய ஆற்றலை அந்தப் புத்தி தத்துவம் தரமாட்டாது. ஆகவே, அவ்வாற்றலைத் தருதற்பொருட்டே 'கலை' என்னும் தத்துவம் வேண்டப்படுகின்றது. இறைவனது சத்தி, புத்தி தத்துவத்தைச் செலுத்தமாட்டாதோ? எனின், மாயையின் காரியங்கள் யாவும் ஆன்மாவிற்குக் கருவியாகவே தரப்படுவன ஆகையால், அவற்றை ஆன்மாச் செயற்படுத்தல் வேண்டும் அன்றி, இறைவனது சத்தி செயற்படுத்தாது.

மேலும் ஓர் ஐயம்

புத்தி முதலிய ஆன்மதத்துவங்களைச் செயற்படுத்தற்குக் கலை முதலிய வித்தியா தத்துவங்கள் வேண்டும் எனின், அந்த வித்தியா தத்துவங்களும் சடமே ஆகையால் அவற்றைச் செயற்படுத்துதற்கு வேறு தத்துவங்கள் வேண்டும் அன்றோ?

விடை

ஆம்; அவையே மேல் சுத்த மாயா காரியங்களாகச் சொல்லப்பட்ட சுத்த தத்துவங்கள். இதனை,

> ''சுத்த வித்தை ஆதி முதல் சொன்ன எழு தத்துவமும்
> ஒத்து நடத்தியிடும்''

எனத் துகளறு போதத்திலும்[1]

> ''ஐந்துசுத் தத்தின் கீழ்ஏழ்
> சுத்தா சுத்தம்......சீவர்க்கு
> வந்திடும் பிரேர காண்டம்
> மருவு போசயித்திரம்''[2]

எனச் சிவஞான சித்தியாரிலும் கூறப்படுதல் பற்றி அறிக.

'ஆன்மாக்களைப் புத்தி தத்துவத்தைத் தொழிற் படுத்தும்படி செய்வதற்குச் சுத்த தத்துவங்களே கருவியாதல் கூடாதோ? அதற்கு அசுத்த தத்துவத்தில் நியதி என்று ஒரு தத்துவம் வேண்டுமோ' எனின், **சுத்த தத்துவங்கள் சுத்தான்மாக்க**

---

1 வெண்பா - 19
2 சூத்திரம் 2.70

ளோடே பொருந்துவன ஆதலின், அவை அசுத்த தத்துவங்களைப் பற்றி நிற்கின்ற பெத்தான்மாக்களோடு பொருந்துவன அல்ல. அதனால், அவ்வான்மாக்களைச் செயற்படுத்துதற்குச் சுத்த தத்துவங்கள் கருவியாதல் கூடாது. இம்முறைமையால் இனிச் சொல்லப்படுகின்ற வித்தை முதலிய தத்துவங்களின் இன்றியமையாமையும் விளங்கும்.

5. வித்தியா தத்துவம்

மேற்கூறிய 'கலை' என்னும் தத்துவத்திலிருந்து 'வித்தை' என்னும் தத்துவம் தோன்றும். அது கலாதத்துவத்தைப் போல ஆன்மாவின் ஆணவ மலத்தைச் சிறிதே நீக்கி, அதனுடைய ஞான சத்தியை (அறிவாற்றலை) எழுப்பும். இதுவே புத்தி தத்துவத்தால் நிச்சயித்துத் தரப்பட்ட வெளிப்பொருள்களை உள் நின்று தன் வேதனைக் காட்சியாக அறியும் அறிவிற்கும், புத்தி தத்துவத்தோடு கூடாமல் இந்திரியங்களோடு கூடிப் புலன்களை நிருவிகற்பக் காட்சியாய் அறியும் அறிவிற்கும், மனம், புத்தி, அகங்காரம் என்னும் அந்தக் கரணங்களோடு கூடி அவற்றின் செயற்பாட்டினை அறியும் அறிவிற்கும் கருவியாகும்.

'கலை' என்னும் தத்துவத்தால் மல சத்தி சிறிது நீங்கியவுடன் கிரியா சத்தியோடு ஞான சத்தியும் ஒருங்கு எழமாட்டாதோ? ஞான சத்தியை எழுப்புதற்கு வேறு சத்தி வேண்டுமோ? எனின், அவ்வாறு ஆகமாட்டாது. கண்ணிற் படலம் சிறிது நீக்கப்பட்டபொழுது பொருள்கள் சிறிதளவு விளங்கினாலும் அவை 'இன்ன பொருள்' எனப் பகுத்துக் காணும் அறிவு படல நீக்கத்தால் உண்டாகமாட்டாது. அதனைப் பகுத்தறியும் அறிவு வேறொருவராலே உண்டாக்கப்படும். அது போல மல சத்தி சிறிது நீங்கியவிடத்து அறியாமை நீங்கி அறிய முயலும் முயற்சி உண்டாகுமே அன்றி, அறிவு தெளிவாக நிகழமாட்டாது. ஆகவே, அறிவை அங்ஙனம் விளக்குதற்கு 'வித்தை' என்னும் தத்துவம் இன்றியமையாததாகும். 'அறிய முயலாமையை நீக்குதல், அறிவிலுள்ள கலக்கத்தை நீக்குதல்' இவை இரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று மாறுபட்டன அல்ல ஆகையால், அவ்விரண்டிற்கும் ஒரு கருவியே அமைதல் கூடும், எனின், கூடாது. ஏனெனில், ஒரு கருவி ஒரு பொழுது ஒரு தொழிலைச் செய்யுமன்றி, இரு தொழிலை ஒருங்கு செய்யாது ஆகலின்.

இங்குக் குறிக்கப்பட்ட இரு தொழில்களும் தம்முள் மாறுபட்டன அல்ல ஆதல் பற்றியே, 'மேற்கூறிய-கலை - என்னும் தத்துவமே ஒரு கூற்றில்-வித்தை-எனப் பரிணமிக்கும்' எனக் கூறப்பட்டது. வித்தையை 'நேரே மாயையினின்றும் தோன்றும்' எனக் கூறாது, 'கலையினின்றும் தோன்றும்' எனக் கூறியதை நினைக்க.

ஏனைத் தத்துவங்களும் இவ்வாறு காரண காரியங்களால் ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று தோன்றுதலாகிய உற்பத்திக் கிரமத்தை ஆகம அளவை மட்டுமன்றி, அனுமான அளவையாலும் உய்த்துணர்ந்து கொள்க. அங்ஙனம் உய்த்துணரும் முறைகள் எல்லாம் எல்லாத் தத்துவங்கட்கும் கூறப்புகின் அவை மிக விரியும்.

காட்சி அளவை பற்றிய ஒரு விளக்கம்

'-வித்தை - என்னும் தத்துவம் **தன் வேதனைக் காட்சிக்குக்** கருவியாகும்' என்பதால், காட்சி அளவை பற்றி இங்குச் சிறிது உணர்தல் வேண்டும்.

தன் வேதனைக் காட்சியாவது, புலனாகின்ற பொருளை நேரே பற்றி அதனால் உண்டாகின்ற இன்பத் துன்பங்களை அழுந்தி அறிதலாகும். ஆன்மாவின் அறிவிற்கு வெளிப் பொருள்கள் நேரே புலனாதல் இல்லை. சந்தனம், மாலை முதலிய வெளிப் பொருள்கள் ஆன்மாவிற்கு நேரே புலனாக மாட்டா. **அவற்றை ஐம்பொறிகள் நிருவிகற்பமாய் அறிதலே வாயிற் காட்சியாகும்.**

வாயிற் காட்சியால் தோன்றிய பொருள்களை மனம் பற்றி, 'அதுவோ, இதுவோ, என ஐயுறும். 'இது யாதாகும்' என்று சித்தம் சிந்திக்கும். அகங்காரம் 'இதனை நிச்சயிப்பேன்' என்று எழும். புத்தி அதனை 'இன்னதே' என்று நிச்சயிக்கும். அந்நிச்சயித்தில் அஃது அந்த அந்தப் பொருளாகவே பரிணமித்து நிற்கும். அங்ஙனம் பரிணமித்து நின்ற புத்தியையே ஆன்மா அழுந்தி அறியும். **அதுவே, தன் வேதனைக் காட்சியாகும்.** ஆகவே, ஆன்மா அனுபவிப்பது புத்தி தத்துவத்தையன்றி, வெளிப் பொருள்களையன்று.

தன் வேதனைக் காட்சிக்குமுன் புத்தி தத்துவம் நிச்சயித்து அறிதலே **மானதக் காட்சியாகும்.** சிவப்பிரகாசத்தில்.

''வாயில்களின் பயனைப் புத்திதர **வித்தையிடை**
நின்று அறிவை உயிர்க்குப் பொருந்தியிடும்
வகை புணரும்''[1]

எனக் கூறியதும் தன் வேதனைக் காட்சியை விளக்கியதே ஆகும்.

'ஆன்மாவின் ஞானசத்தியே அதன் தன்வேதனைக் காட்சிக்குக் கருவியாய் அமைதல் நிரம்பும்; வேறு கருவி வேண்டா' எனின், ஞான சக்தியே கருவியாயின் அஃது ஒரு வகை அனுபவத்தையே அனுபவிப்பதாதல் வேண்டும். ஏனெனின், ஒரு வகை அனுபவத்திற்கு மாற்றாக வேறோர் அனுபவம் உண்டாதல் செயற்கையால் அன்றிக் கூடாது. அச்செயற்கைக்குக் காரணம் ஆவன மாறுபட்ட புலன் உணர்வே ஆகும். அம் மாறுபட்ட புலன் உணர்வினால் மாறுபட்ட அனுபவங்களை அடைதல் வேறொரு கருவியால் அன்றி நிகழாது. அதனால் வேறுபட்ட பல தன் வேதனைக் காட்சிகளை அடைவதற்கு 'வித்தை' என்னும் தத்துவம் வேண்டப்படுவதே ஆகும்.

'மேற்கூறியவாற்றால் தன் வேதனைக் காட்சிக்கு வித்தை வேண்டப்படுவதாயினும்-பொருள்களை நிருவிகற்பமாய் அறியும் வாயிற் காட்சியை அறிதற்கும் அந்த வித்தை வேண்டப்படும் - என்பது, ஏன்' எனில், நிருவிகற்பக் காட்சிக்குக் கண், செவி

---

1. செய்யுள் - 39

முதலிய பொறிகளே கருவியாயினும், அப்பொறிகள் தம்மை ஆன்மாச் செலுத்தினாலன்றி அறியமாட்டா. ஆகவே, ஆன்மா அவற்றைச் செலுத்தி நிற்றல் 'வித்தை' என்னும் தத்துவம் இன்றி இயலாது. அது பற்றியே வாயிற் காட்சிக்கும் வித்தை என்னும் தத்துவம் இன்றியமையாதது ஆகின்றது.

(**தருக்க மதத்தவர்** 'மனத்தோடு கூடினாலன்றி இந்திரியங்கள் ஒன்றையும் அறியமாட்டா' எனக் கூறுதல் இங்கு ஒப்பிடத்தக்கது.)

புத்தி தத்துவத்தால் விளைவது சவிகற்பக் காட்சியாலாதலால், அதனையே, 'நிவிகற்பக்காட்சிக்கும் கருவியாதல் கூடும்' என்றல் பொருந்தாது.

புத்தி, அகங்காரம், மனம் என்பவற்றின் தொழிலாகிய நிச்சயித்தல், அபிமானித்தல், சங்கற்பித்தல் என்பவற்றை அறிதற்கும் புத்தி முதலியன கருவியாகா. ஏனெனில், அவை தமக்குக் கீழுள்ளவற்றை அறியும் அன்றித் தம்மையும், தமக்கு மேலுள்ளவற்றையும் அறியமாட்டா ஆகலின், தாம் அச்செயல்களைச் செய்யுமேயன்றி, அச்செயல்களை அறியமாட்டா.

இவற்றால் எல்லாம் நாம் அறியத் தக்கது, 'எந்த வகையான அறிவும் ஆன்மாவில் தோன்றுதற்கு-வித்தை-என்னும் தத்துவமே கருவியாகும்' என்பது.

6. அராக தத்துவம்:

கலையினின்றும் தோன்றிய வித்தியா தத்துவத்தினின்றும் **'அராகம்'** என்னும் தத்துவம் தோன்றும். இது கலை, வித்தைகளைப் போல ஆணவ சத்தியைச் சிறிது நீக்கி ஆன்மாவினது **இச்சா சத்தியை** (விழைவாற்றலை) எழுப்பும். இச்சையாவது ஞானத்தின் வேறுபாடேயாகையால், இது ஞானசத்தியை விளக்குவதாகிய வித்தையினின்றும் தோன்றுதல் பொருத்தமுடையதே. ''விச்சையின் அராகம் தோன்றி''[1] என்றார் வழி நூலாசிரியரும். எனவே, பவுட்கரம் முதலிய சில ஆகமங்களில் அராகத்திற்குக் கலையினின்றும் தோற்றம் கூறியதும், சார்பு நூலில்,

''அருந்தி மிகும் கலை காலம் நியதிவுடன் வித்தை
அராகம் இவை அனந்தரால் மாயைதனில் ஆகும்''[2]

என 'கலை கால நியதிகளைப் போல வித்தை அராகங்களும் நேரே மாயையின்றும் தோன்றும்' எனவுங் கூறியது, மாயை பரம்பரையால் காரணமாதல் பற்றியாம்.

இவ்வாறன்றிச் சிலர் 'வித்தையைப் போலவே அராகமும் கலையினின்றும் தோன்றும்' எனக் கூறுவர். அவரெல்லாம் ''விச்சையின் அராகம் தோன்றி'' என்னும் சிவஞான சித்தித் தொடரிலுள்ள 'இன்' என்பதை உவம உருபாகக் கொள்வர்.

---

1 சிவஞான சித்தியார் – சூத்திரம் 2.56
2 சிவப்பிரகாசம் – 26

'புத்தி தத்துவத்தில் – அராகம் – என ஒரு பாவம் உள்ளதாகக் கூறப்படுதலின் அஃதே ஆன்மாவின் இச்சா சத்தியை எழுப்புதற்கு அமையும்; – அராகம்-என மற்றொரு தத்துவம் கொள்ள வேண்டுவதில்லை' எனின், ஆன்மாப் புத்தி தத்துவத்தைச் செயற்படுத்திய பின்னன்றி அதன்கண் எந்த ஒரு பாவமும் தோன்றாது. ஆன்மா இச்சையுடைத்தாகாத பொழுது எந்த ஒரு கருவியையும் அது செலுத்த மாட்டாது. ஆகவே, ஆன்மாவின் இச்சா சத்தியை முதற்கண் எழுப்புதற்கு 'அராகம்' என்னும் தத்துவம் வேண்டப்படுகின்றது. 'அங்ஙனமாயின், அராக தத்துவமே அமையும், புத்தி தத்துவத்தில் வேறொரு அராகம் தேவையில்லை' எனின், ஆன்மாவின் இச்சா சத்தி பொதுவாக ஆன்மாவை இச்சையுடையதாகச் செய்யும். ஆயினும், சிறப்பாகச் சிலவற்றில் இச்சனையையும் சிலவற்றில் வெறுப்பையும் ஆன்மா அடையும்படி செய்யாது. அவ்வாறு செய்வது பொருள்களை 'இன்னது, இன்னது' என நிச்சயித்து உணர்கின்ற புத்தி தத்துவத்திலுள்ள-அராகம் – என்னும் பாவமே ஆகும். ஆதலின் அதுவும் வேண்டப்படுவதே.

'உலகத்திலுள்ள பொருள்கள் யாவும் '**சாத்துவிகம், இராசதம், தாமதம்**' என்னும் முக்குண ரூபமாய் நின்று, முறையே '**சுகம், துக்கம், மோகம்**' என்பவற்றைத் தந்து நிற்றலின், அவையே ஆன்மாக்களுக்கு, விருப்பு வெறுப்புக்களைத் தோற்றுவிக்கும்; அதனால் அவற்றைத் தோற்றுவித்தற்கு அராக தத்துவமோ-அராகம்-என்னும் பாவமோ வேண்டுவதில்லை' எனின், பொருள்களை இச்சிக்கும் தன்மையும், வெறுக்கும் தன்மையும் ஆன்மா வினிடத்து இல்லாத பொழுது பொருள்களில் இச்சித்தற்கு உரியன இச்சையையும், வெறுத்தற்கு உரியன வெறுப்பையும் ஆன்மாவிற்கு உண்டாக்கமாட்டா. அதனால், ஆன்மாவிற்கு அத் தன்மைகளைத் தருகின்ற அராக தத்துவம் இன்றியமையாததே.

இச்சிக்கும் தன்மை 'பொதுவாக ஆன்மாவிற்கு அமைந்து, சில பொருள்களையே இச்சிக்கின்ற சிறப்புத் தன்மை அதன்கண் நிகழாத பொழுது எல்லாப் பொருள்களையும் ஒருங்கே இச்சித்தலோ, அல்லது ஒருங்கே வெறுத்தலோ நிகழும். அங்ஙனம் நிகழாதபடி புத்தி தத்துவத்திலுள்ள-அராகம்-என்னும் பாவம் சிலவற்றில் சிறப்பாக இச்சையை உண்டாக்க, ''வெறுப்பு'' என்னும் பாவம் சிலவற்றில் சிறப்பாக வெறுப்பை உண்டாக்கும். ஆகவே, 'அராகம்' என்னும் தத்துவமும், 'அராகம், 'வெறுப்பு' என்னும் பாவங்களும் இன்றியமையாதனவே.

சிறப்பான விருப்பு வெறுப்புக்கள் இல்லையாயின், அனுபவித்து ஒழிந்த பொருளிலும் வேட்கை நீங்குதல் இல்லையாம். ஆனால், அனுபவித்து ஒழிந்த பொருளில் வேட்கை நீத்தோரும் உலகத்தில் உளர். இதனாலும் மேற்கூறியவை வலியுறும்.

'-அராகம்-என்று ஒரு தத்துவம் உள்ளதாகக் கூறுவோர் - அஃது ஆன்மாவை விட்டு எப்பொழுதும் நீங்குதல் இல்லை-என்பர். அதனால், அவர் கொள்கைப்படி நோக்கினால் மேற்கூறியவாறு எல்லாப்பொருள்களிலும் ஆன்மாவிற்கு இச்சையோ, வெறுப்போ ஒருங்கே நிகழ்தல் வேண்டும். அஃதின்மையால்,-அராகம்-என்று ஒரு

தத்துவம் இருத்தல் பெறப்படாது' எனின், 'ஞானரூப அராகம், வாசனாரூப அராகம்' என அராகம் இரு வகைத்து. அவற்றுள் புத்தியின்கணுள்ள பாவம் ஞானரூப அராகம். ஆதலால் அஃது உள்ள பொழுது பொருள்களின்மேல் சிறப்பு இச்சை தோன்றுதலும், அஃதில்லாத பொழுது அந்த இச்சை ஒழிதலும் உளவாகும். அராக தத்துவம் வாசனாரூபம் ஆகையால் அஃது எப்பொழுதும் இருப்பினும், சிறப்பு அராகம் இல்லாத பொழுது பொருள்களின் மேல் சிறப்பாக இச்சையோ, வெறுப்போ உண்டாகாது. அதனால் வாசனாரூபமாகிய அராக தத்துவம் உள்ளதேயாம்.

இந்த வாசனாரூபமாகிய அராகம் இல்லையாயின் ஒரு விடயத்திலும் விருப்புத் தோன்றுதல் இல்லையாகும். ஆகையால், அராக தத்துவம் எப்பொழுதும் ஆன் மாவை விட்டு நீங்காது உடன் இருக்கவே செய்யும். இருப்பினும் ஞானாசிரியர் ஞான தீக்கையால் அத்துவ சுத்தி செய்யும் பொழுது அது நீங்கி விடும். அதனால் மாயா காரியங்களில் ஆன்மாவிற்குப் பொது வகையில் நிகழும் இச்சையும் நீங்கும். அந்நீக்கத்தின்கண் சிவனது இச்சையே ஆன்மாவிடத்துப் பதிந்து 'சிவராகம்' (சிவன் மேல் நிகழும் விருப்பம்) தோன்றி, ஆன்மாவை முத்திக்கு ஏதுவாகிய சாதகங்களில் செலுத்தும்.

ஓர் ஐயம்:

ஆன்மாவின் இச்சைக்குக் காரணமாக-அராகம்-என்னும் ஒரு தத்துவம் வேண்டப்படுதல் போல அதன் வெறுப்பிற்கு ஏதுவாகவும் ஒரு தத்துவம் வேண்டுமன்றோ?

விடை:

ஆன்மாவினிடத்தில் 'இச்சா சத்தி' என ஒரு சத்தி இருத்தல் போல, 'வெறுப்புச் சத்தி' என ஒரு சத்தி இல்லை. அதனால், ஆன்மாவின் வெறுப்பிற்குக் காரணமாகப் புத்தி தத்துவத்திலுள்ள 'வெறுப்பு' என்னும் பாவமே அமைவதாயிற்று. அதனால் வெறுப்பிற்கு வேறு தத்துவம் வேண்டப்படவில்லை.

மேல் ஒரு தடை:

இச்சா சத்தி போல 'வெறுப்பு' எனவும் ஒரு சத்தி ஆன்மாவிற்கு உள்ளதாகக் கொண்டால் என்னை?

விடை:

புத்தியிலுள்ள அராகம், 'இது சுகத்தைத் தருவது; இது துக்கத்தைத் தருவது என உணரும் உணர்வு நிகழ்ந்த பின்னன்றி நிகழாமை, அந்தப் பகுத்துணர்வு புத்தியின் தொழிற்பாட்டால் அமைதலாலேயாம். புத்தியின் தொழிற்பாடு ஆன்மாவின் இச்சா சத்தி புத்தியிற் பதிந்த பின்னன்றி நிகழாது. அந்த இச்சா சத்தியை விளக்குவது 'அராகம்' என்னும் தத்துவம். அதனால் விளக்கம் உற்ற ஆன்மாவின் இச்சா சத்தி பதிந்த பொழுது புத்தி தத்துவம் எல்லா வகையாலும் தொழிற்படும் ஆகை

யால் அவை அனைத்திற்கும் ஆன்மாவின் இச்சா சத்தி ஒன்றே காரணமாகின்றது. அதைத் தவிர்த்து 'வெறுப்பு' என்பது ஒரு சத்தி ஆன்மாவிற்கு உள்ளதாகக் கொள்ளு தற்கு ஏதுவில்லை. வெறுப்புச் சத்தி இல்லையாகவே, அதனை விளக்குதற்கு உரிய தத்துவமும் வேண்டப்படவில்லை.-வெறுப்பு-என்பதொரு சத்தி ஆன்மாவினிடத்தில் இல்லையாயின்,-அதனை யான் வெறுத்தேன் -என்னும் அனுபவம் ஆன்மாவினிடத் தில் எவ்வாறு நிகழ்கின்றது எனின், அது "புத்தி முதலியவற்றின் தொழிற்பாடுகளை உணருமிடத்து, 'யான் நிச்சயித்தேன்; யான் அபிமானித்தேன்" என்னும் அனுபவம் ஆன்மாவின்கண் நிகழ்தல் போல்வதாகும்.

பரிணாமம் பற்றிய ஓர் ஐயம்:-

'ஒரு தத்துவம் மற்றொரு தத்துவமாய்ப் பரிணமித்த பின்பு அஃது அதற்கு முன் நின்ற அந்தத் தத்துவமாய் நின்று, அதற்குரிய செயலை எவ்வாறு செய்யும்?' எனின்,

விடை:

இங்குக் கூறிய பரிணாமம் பால் தயிராதல் போல முழுப் பரிணாமம் ஆகாது; வெண்ணெயில் புழுப் போல் ஏகதேச பரிணாமமே ஆகையால், ஒரு தத்துவம் தனது ஒரு கூற்றில் வேறொரு தத்துவமாய்ப் பரிணமித்த பின்பும், பரிணமியாது நின்ற பகுதி, முன்னைத் தத்துவாமகவே நின்று தனக்குரிய செயலைச் செய்தற்குத் தடையில்லை.

இதுகாறுங்கூறி வந்த தத்துவங்களில் **அராகம்** ஆன்மாவின் இச்சா சத்தியை யும், **வித்தை** ஞான சத்தியையும், **கலை** கிரியா சத்தியையும் விளக்கி, ஆன்மாவைப் போகங்களை நுகருமாறு புத்தி தத்துவத்திற் செலுத்தி நிற்கும். நியதி, 'இதனையே நுகர்க; ஏனையவற்றை நுகரற்க' என வரையறுத்தி நிறுத்தியும், காலம், 'இந்த நுகர்ச்சியை இத்துணைக்காலம் நுகர்க' என எல்லைப் படுத்தியும் ஆன்மாவுக்கு உப கரிக்கும். எனவே, இவை பிற கருவிகள் போலச் சிலபொழுது ஆன்மாவோடு கூடுத லும், சில பொழுது ஆன்மாவோடு கூடாது பிரிதலும் இன்றி, எக்காலத்தும் ஆன்மா விற்குக் **கஞ்சுகம் போல** உடனாய் நிற்கும். அது பற்றி இவை '**பஞ்ச கஞ்சுகம்**' எனப் படும் (கஞ்சுகம் - சட்டை).

7. புருட தத்துவம்:

மேற்கூறிய பஞ்ச கஞ்சுகத்துடன் கூடி நிற்றலால் ஆன்மா பொது வகையில் **போத்திருத்துவத்தைப்** பெறும். (போத்திருத்துவம்—போகங்களை நுகர்வோனாம் தன்மை) எனினும், ஆன்மாச் சிறப்பு வகையால் போத்திருந்துவத்தை எய்தாத பொழுது போகங்களை நுகர்தல் இயலாது. அதனால், மூலப் பிரகிருதியிலுள்ள **பஞ்சக் கிலேசங்களைப்** பொருந்தி நிற்கும். அந்நிலையே '**புருட தத்துவம்**' எனப்படு கின்றது. எனவே, இஃது ஏனையவை போல ஒரு தனித் தத்துவம் அன்று.

பஞ்சக் கிலேசங்கள் ஆன்மாவிற்கு, ''புருடன்'' என்னும் நிலையத் தருவதனால் 'பும்ஸ்துவ மலம்' எனப்படும். (பும்ஸ்துவம்- புருடனாகும் தன்மை.)

பஞ்சக்கிலேசம்:

பஞ்சக் கிலேசமாவன அவிச்சை, அகங்காரம், அவா, ஆசை, கோபம்' என்பன இந்த ஐந்தையும் மூன்றாய் அடக்கி, **''காமம், வெகுளி, மயக்கம்''**[1] என்றார் திருவள்ளுவர்.

பஞ்சக் 'கிலேசத்துள்-அவிச்சையாவது, அநித்தத்தை, 'நித்தம்' என்றும், அசுத்தத்தை, 'சுத்தம்' என்றும், துன்பத்தை, 'இன்பம்' என்றும், தானல்லாத பொருளை 'தான்' என்றும் திரியக் காணும் உணர்வு.

அகங்காரமாவது, அத்திரிபுணர்வே பற்றித் தானல்லாத பொருள்களை 'யான்' என மதிக்கும் மதிப்பு. அவாவாவது, அம் மதிப்புப் பற்றி 'எனக்கிது வேண்டும்' என விரும்பும் வேட்கை. ஆசையாவது, அவ்வேட்கை பற்றி அப் பொருள்மேல் உண்டாகும் பற்று. கோபமாவது, தான் விரும்பாத பொருள்மேல் எழும் வெகுளி. அவிச்சை முதலிய பஞ்சக் கிலேசங்கள் மூலப் பகுதியில் உள்ளன ஆதலின் அவற்றைப்பொருந்தி, 'புருடன்' எனப் பெயர் பெற்று நிற்கும் நிலை சகவருக்கத்தினருக்கே உரியனவாகும். ஏனைப் பிரளயாகலர், விஞ்ஞானகலர் ஆகியோருக்கு இந்நிலை இல்லை.

ஓர் ஐயம்:

'ஆன்மாப் புருட தத்துவம் ஆதற்குக் காரணம், கலை முதலிய பஞ்ச கஞ்சுகங்களே என்பாரும் உளர் அன்றோ? எனின்,

விடை:

அப்பஞ்ச கஞ்சுகங்கள் பிரளயாகலருக்கும் உள ஆதலின் அவரும் புருடராய் நின்று பிரகிருதி மாயையில் தோன்றுகின்ற அனுபவங்களை அடைதல் வேண்டும். அது பொருந்தாமையால் அவர் கூற்றுப் பொருந்தாது.

மேலும் ஓர் ஐயம்:

'சகல வருக்கத்தினர் புருடர் ஆவதற்கு அவிச்சை முதலிய பஞ்சக்கிலேசங்களே காரணம் எனின், அவர்க்குக் கலை முதலிய பஞ்ச கஞ்சுகங்கள் மிகையாம் அன்றோ எனின்,

விடை:

போத்திருத்துவத்தை முன்னர்ப் பொது வகையால் எய்திய பின்னரே சிறப்பு வகையால் எய்துதல் வேண்டும் ஆகலின், அங்ஙனம் பொதுவகையால் எய்துதற்கு அவர்க்கும் கலை முதலிய பஞ்ச கஞ்சுகங்கள் வேண்டுவனவேயாம்.

---

1 திருக்குறள் – 360

இனி ஓர் ஐயம்:

'அவிச்சை முதலிய பஞ்சக் கிலேசங்கள் மூலப் பகுதியில் உள்ளவை. அவற்றைப் பற்றி நிற்றலானே ஆன்மா, 'புருடன்' எனப் பெயர் பெற்று நிற்பதாயின், புருடதத் துவத்தை மூலப் பகுதிக்குக் கீழே வைத்து எண்ணுதல் வேண்டும். அவ்வாறின்றி, வித்தியா தத்துவங்களில் ஒன்றாக்கி, மூலப் பகுதிக்கு மேல் வைத்து எண்ணுதல் என்னை' எனின்,

விடை:

தீக்கையில் தத்துவ சுத்தி ஒடுக்க முறையில் வைத்துச் செய்யப்படும். அம்முறையில் மூலப் பிரகிருதியில் பஞ்சக்கிலேசத்தை நீக்குதலே புருட தத்துவ சுத்தியாகலின், அம்முறை அமைதற் பொருட்டுப் புருட தத்துவம் மூலப் பிரகிருதிக்கு முன்வைத்து எண்ணப்படுகின்றது.

இன்னும், புருட தத்துவ புவனங்கள் மூலப் பிரகிருதியின் மேற்பாகத்தில் உள்ளன ஆதலால், அவை சுத்தியாதல் மூலப் பிரகிருதி சுத்தியாதலானே அமைவது ஆகலானும், மூலப்பகுதியின் காரியங்களை அனுபவிப்பன புருட தத்துவமாய் நிற்கும் ஆன்மாக்களே யாதலாலும் புருட தத்துவம் மூலப் பிரகிருதிக்கு முன்னர் வைத்து எண்ணப்படுகின்றது.

மற்றும் ஓர் ஐயம்:

'தத்துவங்கள் அனைத்தும் சடங்களேயாக' சித்தாகிய ஆன்மாவை, 'புருடன் என ஒரு தத்துவமாகக் கூறுதலும், சித்துப் பொருளைச் சடப் பொருள் போலச் சுத்தி செய்தலும், சித்துப் பொருளில் சடங்களாகிய புவனங்கள் உள என்றலும் பொருந்தாமையால் கலை முதலிய ஐந்தும் கூடிய கூட்டத்தில் பொதுவாய்ப் பிறப்பதொரு பொருளே புருடத்தத்துவம்' என்பாரும் உளரன்றோ எனின்,

அதற்கு விடை:

'போத்திருத்துவத்தைப் பொதுமையாக எய்துவிப்பன கலை முதலிய ஐந்துமே' என்பதும், அதனைச் 'சிறப்பாக எய்துவிப்பன பஞ்சக்கிலேசங்களே, என்பதும் **எல்லார்க்கும் ஒப்ப முடிந்த கருத்தாகலின்,** அவற்றிற்கு வேறாய் வேறொரு கருவியைக் கொள்ளுதல் மிகையாகும். அது வேண்டுமாயின் முன்னர்க் கூறியவற்றால் பயனில்லை என்பதாகவோ, அல்லது புதிதாகக் கொள்ளப்படும் அந்தத் தத்துவத்தால் பயனில்லை என்பதாகவோ முடியும். அதனால் அவர் கூற்று ஏற்கத் தக்கதன்று.

ஒரு விளக்கம்:

ஆன்மா வியாபகமாயினும் சடப் பொருள்களால் போத்திருத்துவம் எய்தி, ஏகதேசப்பட்டு நிற்றல் பற்றி அதனைச் சடம் போல வைத்துக் கூறுதலும் பொருந்

தும். 'ஆன்மாச் சார்ந்ததன் வண்ணமாய் நிற்கும்' என்பது பின்னர் உண்மையதிகாரத்தில் விளங்கும். தத்துவங்களைக் கூறுமிடத்துச் சிவஞான சித்தியார், "சித்தசித்து ஆன்மா"[1] எனக் கூறியதும் இங்குக் கூறிய காரணம் பற்றியேயாகும்.

பௌட்கராகமத்தில், "-புருட தத்துவத்தில் புவனங்கள் உள - என்பது,-கங்கையின் கண் இடைச்சேரி-என்பன போல ஆகு பெயராய்ப் புருட தத்துவத்தின் அருகில் பிரகிருதி தத்துவத்தின் மேற்பகுதியின் இருத்தலைக் குறிப்பதாகும்",எனக் கூறுதலால் 'புருடன்' என்பது ஒரு தனித் தத்துவம் ஆகாமை விளங்கும். தனித் தத்துவமாயின் மேற்கூறியவாறு 'புருடன்' என்பதை ஆகு பெயராகக் கொள்ள வேண்டுவது இல்லையன்றோ!

தீக்கையில் **'தத்துவ சுத்தி'** என்பது தத்துவங்களினின்றும் ஆன்மாவை விடுவித்தலே யாகையால் அவ்விடுதலை கீழ்ப்படியினின்று சிறிது சிறிதாக மிகுந்து வந்து, இறுதியில் 'மூலப் பிரகிருதி', 'சீகண்ட ருத்திர புவனம்' என்பவற்றின் நீக்கத்தால் முற்றுப் பெறுவதாகும். இது கருதியே சிவப் பிரகாசத்தில்,

"மெய்வகைய கலாசுத்தி தனில் இதற்கும் சுத்தி
மேவியிடும் வகைதானும் விரும்பிய நூல் விளம்பும்"[2]

எனக் கூறப்பட்டது.

குறிப்பு: பஞ்சக் கிலேசங்கள் பற்றியும், 'அவை பும்ஸ்துவ மலமாய் ஆன்மாவைக் கட்டுப்படுத்தும் என்பது பற்றியும் சித்தாந்தநூல்களில் ஓரிடத்திலும் கூறப்படவில்லை. சித்தாந்த நூல்களில் சிறப்புடையன சிவஞானசித்தியாரும், சிவப்பிரகாசமும், அவற்றிலாவது இந்தப் பஞ்சக்கிலேசம் பற்றி எந்தப் குறிப்பும் இல்லை. சிவப்பிரகாசத்தில்,

"ஐவகையால் உறுபயன்கள் நுகரவருங் காலம்
அதுபுருட தத்துவம் என்று அறைந்திடுவர் அறிந்தோர்"[3]

எனவும் உண்மை விளக்கத்தில் (புருடன்) "ஐம்புலனும் ஆரவரும் காலம்"[4] எனவும் கூறியன சகல வருக்கத்தினரை நோக்கிக் கூறியனவாகவே கொள்ளப்படும். ஏனெனில், சிவஞானசித்தியாரில்,

'தொழிலறிவு இச்சை மூன்றும்
வைச்சபோ(து) இச்சா ஞானக்
கிரியைமுன் மருவி ஆன்மா
நிச்சயம் புருடன்ஆகிப்
பொதுமையில் நிற்பன் அன்றே'[5]

1 சூத்திரம்-2. 69
2 செய்யுள் 41
3 செய்யுள் – 41
4 வெண்பா – 20
5 சூத்திரம் – 2 – செய்யுள் – 56

என்னும் அளவே புருட தத்துவம் பற்றிக் கூறியமைந்தமையால், இங்ஙனம் கூறியது பிரளயாகலர்க்கும் பொருந்துவதாதல் அறியத்தக்கது. இவ்வாறாகவும் யோகிகள் **சாங்கிய மதத்திலுள்ள பஞ்சக்கிலேசங்களை** இங்குக் கொண்டு கூறியது, ''காமம் வெகுளி மயக்கம்'' என்னும் திருக்குறளுக்குப் பரிமேலழகர் உரைத்தவாறன்றிப் பிறவாறு உரைத்தல் இயலாது எனக் கருதியதனாற் போலும்!

இது காறும் அசுத்த மாயா காரியங்கள் கூறப்பட்டன; இனிப் பிரகிருதி மாயா காரியங்கள் கூறற் பாலன.

மூலப்பிரகிருதியின் காரியங்கள்

மேற்கூறிய அசுத்த மாயா தத்துவம் ஏழனுள் 'கலை' என்னும் தத்துவத்தி லிருந்து மூலப் பிரகிருதி தோன்றும். இது முக்குணவடிவினது. அந்தக் குணங்கள் சிறிதும் வெளிப்படாது நுட்பமாய் நின்ற நிலையே மூலப்பிரகிருதியாகும். அது பற்றி அஃது **'அவ்வியத்தம்'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றது. அவ்வியத்தம்-வெளிப்படாமை. இதனை, 'மூலம்' என்றல் இனி வரும் தத்துவங்கட்கெல்லாம் மூலமாதல் பற்றியே ஆகும். **'பிரதானம், மான்'** என்பன இதன் வேறு பெயர்கள். மயிலில் காணப்படும் நிறங்கள் பலவும் அது முட்டையாய் உள்ள பொழுது அந்நீரில் வெளிப்படாது நுட்பமாய் இருத்தல் போல, இதன்கண் முக்குணங்களும் வெளிப்படாது நுட்பமாய் நிற்கும்.

சாங்கியர் கொள்கை:

சாங்கியர் 'முக்குணங்கள் வெளிப்படையாய் நிற்பினும் ஏறிக் குறைந்து நில்லாது சமமாய் நிற்கும் நிலையே பிரகிருதி' என்பர். 'பிரகிருதி' என்பது காரண நிலையே ஆகையாலும், காரண நிலை நுட்பமே ஆகையாலும் முக்குணங்களும் வெளிப்பட்ட நிலை தூலம் ஆகையாலும் அவர் கூற்றுப் பொருந்தாது.

சாங்கியர் கூறும் பிரகிருதி சைவ சித்தாந்தத்தில் **குண தத்துவமாகக்** காரியங் களில் எண்ணப்படுகின்றது.

இன்னும் அவர், 'பிரகிருதி எதனினின்றும் தோன்றுவதில்லை. அதனால், அதுவே எல்லாத் தத்துவங்கட்கும் பரம முதற் காரணம்' என்பர். ஏனைச் சமயிகள் பலரும் அவர்கூற்றை உடன்பட்டுக் கொள்வர். எனினும், சைவ சித்தாந்தம், 'அசுத்த மாயா தத்துவங்களை நோக்க மூலப் பிரகிருதியும் காரியமே' என்கின்றது. இது கலையினின்றும் தோன்றுவதாக மேற்கூறப்பட்டதை நினைவு கூர்க.

ஒரு தடை:

சாங்கியர் கூறும் பிரகிருதியைச் சித்தாந்தம் 'காரியம்' எனக் கூறுமாயின், கலையினின்றும் குண தத்துவம் தோன்றும் என எளிதாக நேரே கூறிப் போகலாம்:

அதை விடுத்து முக்குணங்களுள் நுட்பமாய் நின்ற அவ்வியத்தமே முதலில் கலையினின்றும் தோன்றும் என்பதற்குப் பிரமாணம் யாது?

விடை

'காரியப் பொருள்கள் யாவும் காரணத்தில் முன்பு சூக்குமமாய் நின்றே பின் தூலமாய் வெளிப்படும்' என்பது சித்தாந்தம் ஆகையால், முக்குணங்களும் முதலில் அவ்வியத்தமாய் நின்றே பின் வியத்தமாய்த் தோன்றும் இம் முறைமையை 'நிருவிகற்பம், சவிகற்பம்' என்னும் காட்சிகளிலும், சூக்கும பூதம், தூல பூதம் என்பவற்றிலும் பைசந்தி, மத்திமை என்னும் வாக்குக் களினும் வைத்து அறிந்து கொள்ளலாம். அதனால் கலையினின்று 'அவ்வியத்தமே முதலில் தோன்றும்' என்பதை ஆகம அளவையால் மட்டுமன்றி, 'அருத்தாபத்தி அளவை' பற்றியும் அறியலாம்.

ஓர் ஐயம்

'மூலப் பிரகிருதியை, 'கலையினின்றும் தோன்றும்' என்னாது, 'கலைக்கு மூலமான மாயையினின்றே தோன்றும்' எனக் கொண்டால் என்ன எனின்,

விடை

அங்ஙனமாயின், ஆன்மாவின் கிரியா சத்தி முதலியன விளக்குதற்கு முன்பே மூலப்பிரகிருதி ஆன்மாவிற்குப் போக்கியம் ஆவதாய் முடியும். அது கூடாமையாலும், தனிப் பொருளாய் நிற்கும் கலையை நோக்க, முக்குணங்களால் நிற்கும் அவ்வியத்தம் தூலமாகலானும் மூலப்பிரகிருதி, கலையினின்றும் தோன்றுவதே பொருத்தம் உடையது.

குண தத்துவம்

மேற்கூறியவாறு கலையினின்றும் தோன்றிய அவ்வியத்தமாய் நின்ற மூலப் பிரகிருதியை சீகண்ட உருத்திரர் சத்தி பக்குவப்படுத்த, அதனால் பக்குவப்படுத்தப் பட்ட பகுதி முக்குணங்களும் சமமாய் விளங்கப் பெற்று, '**குண தத்துவம்**' எனப் பெயர் பெற்று நிற்கும். சீகண்ட ருத்திரரது சத்தியின் செயல் இங்குப் பாலையும், நீரையும் வேறு பிரிகின்ற அன்னத்தின் செயலுக்கு ஒப்பிடப்படுகின்றது.

(**குறிப்பு**: 'இந்தக் குண தத்துவமே-சித்தம்-என்னும் அந்தக் கரணம் ஆகும்' என்பது **சிவாக்கிர யோகிகள்** முதலிய பலர்க்கும் கருத்து. ''சித்தமாம் அவ்வியத்தம் சிந்தனை அதுவும் செய்யும்''[1] என்னும் சிவஞான சித்தி தொடரினும் அந்தக் கருத்தே அமைந்திருப்பதாக தெரிகின்றது ஆயினும், யோகிகள் அதற்கு வேறு வேறு பொருள் உரைத்துச் சித்தத்தை மனத்தின் விருத்தியாகக் கொண்டார் என்பது பின்னர் விளங்கும்.)

குணங்கள் மூன்றாயினும் அவை எவ்விடத்தும் தனித்து நில்லாது ஒன்று கூடியே நிற்றலால், குண தத்துவம் மூன்றாகாது ஒன்றே ஆயிற்று.

1· சூத்திரம் 2.58

இந்தக் குண தத்துவம் பிரகிருதியின் விருத்தியே அன்றி பரிணாமம் ஆகாமை யால், இதனை மூலப்பிரதியுள் அடக்கிக் கூறுதலும் உண்டு. இனி வரும் தத்துவங் கள் யாவும் முக்குணமயமேயாயினும் அவற்றில் ஓரொரு குணம் மிகுந்திருக்க, ஏனைய இரண்டும் அடங்கி நிற்கும். அதனால் அவை 'குண தத்துவம்', எனப் பொதுவாகப் பெயர் பெறாது, 'புத்தி' என்றும், 'அகங்காரம்' என்னும் வேறு வேறு சிறப்புப் பெயர்களைப் பெற்றன.

எவ்விடத்திலும் முக்குணங்களில் ஏதாவது ஒரு குணம் மற்றை இரண்டையும் விட மிகுந்து நிற்றலே இயல்பாகையால், 'முக்குணங்களும் சமமாய் நிற்கும் நிலை யும் உண்டு' என்பதற்குப் பிரமாணம் யாது எனின், சமமாய் நிற்கும் நிலை ஒன்றை வைத்தன்றோ, ஏறிக் குறைந்து நிற்கும் நிலை அறியப்படுகின்றது? அங்ஙனம் அறி தல்தானே 'சமமாய் நிற்கும் நிலை உண்டு' என்பதற்குப் பிரமாணமாகும்.

பிரகிருதி மாயையினின்றும் மேற்கூறிய குண தத்துவம், புத்தி, அகங்காரம் என்பவை முறையே ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்றாகத் தோன்றும். புத்தி, அகங்காரம் என்பவை அந்தக் கரணங்கள். அவற்றுள் அகங்காரம், சாத்துவிகம், இராசதம், தாமதம் என முக்கூறுபட்டு நிற்க, அவற்றுள் முதலாவதாகிய சாத்துவிக அகங் காரத்திலிருந்து முதலில் **மனம்** தோன்றும். அதன் பின் முறையே அவ்வகங்காரத்தி லிருந்து **செவி, தோல், கண், நா, மூக்கு என்னும் ஞானேந்திரியங்கள் ஐந்தும் தோன் றும்.** பின்னர் இராசத அகங்காரத்திலிருந்து **வாக்கு, பாதம், பாணி, பாயு, உபத்தம் என்னும் கன்மேந்திரியங்கள் ஐந்தும் ஒன்றன்பின் ஒன்றாகத் தோன்றும்.** அதன்பின் தாமத அகங்காரத்தில்ருந்து **சத்தம், பரிசம், ரூபம், ரசம், கந்தம் என்னும் தன்மாத்திரை கள் ஐந்தும் ஒன்றன்பின் ஒன்றாகத் தோன்றும்.** தன் மாத்திரைகள் பூதங்கட்குக் காரணமாய் இருத்தலால் 'சூக்கும **பூதம்**' என்றும் சொல்லப்படும். பின்பு, சத்தம் முதலிய தன் மாத்திரைகளில் ஒவ்வொன்றிலிருந்து ஒவ்வொரு பூதமாக முறையே **ஆகாயம், வாயு, தேயு, அப்பு, பிருதிவி என்னும் மாபூதங்கள் ஐந்தும் தோன்றும்.**

புத்திதத்துவம்

முக்குணங்களும் சமமாய் நின்ற குண தத்துவத்திலிருந்து சாத்துவிக குணம் மிகுந்தும் ஏனை இரண்டு குணங்களும் குறைந்தும் நிற்க, அவ்வாற்றால் பரிண மித்துத் தோன்றுவது **'புத்தி'** என்னும் தத்துவமாகும். இஃது அசுத்த மாயா தத்துவங் களில்ஒன்றாகிய **'வித்தை'** என்னும் தத்துவத்தால்பொதுவாக விளங்கிநின்ற ஞான சத்தியைப் பொருள்தோறும் உள்ள செயற்பாடுகளை விளங்கிச் செய்து, அப் பொருள் களைப்பெயர், சாதி முதலியவற்றால் சிறப்பாக **நிச்சயித்து உணரும் சவி கற்ப உணர்விற்குக் கருவியாகும்.**

பொருள்களை நிச்சயித்த பின்னர் இஃது அப்பொருள்களாகவே பரிணமித் து ஆன்மாவிற்குப் போக்கியப் பொருளாய் நிற்கும் என்பது முன்பே கூறப்பட்டது.

இத்தன்மையது ஆகையால், உயிர்கள் செய்யும் வினைகள் புண்ணியமும் பாவமுமாய்த் தங்கியிருத்தற்குப் பற்றுக் கோடாய் நிற்பது இந்தப்புத்தி தத்துவமே யாகும். அதனால், அப்புண்ணிய பாவங்களால் தோன்றுகின்ற **'தருமம்'** முதலிய எட்டுப் பாவகங்களும் அவற்றால் விளகின்ற **'சித்தி'** முதலிய ஐம்பது பிரத்தியங் களும், (பின் விளைவுகளும்) அவற்றின் விரிவுகளும் ஆகிய எல்லாவற்றிற்கும் இடமாய் நிற்பதும் இந்தப் புத்தி தத்துவமேயாகும்.

பொருள்களை நிச்சயமாக உணர்வதற்கு வேறு கருவி பெறப்படாமையால், அத்தன்மைத்தாகிய புத்தி தத்துவம் உண்டு என்பது **அருத்தா பத்தி அளவையால்** விளங்கும்.

'நிச்சயித்தல் தொழில் எவ்வாறு நிகழும்' எனின், ஆன்மா கஞ்சுக சரீரத் தோடு கூட அந்தக் கரணங்களோடு கூடாது புருடன் என்னும் அளவிலே நிற்க, அந்நிலையில் பஞ்ச கஞ்சுகங்களில் ஒன்றாகிய வித்தையை மட்டும் கருவியாகக் கொண்டு கண் முதலிய பொறிகளைச் செலுத்தி வெளியே உள்ள உருவம் முதலிய புலன்களை அறியும். அப்பொழுது ஆன்மாவிற்கு உண்டாவது 'இஃது ஓர் உருவம்; இஃது ஓர் ஓசை, என்றாற் போலப் பொறுப்பட நிகழும் **நிரு விகற்பக் காட்சியே**

ஆகும்.

அதன் பின்னர் ஆன்மா அந்தக்கரணங்களின் கீழ் நிற்கின்ற மனத்தோடு பொருந்தி அதனைச் செலுத்த அந்த மனமானது முதற்கண் சித்தமாய் விருத்திப்பட்டு நின்று 'இவ்வுரு யாதாகற்பாற்று' என்றாற் போலச் சிந்திக்கும். அதன் பின்னர், 'இது குற்றியாகலாம்; அல்லது மகன் (மனிதன்) ஆகலாம்' எனச் சங்கற்பித்தலை யும், 'அங்ஙனம் ஆகுமோ, ஆகாதோ' என ஐயுறுதலையும் மனம் தன்னியல்பில் நின்று செய்யும்.

அதன் பின்னர் ஆன்மா அகங்காரத்தைப் பற்றி நின்று செலுத்த, அவ்வகங்–காரம் யான் இதனை நிச்சயிப்பேன்' என ஒருப்பட்டு எழும். அவ்வெழுச்சியில் அவ் வூக்கத்தைப் பிறப்பித்து நிச்சயித்தற்கு ஏதுவாகப் பிராண வாயுவை (மூச்சுக் காற்றை) யும் அகங்காரம் இயக்கி நிற்கும்.

அதன் பின்னர் ஆன்மா புத்தியைப் பற்றி நின்று பெயர், சாதி முதலிய வேறுபாட்டால் 'இவன் மகன்; இது குற்றி; இது குடம்; இஃது ஆடை' என்றாற் போலச் சிறப்பு வகையால் துணியும். அங்ஙனம் துணிதலே நிச்சயித்தலாகும். அதுவே, **'சவிகற்பக்காட்சி'** எனப்படுகின்றது. ஆகவே, ஆன்மா மனம், சித்தம், அகங்காரம், புத்தி என்னும் அந்தக்கரணங்கள் கருவியாகவே சவிகற்பக் காட்சியறிவைப் பெறுவதாகும்.

சவிகற்பக்காட்சி புத்திக் காட்சியே ஆயினும் முதற்கண் நிகழ்வது மனத்தின் தொழிற்பாடே ஆகையால், 'மாதைக் காட்சி' எனப்படுகின்றது. எனவே, 'மானதம்'

என்பது **ஆகு பெயராகும்**. ஆகுபெயரால் புத்தியை, 'மனம்' எனக் கூறுதல் உண்டு என்பதற்கு,

> "புந்தியை மனமதென்றும் மனமது புந்தி என்றும்
> ... ...வந்திடும்"[1] என்னும் சிவஞான சித்தியால் அறியப்படும்.

பொருந்தாவுரை

அந்தக் கரணங்களின் தொழிற்பாடுகளைப் பகுத்துணர மாட்டாதவர் மாதைக் காட்சி என்னும் பெயர் பற்றி 'மனமே நிச்சயித்தலைச் செய்யும்' என்றும், 'மனத்தின் தொழிற்பாடாகக் கூறப்படுகின்ற-சங்கற்பம்-என்னும் சொல்லிற்கு-நிச்சயித்தல் – என்பதே பொருள்' என்றும், 'புத்தியின் தொழிலாவது'-என்னால் இது செய்யப் பெற்றது-என நிச்சயித்தலே என்றும் உரைப்பர்.

அதற்கு மறுப்பு

நிச்சயித்தலை, 'சங்கற்பம்' எனக் கூறும் வழக்கம் எவ்விடத்திலும் இல்லை. மனம் ஐயுறும் என்பது எல்லார்க்கும் உடன்பாடு. ஐயத்தைச் செய்யும் மனமே அதன் மறுதலையாகிய நிச்சயித்தலையும் செய்தல் இயலாது. 'இயலும்' எனின், 'ஒவ்வொன்றிற்கு ஒவ்வொரு கருவி வேண்டும்' என்பது இல்லாமல் எல்லாவற்றிற்கும் ஒரு கருவியே வேண்டப்பட்டு, ஏனையவெல்லாம் வேண்டாதனவாய் ஒழியும். 'இஃது இன்னது ஆகலாம்' என நினைத்தலே **சங்கற்பம் ஆகும்**. அந்தச் **சங்கற்பம் நிகழ்ந்தாலன்றி ஐயம் நிகழாது**. அதனால் சங்கற்பத்திற்கும் ஐயத்திற்கும் ஒரு கருவியே போதியதாகின்றது. 'என்னால் இது செய்யத் தக்கது' எனத் துணிதல் 'யான் இதனைச் செய்வேன்' என்னும் எழுச்சியே-யாகலான், அஃது அகங்காரத்தின் தொழிலாவதன்றிப் புத்தியின் தொழிலாக மாட்டாது. அதனால், பிறவாறு உரைப்பார் உரை பொருந்துவதன்று.

மேலும் ஆன்மாவிற்குச் சுகம், துக்கம், மோகம் இவற்றைத் தந்து போக்கியப் பொருளாய் நிற்பது புத்தி தத்துவமேயாகையால், அங்ஙனம் நிற்றல் நிச்சயித்தல் தொழிலின்வழியே நிகழ்வதாகும். ஆகையால், 'மனமே நிச்சயிக்கும்' எனின், அதுவே ஆன்மாவிற்குப் போக்கியப் பொருளாதல் வேண்டும். அங்ஙனம் கொள்ளுதல் ஒருவர்க்குக் கருத்தன்று. 'இருவினைகட்குப் பற்றுக் கோடாவது புத்தி தத்துவமே' என்பதிலும், தருமம், ஞானம் முதலிய பாவங்கள் புத்தி தத்துவத்தில்தான் உள்ளன என்பதிலும் யாருக்கும் கருத்து வேற்றுமை இல்லை. ஆகவே, அவை எல்லாம் புத்தி தத்துவம் நிச்சயித்தலைச் செய்யாதவழி இயலா. அதனால் நிச்சயிப்பது புத்தியேயாகும்.

தருக்க மதத்தவர் கருத்தும் அது பொருந்தாமையும்

'தருமம், ஞானம் முதலிய பாவகங்கள் ஆன்மாவின் குணங்களே' என்பது தருக்க மதத்தவர் கொள்கை. தருமம், ஞானம் முதலியவை எப்பொழுதும் ஒரு

---

1. சூ. 4.8

நிலையில் நில்லாது, மாறி மாறி வருதலின், அத்தகைய குணங்கள் சித்துப் பொருளுக்கு உரியனவாகாது, சடப் பொருளுக்கே உரியனவாம். **'குணம் அழியின் குணியும் அழியும்' என்பது சித்தாந்தம். 'குணம் அழியினும் குணி அழியாது' என்பது தருக்க மதம்.** அதனால், தருக்க மதத்தவர் கருத்து சித்தாந்தத்திற்கு ஏலாது.

இனி, இரு வினைக்குப் பற்றுக் கோடாய் நிற்பது ஆன்மாவே எனச் சிலர் கூறுவர். முன்பு அனுபவித்த பொருளைப் பின்பு நினைத்தற்கு ஏதுவாவது அப் பொருளின் வாசனையே. அந்த வாசனைக்குப் பற்றுக் கோடாய் நிற்பதும் புத்தி தத்துவமே. அதனால், முன்பு செய்த வினைக்குப் பற்றுக் கோடாவதும் புத்தி தத்துவமே.

'புத்தி தத்துவம் சடம் ஆகலின் அதனிடத்தில் ஞானம் உண்டாம் – என்றல் எங்ஙனம்' எனின், புத்தி தத்துவம் சடமாயினும், முக்குணங்களில் சாத்துவிககுணம் மிகுந்த ஒன்றாய் இருத்தலின், கண்ணாடியில் பிற பொருள்களின் நிழல் தோன்றுதல் போல ஆன்மாவின் முன்னிலையில் அதன் கண் ஞானம் உண்டாதல் கூடும்.

புத்தி குண பாவகங்கள்

புத்தி தத்துவத்தில் உள்ள குணங்கள் எட்டு. அவை, **தருமம், ஞானம், வைராக்கியம், ஐசுவரியம், அதருமம், அஞ்ஞானம், அவைராக்கியம், அநைசுவரியம்** என்பன. இவ்வெட்டில் **முதல் நான்கும் சாத்துவிக குணம் பற்றி வருவன.** அவைராக்கியம் அராகம் என்றும் சொல்லப்படும். **அஃது ஒன்றே இராசத குணம் பற்றி வருவது. ஏனைய மூன்றும் தாமத குணம் பற்றி வருவன.**

மோகத்திற்கு ஏதுவாதல் பற்றி 'ஐசுவரியமும் தாமத குணத்தால் வருவது' எனச் சில ஆகமங்களில் கூறப்படுகின்றது.

தருமம் முதலியவற்றிற்குத் தமிழ்ச் சொல் வருமாறு:-

தருமம்-அறம், ஞானம்-அறிவு, வைராக்கியம் – வெறுப்பு, ஐசுவரியம்–செல்வம் அதருமம்-பாவம் [1] அஞ்ஞானம்-அறியாமை, அவைராக்கியம்-விருப்பு, அநைசுவரியம்-வறுமை

1) **தருமம்:**

அவற்றுள் தருமம், **'இயமம், நியமம்'** என இரு வகைப்படும். **இயமம்,** கொல்லாமை, மெய்ம்மை, கள்ளாமை (களவு செய்யாமை), பிரம சரியம், அகந் தூய்மை என ஐந்தாகும்.

நியமம் வெகுளாமை, வழிபாடு, புறந்தூய்மை, உவகை, நேர்மை என ஐந்தாகும். இந்த இயம நியமங்களை அங்கமாகக் கொண்டு நிகழ்வதே அறமாகும்.

---

(1) 'பாவம்' என்பதும் வடசொல்லே ஆயினும், யோகிகள் அதனை இங்குத் தந்துள்ளார். 'மறம்' என்னும் சொல் இங்குப் பொருந்துதல் கூடும்.

கண்ணோட்டம், அறிமடம் (அறிந்தும் அறியாதது போல் இருத்தல்) ஒப்புரவு, நடுவு நிலைமை முதலிய பலவும் இங்குக் கூறிய பத்தினுள் அடங்கும். இவற்றின் இயல்பெல்லாம் அற நூல்களில் கூறப்படும்.

2) **ஞானம்**

1. ஞானமாவது உணர்வு, புத்தி தத்துவத்தில் தோன்றும் ஞானம் எட்டு. முற்பிறப்பில் கற்ற கல்வி, கேட்ட கேள்வி முதலியவற்றின் வாசனையால் பொருள்களின் இயல்பைத் தமது புத்தியாலே ஆராய்ந்து உய்த்துணரும் ஞானம் **ஒன்று.**

2. ஆத்தியான்மிகம் முதலிய மூவகைத் துன்பங்களின் சோம்பல் வர, அச் சோம்பலின் வழியாக நிகழும் ஞானம் **மூன்று.**

3. நண்பர் கூறும் அறிவுரைப் பற்றி உணரும் ஞானம் **ஒன்று.**

சித்தி: ஞானத்தால் அடையப்படும் பேறு சித்தியாகும். அதுவே 'முத்தி' எனப் படுகின்றது. தத்துவங்களில் எந்த அளவு எந்த எந்த மதத்தினர்க்கு ஞானம் உண்டாகின்றதோ அந்தஅந்த அளவில் முடிவில் உள்ள தத்துவமே அந்த அந்த மதத்தினர்க்கு முத்தியிடமாகும். அந்த இடங்கள் பத்து அவை 1. பஞ்ச பூதம், 2. பஞ்ச தன்மாத்திரை, 3. **'பஞ்சேந்திரியம்,** 4. சித்தம், 5. மனம், 6. அகங்காரம், 7. புத்தி, 8. குண தத்துவம், 9. அவ்வியத்தம் அல்லது பிரகிருதி, 10 புருடன் என்பன.

4. தானே ஓதி உணர்தலாலும் ஆசிரியனை வழிபட்டு உணர்தலாலும் நூல் வழியாக வரும் ஞானம் **இரண்டு.**

5. தானம், தருமம் முதலிய புண்ணியச் செயல்களின் வழி இயல்பாக உதிக்கின்ற ஞானம் **ஒன்று. ஆக ஞானம் எட்டும் காண்க.**

உலகயாதரது ஞானம் பூதங்கட்கு மேல் செல்லாது, அவற்றையே 'ஆன்மா' என உணர்தலால், அவர் ஆகாயம் ஒழிந்த ஏனை நான்கு பூதங்கட்குட்பட்ட உலகங்களில் ஏதாவது ஒன்றை அவரவரது ஞானத்திற்கேற்ப முத்திப் பேறாக அடைவர்.

கவுடரும் பிராண வாயுவுக்கு மேல் உணரமாட்டாமையால் அதனையே ஆன்மா எனக் கூறுதலின் அவரும் பூதங்களில் ஒன்றாகிய **வாயு உலகத்தை** முத்தியுலகமாகப் பெறுவர்.

சோதிடரது ஞானமும், நாள்மீன் உலகத்திற்கு மேல் செல்லாமையால், உலகாயதரது முத்தியுலகமே அவர்க்கும் முத்தியுலகமாகும்.

மிருதி வழி நிற்பவர், 'ஐம்பெரும் பூதத்திற்குக் காரணமாவதே பிரமம்' என உணர்ந்து நிற்றலால், அவரது உணர்வு பூதங்கட்குக் காரணமாகிய தன் மாத்திரை அளவிலேயே நிற்பதாகும். ஆகையால் அவர் தம்தம் ஞானத்திற்கேற்ற **தன்மாத்திரை உலகங்களை** முத்தியுலகமாக அடைவர்.

உலகாயதரில் ஒரு சாரார் 'பஞ்சேந்திரியங்களே ஆன்மா' என்பர். மற்றொரு சாரார் சித்தம், அகங்காரம், மனம் என்பவற்றுள் ஒவ்வொன்றையே ஆன்மா என்பர். அதனால், அவரவர் அந்தந்தத் தத்துவ உலகங்களை முத்தி உலகமாகப் பெறுவர்.

புத்தமதத்தினர் புத்தி தத்துவத்தின் பரிணாம இனமே ஆன்மா என்பர். தருக்க மதத்தினர் அந்த ஞானமே ஆன்மாவின் குணம் என்பர். அதனால் அவர் புத்தி தத்துவ உலகங்களை ஏற்ற பெற்றியால் முத்தி உலகமாகப் பெறுவர்.

சமண மதத்தினர் 'உண்டுமாம் இல்லையுமாம்' என்பன முதலாக அனேகாந்த வாதம் கூறுதலாலும், அவர் கூறுமாறு ஏறியும் குறைந்தும் நிற்பது குண தத்துவமே ஆகையாலும் அவர் கூறும் ஆன்மாக் குண தத்துவமே ஆகின்றது. அதனால் அத் தத்துவ உலகமே அவர்க்கு முத்தி உலகமாகும்.

பாஞ்சராத்திரிகள் (வைணவர்கள்) 'நிலம் முதலிய இருபத்து நான்கு தத்துவத் திற்குமேல் உள்ள பொருள் நாராயணன் என்பர்' அவ்விடத்தில் உள்ள பொருள் மூலப்பிரகிருதியே ஆகையால் அதனையே அவர் நாராயணன் எனக் கொண்டனர் எனக் கூற வேண்டுதலால் அவருக்கு முத்தி உலகமாவன மூலப்பிரகிருதி உலகங்களில் ஏற்புடையனவாம்.

ஏகான்ம வாதிகள் 'நானே பிரமம்' எனக் கூறுதலாலும், அங்ஙனம் கூறப்படு வது பொது வகையாலும், சிறப்பு வகையாலும் போத்திருத்துவம் எய்தி, 'புருடன்' என நின்ற ஆன்மாவையே ஆகையால், அவர் புருட தத்துவ உலகங்களை முத்தி உலகமாக ஏற்ற பெற்றியால் அடைவர்.

சாங்கிய மதத்தினர், 'பிரகிருதிக்கு மேலுள்ள புருடனுக்கு அப்பால் யாதொரு பொருளும் இல்லை' எனக் கூறுதலால் அவர் பொதுவகையால் போத்திருத்துவம் எய்தி நின்ற புருட தத்துவ உலகத்தை முத்தி திலகமாகப் பெறுவர்.

இங்ஙனம் கூறி வந்த இம்முறைமையே பற்றி இங்கே கூறப்படாத மதத்தின ரும் அவரவர் முடிவாகக் கூறும் தத்துவங்கள் இவை என அறிந்து அத்தத்துவங்களின் உலகங்களே அவரவர்க்கு முத்தி உலகமாக உணர்ந்து கொள்க. அவற்றை இங்கு விரிப்பின் பெருகும்.

முத்தியிடங்களாகிய தத்துவங்கள் எட்டினையும் மேற்கூறிய ஞானங்கள் பத்தினாலும் பெருக்க வரும் தொகை எண்பது ஆதலின், ஒவ்வொரு தத்துவ முத்தியும் பத்துப் பத்தாய் முழுமையில் எண்பது ஆமாறு கண்டு கொள்க.

ஓர் ஐயம்

'புருட தத்துவத்திற்கு மேலும் 'அராகம்' முதலாகப் பல தத்துவங்கள் மேற் கூறப்பட்டமையால், அவ்வவற்றை முதன்மையாகக் கொள்வோர்க்கு அந்தந்தத் தத்துவங்களின் உலகங்களே முத்தி உலகமாதலை இங்கு உடன் கூட்டித் தொகை கூறாதது என்னை' எனின்,

விடை

இங்கு 'ஞானம்' என்றது புத்த தத்துவத்தில் தோன்றுகின்ற பாச பசுஞானங்களையே ஆதலாலும், அவை உண்மை ஞானங்கள் அல்ல ஆதலாலும் அவற்றால் அடையப்படும் உலகமும் உண்மை முத்தி உலகங்கள் அல்ல.

புத்தி தத்துவத்திற்கு மேலுள்ள தத்துவங்களை உணர்தற்கு உரிய ஞானங்கள் சத்திநிபாதத்தாலே நிகழ்வனவாம். அதனால், அவையே பதி ஞானங்களும், அவற்றால் அடையப்படும் உலகங்களே உண்மை முத்தி உலகமுமாகும். அவைகளைப் பற்றிக் கூறுதற்குப் புத்தி தத்துவ விளக்கம் கூறும் இவ்விடத்தில் இயைபில்லை.

புறப்புறச் சமயத்தாரும், புறச்சமயத்தாரும் மேற்கூறிய புத்தி தத்துவ அளவில் உள்ள உலகங்களையே முத்தி உலகமாக அடைவர். **அகப் புறச் சமயத்தாரும்** அகச் சமயத்தாரும் புருட தத்துவத்திற்கு மேலுள்ள பலதத்துவ உலகங்களைத் தங்கள் முத்தியுலகமாகத் தங்கள் ஞானத்திற்கு ஏற்ப அடைவர்.

3. வைராக்கியம்

வைராக்கியமாவது விரும்பாமை, இச் சொல் 'விராகம்' என்பதினின்றும் வந்தது. இது பத்தாகும். பிணி முதலியவற்றால் வருந்துவோரைக் கண்ட பொழுது 'உடம்பு இவ்வாறு பல துன்பங்களுக்குளில் மாவது தானே! இன்பம் என்ன இருக்கின்றது! இதன் பொருட்டு ஓடி உழைப்பதால் பயன் என்னை?' என உண்டாகும் வெறுப்பு **ஒன்று.**

மேற்கூறிய அத்தியான்மிகம் முதலிய மூவகை யான் வரும் துன்பம் **மூன்று.**

ஈட்டல் காத்தல் இழத்தல் என்பவற்றால் பொருள் வாயிலாக வரும் துன்பத்தைக் கருதி, அதன் மேல் உண்டாகும் வெறுப்பு **ஒன்று.**

நண்பர், உறவினர் முதலியோருள் சிலர் இறந்த காலத்து உண்டாகின்ற துன்பநிலையில் 'இத் துன்பத்திற்குக் காரணம் இவர்கள் மேல் வைக்கின்ற பற்று அன்றோ' என எண்ணுதலால் வரும் வெறுப்பு **ஒன்று.**

ஒருவன் தன் மனையாளிடத்துத் தனக்கு வெறுப்பு நிகழ்தற்குக் காரணமாக ஒன்றை அல்லது பலவற்றைக் கண்டபொழுது அவன் மேல் வரும் வெறுப்பு **ஒன்று.**

எத்தனை நாள் உணவைத் தவறாது கொடுத்தாலும் ஒரு நாள் கொடாது பொழுது துன்பம் தருகின்ற பசிநோய்க்கு உணவு தேடுதலால் வரும் வெறுப்பு **ஒன்று.**

வறுமை காரணமாக இரத்தல் முதலியவை செய்ய வேண்டி வரும் பொழுது மானத்தால் வாழ்க்கையின் மேல் வரும் வெறுப்பு **ஒன்று.**

இவை எல்லாம் இன்றி முற்பிறப்பிற் செய்த தவங்காரணமாக உலகத்தின் மேல் நிகழும் வெறுப்பு **ஒன்று.**

இவ்வாறு வைராக்கியம் பத்தும் காண்க. பிறவற்றால் வரும் வைராக்கியங் களும் இவற்றால் அடங்கும்.

வைராக்கியம் நிலைபெற்றால், அவற்றால் நிகழும் துறவு காரணமாக மகிழ்ச்சி யுண்டாகும். மகிழ்ச்சி 'துட்டி' (துஷ்டி – சந்துஷ்டி) எனப்படும். அதுவும் மேற் கூறிய காரணத்தால் பத்தாகும். இந்தத் துட்டி மேற்கூறிய முத்தித் தானம் பத்திற் கும் ஏதுவாகின்ற முறையில் ஒன்று பத்தாகப் பத்துப் பத்து (10×10) நூறாய் விரியும்.

4. **ஐசுவரியம்**

அணிமா, மகிமா முதலிய அட்டமா சித்திகளே ஐசுவரியமாகும். அவற்றுள்,

அணிமாவாவது, தன்னை அணுவினும் மிக நுண்ணிய வடிவாக ஆக்கிக் கொள்ளும் வன்மை.

மகிமாவாவது, மேற்சொல்லியதற்கு எதிராகத் தன்னை எவ்வளவு பெரிய உருவமாகவும் செய்து கொள்ளும் வன்மை (புராண இதிகாசங்களிற் சொல்லப்படு கின்ற வீரவாகு தேவர் அனுமன் முதலியோர் இந்த இருவகைச் சித்திகளையும் பெற் றிருந்தமை அறியப்படுகின்றது).

இலகிமாவாவது, சேற்று நிலத்திலும், நீரின் மேலும் கூட உள்ளழுந்தாமல் இலேசமாகச் செல்லும் வன்மை.

பிராத்தியாவது, தான் விரும்பிய பொருள்கள் எவ்விடத்தில் இருப்பினும் தன்னிடத்தில் வரச் செய்து பெறும் வன்மை.

பிறகாமியமாவது, ஆயிரம் மகளிரைத் தானே படைத்து அவர் அனை வரோடும் ஆயிரம் வடிவாய் கூடிக் களிக்கும் வன்மை. (ஆய்ச்சியரில் ஒவ்வொரு வரோடும் ஒரே சமயத்தில் கண்ணன் கூடியிருந்ததாகச் சொல்லப்படுதல் இதற்கு எடுத்துக் காட்டாகும்.)

ஈசத்துவமாவது, பிரமன் முதலிய தேவர்களையும் தன் ஆணைக்குட்பட்டு நடக்கச் செய்யும் வன்மை. (சூரபதுமன், இரணியன், இராவணன் முதலியோரது வரலாறு இதற்கு எடுத்துக்காட்டாகும்.)

வசித்துவமாவது, உலகிலுள்ளார் அனைவரும் தன் வசப்பட்டு இருக்கச் செய்தலும், புதிய உலகங்களைப் படைத்தலும் ஆகிய வன்மை. (விசுவாமித்திர முனிவர், திரிசங்கு மன்னனுக்காக ஒரு புதிய சுவர்க்க லோகத்தைப் படைத்தது முதலியன இதற்கு எடுத்துக்காட்டாகும்.)

கரிமாவாவது, ஐம்புலன்களை நன்கு நுகர்ந்தாலும் அவற்றால் கட்டுண்ணாது இருக்கும் வன்மை.

(தன்னை எத்துணைப்பேர் தூக்கினும் தூக்க முடியாமலும், அசைம்பினும் அசைக்க முடியாமலும் உள்ள அத்துணைக்கான மாயிருக்கும் வன்மையே 'கரிமா'

என்னும் கீழ் தியாகத் திருமந்திரம், திருவிளையாடற்புராணம் அட்டா சித்திகள் உபதேசித்த படலம் முதலிய பல இடங்களிலும் சொல்லப்பட்டுள்ளது. இதனால், இது இலகிமா என்னும் சித்திக்கு, மறுதலையாதல் விளங்கும். தருக்க மதத்தவர் கூறும் 'குருத்துவம்' என்னும் குணம் மிகுந்திருத்தலே இந்தச் சித்தி என நாம் கருதலாம். ஆயினும், யோகிகள் இதனை மேற்காட்டியவாறு வேறுபடக் கூறிய தற்குச் சைவாகமப் பிரமாணம் இருத்தல் வேண்டும்.)

'அட்டாங்க யோகத்தால் அட்டமா சித்திகளை அடையலாம்' என்பது எல்லா நூல்களின் கருத்தும் ஆகும். யோகிகள் தாம் கூறியதற்கு ஏற்ப, 'அணிமா, மகிமா, இலகிமா என்னும் மூன்று சித்திகளே உடம்பால் அடையப் படுவன்'எனவும், ஏனை யவை, மனம் முதலியவற்றால் அடையப்படுவன எனவும் கூறினார்.

மேலும் அவர், 'இந்தச் சித்திகள் யாவும் பேய்களுக்குப் பிரகிருதி தத்துவ உலகம் வரையில் வாய்க்கும், அரக்கர்களுக்கு அப்பு தத்துவம் வரையில் இரு மடங் காக வாய்க்கும், இயக்கர்கட்கு (யக்ஷர்களுக்கு) தேய்வு தத்துவ உலகம் வரையில் மும்மடங்காக வாய்க்கும்; கந்தருவர்கட்கு வாயு தத்துவ உலகம் வரையிலும் நான்கு மடங்காக வாய்க்கும், இந்திரலோகத்தில் உள்ளவர்கட்கு ஆகாய தத்துவ உலகம் வரையிலும் ஐந்து மடங்காக வாய்க்கும், சோமலோகத்தில் உள்ளவர்களுக்கு மனத் தத்துவ உலகம் வரையில் ஆறு மடங்காக வாய்க்கும். பிரசாபதி உலகத்தில் உள்ளவர்களுக்கு அகங்கார தத்துவம் வரையில் ஏழு மடங்காக வாய்க்கும். அதுவும் மேற்கூறிய காரணத்தால் பத்தாகும். இந்தத் துட்டி மேற்கூறிய முத்தித்தாணம் பத்திற்கும் ஏதுவாகின்ற முறையில் ஒன்று பத்தாகப் பத்துப் பத்து (10×10) நூறாய் விரியும்.

பிரம லோகத்தில் உள்ளவர்கட்கு, புத்தி தத்துவ உலகம் வரையில் எட்டு மடங்காக வாய்க்கும். ஒவ்வொரு சித்தியையும், இந்த எட்டு உலகத்தோடும் வைத்து நோக்கும் பொழுது, ($8\times8=64$) எனச் சித்திகள் அறுபத்து நான்காய் விரிதல் விளங் கும் எனவும் கூறினார்.

இது காறுங் கூறி வந்த பாவகங்களின் தருமத்தால் ஞானமும், ஞானத்தால் வைராக்கியமும், வைராக்கியத்தால் ஐசுவரியமும் உளவாகும். ஆகவே, இவை ஒன் றிற்கொன்று எதுவும், பயனுமாய்த் தொடர்ந்து நிகழ்வனவாம்.

5. அதருமம்

எண் வகைச் சித்திகளைப் பெற்றவர்கள் அவற்றால் செருக்கெய்தி மயங்கி, யோகத்தைக் கைவிட்டுச் சித்திகளிலேயே இன்புற்றுக் கிடப்பர். அதனால், அவரது புத்தியில் அதருமம் என்னும் பாவகம் தோன்றும். இது முன்பு சொன்ன தருமத்திற்கு மறுதலையாகையால், தருமத்தின் வகையாகக் கூறிய பத்திற்கும் எதிரான பத்து இயல்புகளை உடையவையாகும். அவை, கொலை, பொய், களவு, பிறர் மனை நயத்தல், அழுக்காறு, வெகுளி, உயர்ந்தோரை வழிபடாமை, மனம் மாசுபடுதல், பகைமை, ஒரு பாற்கோடல் என்பனவாம்.

6. அஞ்ஞானம்:

அதருமத்தால் அஞ்ஞானம் உண்டாகி, அஃது ஐந்து வகை ஆகும். அவை, தமம், மோகம், மாமோகம். தாமிசிரம், அந்ததாமிசரம் என்பன.

அவற்றுள் **தமமாவது**, ஆன்மா அல்லதனை 'ஆன்மா' என மயங்குதல். அதுவும் மதங்களின் தத்துவக் கோட்பாடு பற்றி ஞானத்திற்குக் கூறப்பட்ட பத்து வகையினையும் உடையதாகும்.

மோகமாவது, 'அணிமா முதலிய அட்டமா சித்திகளே சிறந்த முடிவாகிய பயன்' என மயங்குதல். அம் மயக்கம் அச்சித்திகளைப் பற்றி எட்டு வகையாய் நிகழும்.

மாமோகமாவது, ஓசை முதலிய ஐம்புலன்களும் விருப்பு, வெறுப்பு என்பவற்றால் பத்தாக உணரப்படுமாதலின் அங்ஙனம் உணரப்படுகின்ற அப்புலன்களே 'பொருள் என மயங்குதல்'.

தாமிசிரமாவது, மேற்கூறிய பத்து வகைப் புலன்களையும் அணிமா முதலிய அட்டமா சித்திகளையும் பெற முயன்று, அவற்றைப் பெறாமை பற்றியாவது பெற்றுப் பின் இழந்தமை பற்றியாவது, வருந்துதல். எனவே, இது பதினெட்டு வகைப் படும்.

அந்ததாமிசிரமாவது, மேற் கூறிய பதினெட்டு வகைப் பேறுகளையும் பெற்ற ஒரு யோகி அவற்றைப் அவனை விட மிகுதியாக மற்றொரு யோகி பெற்றால் அதைக் கண்டு முன்னவன் வருந்துதல். இதுவும் மேற்கூறியவாற்றால் பதினெட்டு வகைப்படும்.

தமத்தின் வகை பத்து; மோகத்தின் வகை எட்டு; மாமோகத்தின் வகை பத்து; தாமிசிரத்தின் வகை பதினெட்டு; அந்த தாமிசிரத்தின் வகை பதினெட்டு. ஆக அஞ்ஞானத்தின் விரி இங்ஙனம் **அறுபத்து நான்காம்**.

7. அவைராக்கியம்

அஞ்ஞானத்தால் அவைராக்கியமாகிய ஆசை தோன்றும். வைராக்கியத்தின் மறுதலையாகையால் வைராக்கியம் போலவே நூறு வகையாகும்.

அறுபத்து நான்கு அஞ்ஞானம், நூறு அவைராக்கியம் மனம் அகங்காரம் வாக்கு முதலிய கன்மேந்திரியும் ஐந்து செவி முதலிய ஞானேந்திரியம் ஐந்து ஆக இந்த நூற்று எழுபத்தாறு பாவகங்களால் அசத்தி தோன்றும். அசத்தி – வலியின்மை பலவீனம். அந்தச் அசத்திகளாலே அநைசுவரியம் தோன்றும்.

8. அநைசுவரியம்:

அநைசுவரியமாவது வறுமை; அஃது அணிமா முதலிய அட்டமா சித்திகளை வைத்து நோக்க அவ்வொன்றிற்கும் மறுதலையாய் நிற்றல் பற்றி எட்டு வகைப்படும்.

தருமவகை பத்து, ஞான வகை எண்பது; வைராக்கிய வகை நூறு; ஐசுவரிய வகை அறுபத்து நான்கு; அதர்ம வகை பத்து; அஞ்ஞான வகை அறுபத்து நான்கு

அவைராக்கிய வகை நூறு; அநைசுவரிய வகை எட்டு. ஆகப் பாவகம் **நானூற்று முப்பத்தாறு**. அவற்றுடன் அசத்தி வகை நூற்று எழுபத்தாறினையும் கூட்டப் புத்தி தத்துவத்தில் தோன்றும் பாவகங்களின் விரி **அறுநூற்றுப் பன்னிரண்டாகும்.**

தருமம் முதலிய பாவகங்கள் ஒன்றற்கொன்று காரியமாய் ஒன்றன்பின் ஒன்றாக முறையே தோன்றுவதில் இறுதியில் தோன்றுவது 'அநைசுவரியம்' எனப்படுகின்ற வறுமையாகும். வறுமை தோன்றிய பின் மீண்டும் தருமத்தில் புத்தி செல்லுதலால், முன் போலவே தருமம் முதலிய பாவகங்கள் முறையே தோன்றும். வினை உள்ளளவும் இச்சுழற்சி நிகழ்ந்து கொண்டே இருக்கும். அதனால் உயிர் அப்பாவகங்களில் அழுந்துவதாகும்.

"அளவிலாப் பாவகத்தால் அமுக்குண்டு"

என்னும் திருவாசகம் இங்கு நினைக்கத்தக்கது.

3. **அகங்கார தத்துவம்**

புத்தி தத்துவத்திலிருந்து இராசத குணம் மிகுந்தும் ஏனைய இரண்டு குணங்கள் குறைந்தும் நிற்க, 'அகங்காரம்' என்னும் தத்துவம் தோன்றும். சித்தம் சிந்தித்தனை, 'இதனை நான் நிச்சயிப்பேன்' என்று ஒருப்பட்டு எழுதற்கு இது கருவியாகும்.

'நிச்சயிப்பேன்' என்று எழுதலும் ஒரு வகைத் துணிவே ஆகையால் அதனையும் புத்தி தத்துவமே செய்யும்; வேறு தத்துவம் வேண்டுவதில்லை எனின், 'இது குடம், இஃது ஆடை' என்றாற் போல நிச்சயித்தல் தொழில் பொருளைப் பற்றி நிகழ்வது. 'நிச்சயிப்பேன்' என்னும் தொழில் ஆன்மாவினிடத்தில்தானே நிகழ்வது. இவ்வாறு நிச்சயித்தலுக்கும் ஒருபட்டு எழுதலுக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாடு பெரிதாகையால் இரண்டற்கும் ஒரு கருவியே அமையாது. அதனால், நிச்சயத்தைச் செய்கின்ற புத்தி தத்துவத்திற்கு வேறாய் ஒருப்பட்டு எழுதற்கு அகங்காரம் என்னும் கருவி இன்றியமையாததாகும்.

அன்றியும் நிச்சயித்தல் சாத்வீக குணத்தால் உண்டாகும். ஒருப்பட்டு எழுதல் இராசத குணத்தால் உண்டாகும். ஆகையால் அவற்றிற்கு வேறு வேறு குணங்களையுடைய வேறு வேறு கருவிகள வேண்டும் என்க.

இந்த அகங்காரமும் ஏனைத் தத்துவங்கள் போல ஆன்மாவிற்குக் கருவியாய் நிற்பினும், யாம் என்னும் உணர்ச்சியால் கலாதத்துவம் போல 'ஆன்மாவே' எனக் கருதப்படும் நிலையில் நிற்கும். அவ்வகையினாலும் அகங்காரம் புத்தியின் வேளுதல் உணரப்படும்.

அகங்காரத்தின் வகைகள்

குணங்களில் ஒவ்வொன்று மிகுந்து நிற்கும் நிலையில் இந்த அகங்காரம் சாத்துவிக அகங்காரம், இராசத அகங்காரம், தாமத அகங்காரம்' என மூன்று

கூறாய் நிற்கும். அம் மூன்றும் முறையே '**தைசதம், வைகாரிகம், பூதாதி**' எனப் பெயர் பெறும்.

4. **மனத் தத்துவம்**

மேற்கூறிய மூன்று அகங்காரங்களில் முதலில் உள்ள தைசத அகங்காரத்தி லிருந்து முதற்கண் **மனம்** தோன்றும்.

ஐம்பொறிகளால் கவர்ந்து தரப்பட்ட பொருள்களைப் பற்றுதல், இஃது இன்னது ஆமோ அன்றோ' என ஐயுறுதல் இவற்றிற்கு இது கருவியாகும்.

முதற்கண் மனம் பொருளைப் பற்றுதல் என்பது, 'இஃது துயாதாகற் பாற்று' எனச் சிந்தித்தலும் 'இது குடமாகப் பாற்று, ஆடையாகப் பாற்று' என நினைதலும் ஆகும். இவை இரண்டும் 'சங்கற்பித்தல்' எனப்படும்.

அதன் பின் 'இது குடமோ, அன்றோ' என மனம் ஐயுறும். இவ்வாறு ஐயுறுதல் '**விகற்பித்தல்**' எனப்படும்.

சங்கற்பமாகிய நினைவு மாத்திரையில் நிச்சயம் பிறவாது அதன் பின் விகற்ப மாகிய ஐயத்திற்குப் பின்புதான் 'நிச்சயம்' நிகழும்.

சங்கற்பம், விகற்பம் என்னும் இரண்டும் முன்னே நிகழ்தலும், பின்னே நிகழ் தலுமாகிய வேறுபாட்டைத் தவிர, மற்றைய வேறுபாடு யாதும் இன்மையால், அவ் விரண்டிற்கும் மனம் என்னும் ஒரு கருவியே போதியதாகின்றது. எனினும், சங்கற் பிக்கின்ற காலத்தில் மனம் **விருத்திப் பட்டு** நிற்கும். **அவ்விருத்தியே 'சித்தம்' எனப்படு கின்றது.**

'சங்கற்பித்தல் நிர் விகற்பக் காட்சி பற்றி அதற்குப் பின்னே நிகழும். விகற்ப நினைவு சங்கற்பத்திற்கு பின் முன்னைப் பயிற்சி வாசனை பற்றி நிகழும். ஆகவே, இரண்டிற்கும் காரணம் வேறு வேறு ஆகையால், மனம் ஒன்றே இரண்டினையும் செய்தல் இயலாது' எனின், அங்ஙனமாயினும் இரு தொழிலுக்கும் பயன் 'நிச்சயம் பிறத்தலேயாகையால், அஃது இயலும் என்க.

'இவ்வாற்றால் மனத்தின் விருத்தியாகிய-சித்தம்-என்பதொன்று உண்டு' என்ப தும். 'அஃது ஏனைத் தத்துவங்கள் போல ஒன்றன் பரிணாமம் ஆகாது, மனத்தின் விருத்தியே ஆதலால், அது மனத்தினுள் அடங்குவதே' என்பதும் விளங்கும் இதனை,

> ''சிந்தை நினைவு ஐயம் வந்துதரும்மனம் ஒழிய
> வகுப் பொ ணாதே[1]

என்னும் சிவப்பிரகாசத்தால் அறியலாம்.

அதன்கண், ''சிந்தை நினைவு ஐயம் வந்து தரும்'' என்பதனை, ''சிந்தை நினைவு வந்து ஐயம் தரும்'' என மாற்றிப் பொருள் கொள்ளல்வேண்டும்.

---

1 செய்யுள் – 43

'முதற்கண் சித்தத்தின் தொழிற்பாடாகிய சங்கற்பம் நிகழ்ந்து, முன்னைப் பயிற்சி வாசனையை வெளிப்படுத்தும் முகத்தால் விகற்ப நினைவைத் தோற்றுவிக்கும்' என்பது இதன் பொருள்.

'மூலப் பிரகிருதிக்கும் கீழ் உள்ள தத்துவம் இருபத்து நான்' என்பதில் ஒருவருக்கும் கருத்து வேறுபாடு இல்லை. ஆயினும், சித்தத்தை மனத்துள் அடக்கி' 'அந்தக் கரணம் மூன்று' எனக் கொண்டு குண தத்துவத்தையும் ஒரு தத்துவமாக எண்ணி 'இரு பத்து நான்கு' என்பர் சிலர்.

குணதத்துவத்தை மூலப் பிரகிருதியுள் அடக்கிச் சித்தத்தைத் தனியாகஎடுத்து எண்ணி 'இருபத்து நான்கு' என்பர் வேறு சிலர். இவர், 'அந்தக் கரணம்' நான்கு என்பர். ('மனம், சித்தம், அகங்காரம், புத்தி' என்னும் நான்குமே அந்தக் கரணங்களாம்.)

இனி, சித்தம், குணம் இரண்டையும் நீக்கி, மூலப் பிரகிருதியைச் சேர்த்துத் 'தத்துவம் இருபத்து நான்கு' என்பர் மற்றுஞ் சிலர்.

'ஆன்ம தத்துவம் இருபத்து நான்கு' என்பது பற்றி இத்துணைக் கருத்து வேறுபாடு உள்ளன.

'அந்தக் கரணம் மூன்று' எனக் கூறுபவர் சித்தத்தை மனத்தின் விருத்தியாகக் கொள்ளுதலை உணராதவர், '– சித்தம் – என்பது ஒன்றில்லை' என்று முரணிக் கூறுவர். சித்தம் என்பது இல்லையாயின், ஐம்பொறிகளாற்கவரப்பட்ட எல்லாப்பொருள் பற்றியும் சங்கற்ப விகற்பங்கள் நிகழ்தல் வேண்டும். அங்ஙனம் அன்றிச் சிலவற்றைப் பற்றி அவை நிகழ்தற்கும், சிலவற்றைப் பற்றி அவை நிகழாமைக்கும் காரணம், சித்தத்தின் தொழிற்பாடு நிகழ்தலும், நிகழாமையுமே ஆகும். அதனால் சித்தம் உண்மை தெளிவு.

'ஒரு பொருளைப் பற்றிச் சங்கற்ப விகற்பங்கள் நிகழ்தற்குக் காரணம் நிருவிகற்பமாய் அறிந்தவற்றைச் சவிகற்பமாய் அறிய எழும் வேட்கையே ஆகும். வேறு காரணம் வேண்டா' எனின், கை சோர்ந்த பொருளைக் கண்டெடுக்க வேண்டிப் பலவிடத்தும் தேடுகின்றவனுக்கு அவ்விடங்களிற் காணப்படும் வேறு பல பொருள்கள் பற்றியும் சங்கற்ப விகற்பங்கள் நிகழ்தலால், அவற்றிற்குக் காரணம் அவ் வேட்கையே என்றல் பொருந்தாது.

இனி, 'கன்மமே அவற்றிற்குக் காரணம்' எனின், யாதானும் ஒரு கருவி வழியாக அன்றிக் கன்மம் நிகழாது ஆகலின், கன்மங்காரணமாகச் சித்தம் கருவியாய் நின்றே சங்கற்ப விகற்பங்களைச் செய்யும் என்க.

ஓர் ஐயம்

சிவஞான சித்தியாரில், "சித்தமாம் அவ்வியத்தம் சிந்தனை அதுவும் செய்யும்"[1]

---

1 சூத்திரம் 2.58

எனச் சித்தத்தை அவ்வியத்தமாகிய பிரகிருதியின் விருத்தியாகக் கூறியிருப்பது மேற்காட்டிய ''சிந்தை நினைவு ஐயம் வந்து தரும் மனம் ஒழிய வகுப் பொணாதே'' எனக் கூறியதற்கு முரணாகும் அன்றோ எனில்,

விடை

அவ்வியத்தத்தின் காரியமாகிய அந்தக் காரணங்களையும் உபசாரத்தால் 'அவ்வியத்தம்' எனக் கூறுதல் பொருந்தும் என்னும் கருத்தால், சிவஞான சித்தியாரில் அங்ஙனம் கூறப்பட்டது ஆகலின் அது சிவப்பிரகாசத்தில் கூறியதற்கு முரணாகாது.

மேலும் ஓர் ஐயம்

'சிவஞான சித்தியாரில் உபசாரத்தால் ஆங்காங்கே கூறப்பட்டதாயின், சிவப்பிரகாசத்தில் கூறியது போலச் சித்தத்தை மனத்திற்குப் பின்னர் வைத்துக் கூறுதல் வேண்டும். அங்ஙனம் கூறாது, குண தத்துவத்தை அடுத்துக் கூறப்பட்டது. அதனால், சிவஞான சித்தியார் கூறியது உபசாரவழக்கு அன்றாம், உண்மை விளக்கத்திலும் அவ்வாறே ''பற்றியது நிச்சயித்துப் பல்கால் எழுந்திருந்(து) அங்(கு) உற்றது சிந்திக்கும் உணர்'' எனப் புத்தியின் தொழிலாகிய நிச்சயித்தற்குப் பின்பு சித்தத்தின் தொழிலாகிய சிந்தித்தல் கூறப்பட்டது. அதனால் தோற்ற முறையில் சித்தம் புத்திக்கு முன்னேயும், ஒடுக்க முறையில் சித்தம் புத்திக்குப் பின்னேயும் நிற்றலே முறையாதல் தெரிகிறது' எனின்,

விடை

சிவஞான சித்தியாரிலும், உண்மை விளக்கத்திலும் அங்ஙனம் வைத்துக் கூறியது செய்யுள் நோக்கி முறை பிறழ வைத்ததே அன்றி, முறைப்பட வைத்தன்று. உண்மை விளக்கத்தில், ''அந்த மனம் புத்தியுடன் ஆங்காரம்'' எனப் புத்தியை மனத்திற்கும் அகங்காரத்திற்கும் இடையே வைத்துக் கூறியது செய்யுள் நோக்கி முறை பிறழ வைக்கப்பட்டதன்றி, முறைப்பட வைத்தது ஆகாமை இங்கு நினைக்கத் தக்கது.

இவ்வுண்மை 'உணராதவர் புத்தி நிச்சயித்த பின்பே அகங்காரம் ஒருப்பட்டு எழும்' என்றும், 'அகங்காரம் ஒருப்பட்டு எழுந்த பின்பே சித்தம் சிந்திக்கும்' என்றும் கொள்வர். சித்தம் சிந்தித்தலன்றிச் சங்கற்ப விகற்பங்கள் தோன்றுதல் கூடாமையும் அகங்காரம் ஒருப்பட்டு எழுந்தாலன்றிப் புத்தி நிச்சயித்தல் கூடாமையும் ஆராய்ந்து அறிந்து கொள்க.

மற்றோர் ஐயம்

'சங்கற்ப விகற்பங்களும், ஐயமும் நினைத்தல் வேறுபாடே' என்பது பற்றிச் சித்தத்தை மனத்தின் விருத்தி எனக் கொண்டது போல, 'யான் நிச்சயிப்பேன்' என ஒருப்பட்டு எழுதலும், அங்ஙனமே நிச்சயித்தலும் நிச்சயத்தலே ஆதல் பற்றி அகங்காரத்தைப் புத்தியின் விருத்தி எனக் கொள்ளாது வேறாகக்கொண்டது என்னை' எனின்,

விடை

சித்தம், மனம் இரண்டின் தொழிலும் பொருள்களின்மேலன ஆதலின் அவை இரண்டிற்கும் கருவி ஒன்றாதல் கூடும். அகங்காரத்தின் தொழில் ஆன்மாவின் மேலதும், புத்தியின் தொழில் பொருள்களின் மேலதும் ஆதலின் அவை இரண்டினிடையே வேற்றுமை பெரிது ஆகலின், அவை இரண்டும் வேறு வேறு கருவிகளாதலே பொருந்தும்.

முன்னர்ப் பயின்ற பயிற்சி வாசனையால் சில பொருள்கள் பற்றி நிகழும் சங்கற்ப விகற்பங்கள் மனத்தின் தொழிலேயாகலின், ஒரு பொருளைப் புதிதாய் அறிந்தவன் பின்னர் அப் பொருளை 'முன்னர் அறிந்த பொருளே' எனத் துணிதல் மனத்தினால் ஆவதே ஆகும். ஒரு குடத்தைப் புதிதாகக் கண்டு 'இது குடம்' என்று உணர்ந்தவன், வேறொரு குடத்தைக் காணும் பொழுது இனம் பற்றி 'இதுவும் குடம்' என்று உணர்தலும், முன்னர்க் கண்டவனையே பின்னர்க் காணும் பொழுது 'இவன் முன்னர்க் காணப்பட்டவனே' எனப் பொருள் பற்றி உணர்தலும் மேற்கூறியதற்கு எடுத்துக்காட்டுகளாகும்.

தருக்க மதத்தினர், 'ஒரு குடத்தை முதற்கண் கண்டவன் அதனைக் காணும் பொழுதே அக்குடத்தோடு அதனிடத்துள்ள பொதுத் தன்மையையும் காணும் முகத்தால் எல்லாக் குடங்களையும் கண்டவனாகின்றான். அதனால் பின்னர் எவ்விடத்தில் எந்தக் குடத்தைக்காணுனும்-'இதுவும் குடம்' – என உணர்தல் அவனுக்குப் பழமையானதாகி விடுகின்றது. பொதுத்தன்மையை உணர்தல்-சாமானியக் காட்சி_ எனப்படும் என்பர். ஒரு குடத்தைக் காணும் பொழுதே எல்லாக் குடங்களையும் ஒருவன் கண்டவனாகின்றான் என்றால், அவன் முற்றுணர்வினன் ஆகி விடுவான், ''சீவான்மாக்களின் உணர்வு சிற்றுணர்வே; இறைவனது உணர்வே முற்றுணர்வு'' என்பது தருக்க மதத்தினருக்கும் கொள்கை. அதனால் அவர் மேற்கூறியவாறு கூறுதல் அவர் கருத்திற்கே மாறானதாகும்.

(சாதாரணத் தன்மை, அசாதாரணத் தன்மை என்னும் இரு தன்மைகளையும் ஒரு பொருளினிடத்து உணரும் பொழுதுதான் அப் பொருள் ஒருவனால் உணரப்பட்டதாகும். ஒரு குடத்தைக் காணும் பொழுது காணப்பட்ட பொருளின் மேற்கூறிய இரு தன்மைகளும் உணரப்படும். அப்பொழுது காணப்படாத பொருளில் சாதாரணத் தன்மை மட்டுமே உணரப்பட்டு, அசாதாரணத் தன்மை உணரப்படாமையால், 'ஒரு குடத்தைக் காணும் பொழுதே ஒருவன் எல்லாக் குணங்களையும் கண்டவனாவான்' என்றல் பொருந்தன்மை அறிக).

மனத்தின் பரிமாணம்

'மனம் அணுவளவினது' என்பதும் 'அதனால் அஃது அநித்தமாகாது நித்தமேயாம்'-என்பதும் தருக்க மதத்தவர் கொள்கை. 'மனம் அணுவளவினது' என்பதற்கு அவர் கூறும் காரணம், 'மனத்தின் சேர்க்கை இல்லாத பொழுது கண் முதலிய பொறி

கள் ஒன்றையும் உணர மாட்டா; ஐம்பொறிகளும் ஒரே காலத்தில் செயற்படாமல் ஒவ்வொரு காலத்தில் ஒவ்வொரு பொறியே செயற்படுதற்குக் காரணம், மனம் ஒரே காலத்தில் எல்லாப் பொறிகளோடும் சேர மாட்டாமையே ஆகும். மனம் பருமை யான பொருளாய் இருப்பின் ஒரு காலத்திலே பல பொறிகளோடு சேர்தற்குத் தடை இல்லை. அங்ஙனம் சேராமையால், மனம் மிக நுண்ணிய பரமாணு அளவினதே' என்பது.

மனமும் பொறிகள் போல சடமே ஆகையால், 'அதன் சேர்க்கை மாத்திரத்திலே பொறிகள் அறியும் என்பது பொருந்தாது. மற்று , ஆன்ம அறிவின் சேர்க்கையாலே தான் ஐம்பொறிகள் தம் தம் புலன்களை அறியும். ஆன்மா, 'புருடன்' என நின்று 'வித்தை' என்னும் தத்துவத்தைச் செலுத்தி அதனோடே பொறிகளோடு சேர்த்து அவற்றைப் புலன்களை அறியும்படிச் செய்யும். ஆயினும், ஆன்மாவின் அறிவாற்றல் எல்லாப் பொறிகளையும் ஒருங்கே இயக்க மாட்டாது ஒரு காலத்தில் ஒரு பொறியை மட்டுமே இயக்குதலே ஒரு காலத்தில் ஒரு பொறி மட்டுமே செயற்படுதற்குக் காரணம். அதனால், இச் செயற்பாடு பற்றி, மனத்தை, 'அணுவளவினது' என்றல் பொருந்தாது. ஆகவே, மனத்தை 'நித்தப் பொருள்' என்றலும் பொருந்தாது.

அகங்கார தத்துவமாகிய காரணத்திலிருந்து தோன்றும் காரியம் மனம் ஆகை யால், காரணத் தத்துவத்தை நோக்கக் காரிய தத்துவமாகிய மனம் பருப் பொருளே யாகும்.

நாட்டில் நிகழ்வனவற்றை ஆங்காங்குச் சென்று அறிந்து வந்து அரசனுக்குத் தெரிவிக்கின்ற ஒற்றர் போல, மனம், ஐம்பொறிகள் புறத்துச் சென்று அறிந்த புலன் களை இடையே நின்று பற்றி ஆன்மாவினிடத்தில் சேர்ப்பிக்கின்ற அக இந்திரிய மாகும். ஆகவே, இதனை, 'காகத்தின் கண்மணி போல்வது' என்பர். 'அஃதாவது, அகத்தும், புறத்தும் இடைவிடாது சஞ்சரிப்பது' என்பதாம்.

சிவப்பிரகாசத்தில்,

"மருவிய பொறியில் ஒன்றும் மாபூதம் ஐந்தில் ஒன்றும்
கருவிகள் நான்கும் நீங்காக் கலாதிகள் ஐந்தும் கூடி
ஒரு புலன் நுகரும்"[1]

எனக் கூறியிருத்தற்குக் கருத்து, 'ஐம்பொறிகளில் ஒன்றும், ஐம்பூதங்களில் ஒன்றும் நான்கு அந்தக்கரணங்களும், பஞ்ச கஞ்சுகங்களும் ஒன்று சேர்ந்த பொழுதே ஐம் புலன்களில் ஏதாவது ஒன்றை ஆன்மா அறியும்' என்பதன்று. மற்று 'அவற்றுள் காரணமாய் நிற்கும் கருவி முன்னரும் காரியமாய் நிற்கும் கருவி பின்னருமாக முறையே செயற்பட, ஆன்மா ஒரு புலனை அறியும்' என்பதே ஆகும்.

முன்னர்க் கூறியவாறு புறத்தேயுள்ள ஐம்புலன்களைக் கண் முதலிய புற இந்திரியங்கள் பொதுவாக முதலில் உணர, அதன் பின் அப்புலனை அக இந்திரிய

1. செய்யுள்—63.

மாகிய மனம் பற்ற, அதன் பின் அகங்காரம் ஒருப்பட்டு எழப் புத்தி நிச்சயித் தலைச் செய்தல் முறையாகும். அவ்வாறின்றி, எல்லாக் கருவிகளும் ஒரு காலத்திலே ஒருங்கே தொழிற்படுதல் இல்லை.

5 - 9 ஞானேந்திரியங்கள்:

சாத்துவிக அகங்காரத்திலிருந்து மனம் தோன்றிய பின், **'செவி, தோல், கண், நா, மூக்கு'** என்னும் ஞானேந்திரியங்கள் ஐந்தும் ஒன்றன் பின் ஒன்றாக முறையே தோன்றும். (செவி முதலியவை வடமொழியில் 'சுரோத்திரம், துவக்கு, சட்சு சிங்நுவை, ஆக்கிராணம்' எனச் சொல்லப்படும்.)

செவி முதலியன ஆகு பெயர்கள். ஏனெனில் அவை இடத்தின் பெயர்களாய் நின்று, தம்மிடத்தில் நிற்கும் ஆற்றலை உணர்த்தி நிற்றலால்.

'இந்திரியம், பொறி, வாயில்' என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.

இந்த ஞானேந்திரியங்கள் ஆன்மாவின் ஞான சத்தியால் செலுத்தப்பட்டுத் தம் புலன்களை அவற்றின் குணம் முதலியவை பற்றிப்பகுத்துணராது பொதுவாகவே அறியும் (ஞானேந்திரியம் – அறிவுப் பொறி).

மனமும் இந்த ஞானேந்திரியங்களும் அறிதலைச் செய்தலால், 'சாத்துவிக அகங்காரத்தினின்றும் தோன்றுவன ஆயின.

உலகாயதர் முதலியோர் செவி முதலிய உறுப்புகளையே 'இந்திரியம்' என்பர். செவிடர், குருடர்களுக்கும் 'செவி, கண்' என்னும் உறுப்புகள் இருந்தும் அவை புலன்களைக் கவரக் காண்கிலம். அதனால் அது பொருந்தாக் கொள்கையேயாகும்.

கண்ணிந்திரியம்

செவி முதலிய ஐம்பொறிகளுக்கும் உரிய புலன்கள் முறையே **'சத்தம், பரிசம், ரூபம், ரசம், கந்தம்'** என்பன. இவை முறையே 'ஓசை, ஊறு, ஒளி, சுவை, நாற்றம்' எனத் தமிழில் சொல்லப்படும். பொறிகள், இப்புலன்களை அறியுமிடத்து அப்புலன்களையுடைய பொருள்களோடு பொருந்தியே உணரும். பொறிகளும், பொருள்களும் பொருந்துமிடத்துப் பொறிகள் இருந்த இடத்திலே இருக்கப் பொருள்களே வந்து அவற்றோடு சேரும்.' அதனால், பொறிகள் புலன்களை நின்ற இடத்தில் நின்றே அறிவனவாம். ஆயினும், கண்ணிந்திரியத்தின் இயல்பு இதற்கு விலக்கானது. கண் ஓரிடத்திலும் அதற்குப் புலனாகின்ற பொருள் வேறோர் இடத் திலும் நிற்க, அவ்விரண்டிற்கும் இடைவெளி பெரிதாய் இருத்தல் வெளிப்படை. ஆகவே, கண்ணிந்திரியம் ஏனைய இந்திரியங்கள் போல நின்று இயைந்து அறியாது, சென்று இயைந்து அறிவதாகும்.

ஞாயிறு, திங்கள், விளக்கு முதலிய ஒளியுடைப் பொருள்களின் ஒளிகள் அப் பொருள்களினின்றும் விரிந்து வேறிடங்களிற் செல்லுகின்றன. அது போல, கண், ஒளியுடைப் பொருள் ஆகையால், அதனது ஒளியும் அதனிடத்தினின்றும் விரிந்து வேறிடங்களிற் செல்லும். அங்ஙனம் செல்லும் பொழுது அந்த ஒளி எந்த எந்தப் பொருளோடு பொருந்துகின்றதோ அந்த அந்தப் பொருளைக் கண் அறியும் அதனால் கண்ணிந்திரியம் தனது புலனைச் சென்று இயைந்து அறிவதாகின்றது.

கண்ணினது ஒளி, விளக்கு முதலியவற்றின் ஒளிகளில் ஏதாவது ஒன்றைத் துணையாகப் பற்றாத பொழுது தான் மட்டும் நின்று, பொருளைக் காண இயலாது அதனால் கண் பொருள்களைக் காணும் பொழுது கண்ணினது ஒளியும், கதிரவன் முதலிய பொருள்களின் ஒளிகளில் ஏதாவது ஒன்றும் ஒன்று சேர்ந்தே காண்பதா கின்றது.

'கண்ணுக்கு நேரே நிற்கும் பொருள் எதுவாயினும் அதனைக் கண் இருந்த இடத்திலிருந்தே அறியும்' எனின் 'அஃதுண்மையாயின், சுவருக்கு அப்பாலுள்ள பொருளையும் ஒருவனது கண் காணுதல் வேண்டும். இடையே சுவர் தடையாய் நிற்றலால், சுவருக்கு அப்பாலுள்ள பொருள் கண்ணுக்கு நேராதல் இல்லை அதனாலே சுவருக்கு அப்பாலுள்ள பொருளைக் கண் காண இயலாது எனின், பின் பக்கத்திலுள்ள பொருள் எதிரிலுள்ள கண்ணாடியில் தோன்றும் பொழுது அதனை யும் கண் காண்கின்றதன்றோ? ஆகவே, 'நேர் நின்ற பொருளைத்தான் கண்காணும் என்றல் பொருந்தவில்லை.

'பின்பக்கத்தில் உள்ள பொருளைக் கண், கண்ணாடியில் உண்மையாகவே காண்கின்றது என்றல் எங்ஙனம் பொருந்தும்' எனின், கதிரவனது ஒளி வீட்டில் உள்ள குடம் முதலியவற்றின் நீரில் பிரதிபலித்த பின்பு சுவர் முதலியவற்றின் மீது வீழ்ந்து அங்குள்ள இருளைப் போக்குதல் கண்கூடு. அது போலவே கண்ணாடியில் பிரதிபலிக்கும் கண்ணொளி பின்பக்கத்திலுள்ள பொருளோடு பொருந்தி அதனைக் காண்கின்றது.

இன்னும் ஒருவன் தனது முகத்தைக் கண்ணாடியில் காண்கின்ற பொழுது 'தனது முகத்தைத் தான் பார்க்கவில்லை. அதன் பிரதி பிம்பத்தையே பார்க் கின்றோம்' என நினைக்கின்றான். அந்நினைவு தவறானதே. ஏனெனில், கண்ணாடி யைப் பார்க்கும் பொழுது பார்ப்பவனுடைய கண்ணினது ஒளி, கண்ணாடியில் பிரதி பலித்துத் திரும்பிச் சென்று, அம்முகத்தையே காண்கின்றது. ஆயினும், தனது முகத்தைக் கண்ணாடியின் உள்ளே தோன்றுவது போலவும், கண்ணாடியின் அளவிற் கேற்பச் சிறிதாயும் பெரிதாயும் தோன்றுவது போலவும் நினைக்கின்றான். ஆகை யால் அவ்வாறு நினைப்பதும் தவறான நினைவே ஆகும்.

இவ்வாறன்றி, 'கண்ணாடியில் வேறு முகம் உண்டாகின்றது' என்றல் நகை விளைப்பதாகும்.

இனி, இதனை வேறு வகையினாலும் உணரலாம். இருள் உள்ள போதிலும் நீர் நிலையை அடுத்து நிற்பவன் நீரினுள் தனது முகம் முதலியன தோன்றக் காண லாம். 'அந்த முகம் முதலியன, அங்கு நிற்பவனது முகம் முதலியவற்றுக்கு வேறா னவை' என்றல் இயலாது. ஏனெனில் அவை வேறு பொருள்களாயினும் காண்பவன் கண்ணிற்கு அவை புலனாதற்கு நீரினுள் ஏதாவது ஓர் ஒளி இருத்தல் வேண்டும். அஃதில்லையன்றோ ? அதனால், கரையில் நிற்பவன் ஒளியுள்ள இடத்தில் நிற்பதால் அவனது முகமே அவனால் காணப்படுகின்றதாம். ஆகவே, அந்த முகம் முதலிய வற்றை நீரினுள் தோன்றுவனவாக நினைத்தல் பிழையே ஆகின்றது. 'இவ்வாறே கண்மரநுனிச் சந்திரனைப் பின்னதாகக் காணுமாயினும் அந்த முன் பின் ஆகிய காலம் மிக விரைவில் நிகழ்தலால், ஒரு காலத்திலே இரண்டையும் காணுதல்போல மனம் நினைக்கின்றது.

எல்லா ஒளிகளும் கண்ணாடி போன்ற சில பொருள்களில் ஊடுருவிச் செல்லும் தன்மையைப் பெற்றிருத்தலால், கண்ணொளியும் அத்தன்மையால் கண்ணாடி யினுள் ஊடுருவிச் சென்று உள்ளே வைத்துள்ள பொருளைக் காண்கின்றது.

'மிக நுண்ணிதாய்க் காணப்படாதிருக்கின்ற கண் ஒளி ஒளி,மலை முதலிய மிகப் பெரிய தூலப் பொருள்களில் சென்று இயைந்து பரவிக் காணுதல் 'எவ்வாறு எனில், நீர் மேல் தெளிக்கப்பட்ட எண்ணெய்த் துளி அந்நீர் முழுதும் பரவுவது போலவும், சிறிதாகிய விளக்கின் ஒளி இல்லம் முழுவதும் பரவுவது போலவும் கண்ணொளியும் பரவி நிறையும் இயல்புடையது ஆகலின், அது மலை முதலிய பெரிய தூலப் பொருளிலும் சென்று இயைந்து பரவிக் காணவல்லதாகும்.

'இடத்து நிகழ்பொருள் இடத்தை விட்டுத் தனியே நிற்றல் இயலாது அங்ஙனமாகக் கண்ணாகிய இடத்தில் உள்ள கண்ஒளி அக்கண்ணை விட்டுப் புறத்தே சென்று விளக்கொளி பொருந்தியுள்ள பொருளைக் கண் இருளில் நிற்பினும் காணு தல்எவ்வாறு எனின், தகழியின்கண் எரிகின்ற விளக்கின் ஒளி, அத்தகழியை விட்டுப் புறத்தே செல்லுதல் போலக் கண்ணொளியும் கண்ணை விட்டுப் புறத்தே சென்று விளக்கொளி பொருந்தியுள்ள பொருளைக் காண்கின்றது. பொருள்களை அறிதலால் அன்றோ ஞானேந்திரியங்கள் சாத்துவிக அகங்காரத்தினின்றும் தோன்றுவ வாயின! அவற்றுள்ளும் கண் சாத்துவிகக் குணம் மிகுந்திருத்தலால் ஒளிமயமாய்ப் புறத்துச் சென்று வியாபிக்கும் தன்மையுடையதாயிற்று.

'கண் ஒளி புறத்திற் சென்றே தொலைவிலுள்ள பொருளையும் காண்கின்றது எனின், கண்ணை மூடிய பின்பும் அப் பொருள் புலனாதல் வேண்டும்.' அவ்வாறன்றிக் கண்ணை மூடியவுடன் தொலைவில் புலனாகிய பொருள் மறைதற்குக் காரணம் என்னை எனின், குடத்திலுள்ள விளக்கின் ஒளி வானத்தில் தொலைவில் சென்றி ருந்த போதிலும் குடத்தை மூடியவுடன் முன் காணப்பட்ட அது விரைவில் மறைந்து போவது போலவே, கண்ணை மூடியவுடன் புறத்திற் சென்ற கண்ணின் ஒளியும் விரைவில் மறைந்து விடுகின்றது.

செவி முதலிய ஏனைய நான்கு இந்திரியங்களும் கூடக் கண் இந்திரியத்தைப் போலவே சாத்துவிக அகங்காரத்தினின்றும் தோன்ற அவைகளை எல்லாம் 'இருந்த இடத்தில் இருந்தே தம் புலன்களை அறியும்' எனவும், 'கண் இந்திரியம் மட்டும், புறத்தே சென்று தனது புலனை அறியும்' எனவும் கூறுவது ஏன் எனின், செவி முதலிய பிற இந்திரியங்கள் புறத்திற்சென்று தம்புலன்களை அறிவதாக அனுபவம் நிகழவில்லை. கண் இந்திரியம் தன் புலனை அறிவது புறத்திற் சென்று நிகழ்வதாக அனுபவம் உள்ளது. அதனால் கண் இந்திரியம் ஏனை இந்திரியங்களைவிடச் சாத்துவிக குணத்தை மிகவுடையதாகின்றது எனக் கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

'தோல்' என்னும் இந்திரியம் தொலைவில் உள்ள நீரின் குளிர்ச்சியையுணர் தலும், 'மூக்கு' என்னும் இந்திரியம் தொலைவில் உள்ள பூக்களின் மணத்தை அறித லும் அனுபவமாகின்றன அன்றோ, எனின், எங்கும் இயங்குவதாகிய காற்றுத் தண்ணீரில் பொருந்தி அதன் குளிர்ச்சியைக் கொணர்ந்து தரவே தோல் அதனை உணர்கின்றது. அவ்வாறே காற்று மலர்களிற் பொருந்தி அவற்றின் மணத்தைக் கொணர்ந்து தரவே மூக்கு அதனை அறிகின்றது. அவ்வாறின்றித் தோலும், மூக்கும் தொலைவிற் சென்று அறிகின்றன என்றல் கூடாமை அறிக.

அவை அங்ஙனமாயினும், தொலைவில் எழுந்த ஓசை செவியின்கண் வந்து பொருந்தும் என்பதற்குக் காரணம் இல்லை. மேலும், தொலைவில் எழுந்த ஓசைகளைச் செவி, 'இவ்வோசை வடக்கிலிருந்து வருகின்றது; இவ்வோசை தெற்கிலிருந்து வருகின்றது; இவ்வோசை கோயிலில் எழுகின்ற ஓசை; இவ்வோசை அரசன் அரண்மனையிலிருந்து எழுகின்ற ஓசை; இது மத்தள ஓசை; இது தண்ணுமை ஓசை, (தண்ணுமை- ஒருவகை மத்தளம்); இது குழல் ஓசை; இது யாழ் ஓசை, எனப் பிரித்து அறிதல் சென்றியைந்தாலல்லது இயலாது. ஆகையால்,-கண் இந்திரி யமும்செவி இந்திரியமும் தமது புலனைச்சென்று இயைந்து அறியும் – என்றலே பொருத்தமுடைத்து - எனின், அங்ஙனம் அன்று. கடலின் நடுவில் எழுந்த அலை ஒன் றன் பின் ஒன்றாக ஊர்ந்து வந்து கரையை அடைதல் போல, ஓரிடத்தில் எழுந்த ஒலி அலையலையாகக் காற்றில் மிதந்து வந்து செவியையடைகின்றது. அதனால் செவி தனது புலனாகிய ஓசையை இருந்த இடத்திலிருந்தே அறிவதாகும். ஒலியலைகள் வருகின்ற திசை, அவை பற்றியே அறியப்படும். நீர் அலைகள் போல ஒலி அலை களும் தாம் எழுகின்ற இடத்தில் பெரியனவாயும், ஊர்ந்து வர வரச் சிறியனவாயும் இருத்தலால், அண்மையில் எழுந்த ஓசை வலிதாகவும், சேய்மையில் எழுந்த ஓசை மெலிதாகவும் செவிக்குப் புலனாகின்றது. மிகச் சேய்மையில் எழுந்த ஒலியலைகள் செவியை வந்து அடைவதற்கு முன்பே அழிந்து போவதால், சேய்மையில் எழுந்த ஓசை செவிக்கு புலனாவதில்லை.

இதுகாறுங் கூறியவற்றால் கீழ்வரும் பொருள்கள் தெளிவுபடும்:-

1) ஞானேந்திரியங்கள் (மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி என்னும் ஐம் பொறிகள்) தம் தம் புலனை அறிதல் அப் புலன்களோடு இயைந்தாலன்றி இயலாது.

2) அங்ஙனம் இயையுமிடத்துக் கண் தவிர, ஏனைய நான்கு இந்திரியங்களும் தம் தம் புலன்களைத் தாம் இருந்த இடத்திலிருந்தே அறியும். கண் ஒன்று மட்டுமே புறத்திற் சென்று தனது புலனாகிய உருவம் உள்ள இடத்தையடைந்து, அதனோடு இயைந்து அதனை அறியும்.

3) புலன்கள் பொறிகளுக்கு நேரே நிற்பினும் பொறிகள் புலன்களோடு இயையாத பொழுது புலனை அறிதல் இயலாது.

4) இவ்வாற்றால் செவி முதலியன இந்திரியங்கட்கு இடமாவனவே அன்றி அவையே இந்திரியங்கள் அல்ல ஆதலும், இந்திரியங்களாவன செவி முதலிய அவயவங்கட்கு வேறானவையே என்பதும் விளங்கும். (இத்தன்மை, கன்மேந்திரியங்களுக்கும் பொருந்தும்)

(குறிப்பு: கண் உருவத்தைக் காண்கின்ற முறையாக இங்கு யோகிகள் கூறிய வரையறைகள் இன்றைய அறிவியலில் ஒளிக்குக் கூறப்படுகின்றன. அம் முறைப்படி நோக்கினால், கண் இந்திரியமும் ஏனை இந்திரியங்கள் போலத் தனது புலனைத் தான் இருந்த இடைத்திலிருந்தே அறிவதாக அமையும்.)

இருள் உண்மை

'சத்துவ குண மிகுதியால் கண் இந்திரியம் ஏனை இந்திரியங்கள் போலாது ஒளியுடையதாய் உள்ள பொழுது, அது தனது புலனை அறிவதற்கு வேறோர் ஒளியின் உதவியை வேண்டி நிற்றல் ஏன் எனில்,

சாத்துவிக அகங்காரத்திலும் ஏனை இரு குணங்களும் உள்ளனவேயன்றி இல்லாமற் போகவில்லை. அதனால், சாத்துவிக மிகுதியால் 'கண்' என்னும் ஓர் ஒளி இந்திரியம் தோன்றும் பொழுது அதனோடு கூடவே தாமத குணத்திலிருந்து 'இருள்' என்னும் ஒரு குற்றம் தோன்றி, அக்கண் ஒளியின் ஆற்றலைக் குறைத்து நிற்கின்றது. ஆகவே, அந்தக் குற்றத்தை நீக்குதற்குத் தாமத அகங்காரத்திலிருந்து தோன்றுகின்ற பூதங்களுள் ஒன்றன் ஒளி தேவைப்படுகிறது. தாமத குணத்திலிருந்து அக்குணத்தையே உடையதாய்த் தோன்றுகின்ற இருளுக்குத் தாமத அகங்காரத்திலிருந்து சாத்துவிகக் கூறாய்த் தோன்றுகின்ற ஒளியே பகைப் பொருளாகும். அதனால் அவ்வொளியின் உதவியைக் கண்ணொளி நாடி நிற்கின்றது.

இதனாலே, "ஆலோகத்தின் அபாவமே (ஒளியினது இன்மையே) இருளாவதல்லது; இருள் ஒரு பொருள் அன்று" எனவும் "இருள் ஒரு தனிப் பொருளாயின் அதன் தோற்றத்திற்கு மூலப்பொருள் யாது" எனவும் கூறும் **தருக்க மதத்தவர்** கூற்று பொருளற்றதாதல் விளங்கும்.

"ஆலோகத்தின் அபாவமே அந்தகாரம்" என்றால் 'சுகத்தினது அபாவமே துக்கம்' என்றும், 'தருமத்தினது அபாவமே அதருமம்' என்றும் 'சையோகத்தின்

அபாவமே விபாகம் என்றும் ஆகி விடும். இவ்வாறு அவர் (தார்க்கிகர்) கூறாமை யால் ''ஆலோகத்தின் அபாவமே அந்தகாரம்'' எனக் கூறுதல் அவர் கருத்திற்கே ஒவ்வாத ஒன்றாகும்.

அஃதன்றியும், 'அங்கே ஒளி இல்லை; இருள் உள்ளது' என ஒளியினது இன்மை உணர்வும் இருளினது உண்மையுணர்வும் வேறு வேறாய் நிகழ்தல் அனுபவம். ஆகை யால், ஒன்றனது உண்மையை இன்னொன்றினது இன்மையாகக் கூறுதல் பொருந் தாது.

அபாவத்தால் (இன்மையால்) யாதொன்றும் விளைதல் இல்லை. அதனால் தார்க்கிகர் கூறும் பொருள்களில் 'அபாவம்' என்பது **ஆட்டின் கழுத்தில் பயன் இன்றித் தொங்குகின்ற இரு தசைக் காம்புகள் போலப்** பயனின்றித் தொங்குகின்றது.

இருள் உள்ள இடத்தில் கண்ணை எவ்வளவு விழித்துப் பார்த்து முயன்றா லும் உருவம் புலனாகாமையால், அம் முயற்சியைத் தடுத்து நிற்கின்ற இருள் உண்மையாகவே இருத்தல் **பாரிசேடப் பிரமாணத்தில்** துணியப்படும்.

'இருள் உண்மை பாரிசேடப் பிரமாணத்தால் அறியப்படும்' எனக் கூறல் வேண்டா. ஏனெனில், இருள் நீல நிறம் உடையதாய்க் கண்ணுக்குப் புலனாகியே நிற்ற லால், காட்சியளவையானே அறியப்படும்' எனக் கூறலாம் எனின், அங்ஙனம் கூறுதல் கூடாது. ஏனெனில், இருளில் நின்றவனுக்குக் கண்ணை மூடிய வழி உண்டாகும் அனு பவத்தின் வேறாய்க் கண்ணைத்திறந்த வழி ஓர் அனுபவம் நிகழாமையால், கண்ணை மூடியிருப்பவனுக்கு ஏதோ ஒன்று காணப்படுவது போலத் தோன்றுதல் வெறும் மயக்கவுணர்வேயாதல் போலக் கண்ணைத் திறந்த பொழுது இருள் நீல நிறம் உடைய ஒரு பொருள் போலக் காணப்படுதலும் மயக்கவுணர்வின் விளைவேயாகும்.

அங்ஙனமாயின் **உமாபதி தேவர் தமது திருவருட்பயனில்,**

''ஒரு பொருளுங்காட்டாது இருள்; உருவம் காட்டும்''

எனக் கூறியது என்னை எனின், அவ்விடத்தில் ''காட்டும்'' எனக் கூறியதற்குக் 'காட்சிப் புலனாகும்' என்பது பொருளன்று; மற்று, இருளில் நிற்பவனுக்கு 'நாம் இருளில் நிற்கின்றோம் என்னும் உணர்வைத் தோற்றுவிக்கும்' என்பதே பொருளாகும்.

'இருள் ஒரு பொருளே' என்பது பொருந்தும் என்றே கொள்வோம். அது நிற்க, சைவ சித்தாந்தத்தில் 'ஆணவ மலம் பொருளால் ஒன்றேயாயினும், அளவற்ற ஆன்மாக்களையும் மறைத்தலால் அளவற்ற சத்தியையுடையது' எனக்கொள்ளுதல் போல, இந்திரியங்களையும் 'ஐந்து' எனக் கொள்ளாமல், ஓர் இந்திரியந்தானே வேறு வேறிடங்களில் நின்று, வேறு வேறு தொழிலைச் செய்கின்றது எனக் கொள்ளலாம் அன்றோ—எனின், ஆன்மாக்கள் பலவாயினும் அவை எல்லாவற்றினிடத்தும் ஆணவத் தினால் நிகழ்த்தப்படும் தொழில், 'மறைத்தல்' என்னும் ஒன்றேயாகும். தொழில் பல

ஆகாத பொழுது அதனைச்செய்யும் பொருளை, 'பல' என்றல் பொருந்துமாறில்லை' அதனால், 'ஆணவம் பொருளால் ஒன்றே' எனப்படுகின்றது. இந்திரியங்களை 'ஒன்று' என்னாது, 'ஐந்து' என்றற்குக் காரணம், அவற்றால் விளையும் 'தொழில்கள் ஐந்தா தல் பற்றியேயாம். அதனால், அவற்றை, 'ஒன்று' எனக் கூறுதற்கு வழியேயில்லை.

'ஆன்மாவிற்கு அறி கருவிகள் புறத்திலே 'கண் முதலிய ஐந்து' என்றும், அகக் கருவிகள், 'மனம் முதலிய நான்கு' என்றும் இவ்வாறு கருவிகளை (கரணங் கள்) இரண்டாகக் கொள்ள வேண்டுவதில்லை. அவற்றுள் யாதேனும் ஒன்றை மட்டுமே கொண்டால் போதும்' எனின், மேற் கூறியவற்றில் புறக் கருவிகள் நிகழ் காலத்தை மட்டுமே அறியும்; ஏனைக் காலங்களை அறியமாட்டா. அகக்கருவிகள் முக்காலங்களையும் அறியும். ஆகவே, அவற்றிடையேயுள்ள வேறுபாடு பெரிதாகை யால், 'அவற்றுள் யாதேனும் ஒன்றே போதும்' என்றல் பொருந்தாது. குருடர் செவிடர்களுக்கும் நினைத்தல், துணிதல், அகங்கரித்தல் முதலியன நிகழக் காண்ப தால் புறக்கரணங்களாகிய கண், செவி முதலியவற்றிற்கு வேறாய், மனம் முதலிய அந்தக் கரணங்கள் இருத்தல் தெளிவாகும்.

ஞானேந்திரியங்களின் தோற்றம் பற்றிப் பிறர் கொள்கை

'ஞானேந்திரியங்கள் சாத்துவிக அகங்காரத்திலிருந்து தோன்றும்' என இங்குக் கூறப்பட்டது. ஆயினும், **தார்க்கிகர் முதலிய சிலர்,** 'ஞானேந்திரியங்கள் ஆகாயம் முதலிய பூதங்களின் குணங்களாகிய ஓசை முதலியவற்றை அறிவன ஆதலின் அவற்றை அந்த அந்தப் பூதங்களின்றும் தோன்றுவனவாகக் கொள்ளுதலே பொருந் தும்' எனக் கூறுவர். அவர் கூற்றுப் பொருந்தாமைக்குரிய காரணங்கள் கீழ் வருவன:

1) இந்திரியங்கள் பூதங்களின் காரியமாயின், குடம் முதலியன போலத் தூலப் பொருளாய், வேறு இந்திரியங்களுக்குப் புலனாதல் வேண்டும். அங்ஙனம் புலனாதல் இல்லை.

2) ஓர் இந்திரியம் அஃதே போன்ற மற்றோர் இந்திரியத்திற்குப் புலனாகும் 'எனக் கொண்டால்' 'அந்த மற்றோர் இந்திரியமும் வேறோர் இந்திரியத்திற்குப் புலனாகும்' என்பதாய் இவ்வாறே **வரம்பின்றி ஓடும்.**

3) ஒரு புலன், ஒரு பூதத்தின் குணமாகியே இராமல் ஏனைப் பூதங்களின் குணமாயும் உள்ளது. எடுத்துக் காட்டாக, உருவம் தேயுவின் குணமாக மட்டும் இராமல், அப்பு, பிருதிவி பூதங்களின் குணமாகவும் உள்ளது. அதனால் கண் இந்திரி யம் தேயுவின் உருவத்தை மட்டும் அறிந்து ஒழியாமல் அப்புப் பிருதிவிகளின் உருவங் களையும் அறிகின்றது. ஆகையால், கண்ணிந்திரியத்தைத் 'தேயுவின் காரியம்' என்றே வரையறுத்தல் இயலாது' ஏனைப் பூதங்களும் இத் தன்மையனவேயாம்.

4) சத்தம், பரிசம், ரூபம், ரசம், கந்தம் என்னும் ஐம்புலன்களில் ஆகாயம், வாயு, தேயு, அப்பு, பிருதிவி என்னும் பூதங்களில் முறையே ஒன்றும், இரண்டும்,

மூன்றும், நான்கும், ஐந்தும் கூடியுள்ளன. அதனால், அப்புலன்களை ஒரோர் பூதத்தில் மட்டும் இருப்பனவாகக் கூறுதல் பொருந்தாது.

5) ஞானேந்திரியங்கள் அறிகருவிகள். பூதங்கள் தாமத அகங்காரத்தினின்றும் தோன்றுவன. ஆகவே, அறிவனவாகிய கருவிகள் அறியாமையைச் செய்கின்ற தாமத குணத்தின் காரியமாகிய பூதங்களின்றும் தோன்றுதல் இயலாது.

இத்துணையும் ஞானேந்திரியங்கள் பற்றிக் கூறப்பட்டன.

10-14 கன்மேந்திரியங்கள்

இரண்டாவதாகிய இராசத அகங்காரத்திலிருந்து **வாக்கு, பாதம், பாணி, பாயு, பத்தம்** என்னும் ஐந்து கன்மேந்திரியங்களும் முறையே ஒன்றன்பின் ஒன்றாகத் தோன்றும் (வாக்கு-மொழி, பாதம்-கால், பாணி-கை, பாயு-எருவாய், உபத்தம் -கருவாய்) இவையும் உறுப்புக்களின் பெயர் அவற்றிடமாக நிற்கின்ற இந்திரியங் உட்கு ஆகிய ஆகுபெயர்களேயாகும். (கன்மேந்திரியம் – செயற் பொறி). இவை தொழிலின் பொருட்டு இயங்குவன ஆதலின், இராசத அகங்காரத்தில் தோன்றின.

ஞானேந்திரியங்கள் ஆன்மாவின் ஞானசத்தி மாத்திரையையே விளக்குமாதலின், ஆன்மாவின் கிரியாசத்தியை விளக்குதற்குக் கன்மேந்திரியங்கள் வேண்டப்படுகின்றன. இவ்விடத்தில் **'கன்மம்' என்பது ஆன்மாவின் கிரியா சத்தியைக் குறிக்கும்.**

ஞான சத்தியும், கிரியாசத்தியும் இயற்கையில் ஒன்றே ஆயினும், அறியப்படும் பொருள், செய்யப்படும் செயல் இவை பற்றிச் செயற்கையால் வேறு வேறாய் நின்று, தம்மை விளக்குதற்கு வேறு வேறு கருவிகளை வேண்டி நிற்கின்றன. அச்சத்திகள் ஒன்றேயாயினும், மேற்கூறியவாறு பற்றித் தனித்தனி ஐந்தாகின்றன.

வாக்கு முதலிய கன்மேந்திரியங்கள் ஐந்திற்கும் விடயம் (புலன்) ஆவன முறையே **'வசனம், கமனம், தானம், விசர்க்கம், ஆனந்தம்'** என்பன. (வசனம் – பேச்சு, கமனம்–நடை, தானம் – கொடை, விசர்க்கம்–கழிப்பு, ஆனந்தம்–இன்புறுதல்.)

ஓர் ஐயம்:

'உடம்பால் செய்யப்படும் தொழில்கள் பலவாகலின் தொழிலை–ஐந்து–என்றல் அமையாது' எனின்,

அதற்கு விடை:

புருவத்தை நெரித்தல், பல்லைக் கடித்தல், தலையை அசைத்தல் முதலிய தொழில்களை, 'பாணி' என்னும் ஓர் இந்திரியமே அந்த அந்த உறுப்புக்களின் இடமாக நின்று செய்யும். அஃது எங்ஙனமெனின், இந்திரியங்கள் உடம்பு முழுதும் வியாபித்து நிற்றலால் என்க. அவ்வாறே பிற தொழில்களும் கன்மேந்திரியங்களுள் ஒவ்வொன்றின் தொழிலாய் அடங்குமாற்றை அறிந்து கொள்க.

'பாணி' என்னும் இந்திரியம் ஏனை உறுப்புக்களிலும் நின்று செயல் புரியுமாயின், மிகுதியாக நிற்பது பாணியில் (கைகளில்) ஆதலின் அது பாணியின் பெயரையே பெறுவதாயிற்று. பாதம் முதலியவைகளும் இத்தகையனவே.

சிலர்க்கு வாய் இருப்பினும் பேச இயலாமையாலும், கைகால்கள் இருப்பினும் கொடுத்து வாங்கல், நடத்தல் இவை இயலாமையாலும் கன்மேந்திரியங்கள் வாக்கு முதலிய உறுப்புகளாகாது, அவற்றின் வேறாதல் விளங்கும்.

கன்மேந்திரியங்களின் இன்றியமையாமை:

'ஆன்மா ஒன்றினை வாயிற் காட்சியால் நிருவிகற்பமாய் அறிந்து, பின்பு மானதக் காட்சியால் சவிகற்பமாய் அறிந்தவுடனே தன்வேதனைக் காட்சியாகிய நுகர்ச்சி இடையீடின்றி நிகழ்தலின், கன்மேந்திரியங்களால் என்ன பயன் உள்ளது' எனின்,

பெரும்பான்மையும் மானதக் காட்சி நிகழ்ந்தவுடனே தன் வேதனைக் காட்சி நிகழ்வதில்லை. மானதக் காட்சிக்குப் பின்பு ஆன்மா மீட்டும் அகங்காரத்தைப் பற்றி நின்று 'யான் இதனை நிச்சயித்தேன்' என்றும், 'இனியான் இதனைச் செய்வேன்' என்றும் ஒருப்பட்டு எழுந்து பின்பு செய்யத் துணிந்த செயலைச் செய்தலை 'இவ்வாறு' என மனத்தைப் பற்றி நின்று சங்கற்ப விகற்பங்களாக எண்ணி, அதன் பின் மீட்டும் ஞானேந்திரியங்களால் அறிந்து, கன்மேந்திரியங்களால் செயல்களை நிகழ்த்திய பின்பே தன் வேதனைக் காட்சி நிகழ்வதாகும். ஆதலால் அங்ஙனம் செயலை நிகழ்த்துதல் கன்மேந்திரியங்களின்றி நிகழாது என்க.

சாங்கியர் கொள்கையும் அது பொருந்தாமையும்:

சாங்கியர், 'ஆன்மாவிற்கு ஞானசத்தி மட்டுமே உண்டு; கிரியாசத்தி இல்லை' என்றும், 'ஆகவே உடம்பில் நிகழும் செயல்கள் யாவும் அதன்கண் ஆன்மாவின் சந்நிதி மாத்திரையில் நிகழும்' என்றும் கூறுவர். ஆன்மா வியாபகம் பொருள் ஆகையால் அதன் சந்நிதி எங்கும் உள்ளதேயாம். அதனால் குடம் முதலியவைகளும் அவற்றை எடுப்பார் விடுப்பார் இன்றித் தாமே செயற்பட வேண்டும். அங்ஙனம் செயற்படாமையால், சித்துக்கன்றிச் சடத்துக்குச் செயலில்லாமை வெளிப்படை. ஆகவே, ஞான சத்தியைப் போலக் கிரியா சத்தியும் உடம்பின்கண் இல்லாமல் ஆன்மாவின்கண் உள்ளதேயாம். அதனால், அறிவுப் பொறிகளும் செயற் பொறிகளும் ஆன்மாவின் ஞான சத்தி கிரியா சத்திகளை விளக்குதலோடு ஒழிவனவேயன்றித் தாமே அறியவும், செய்யவும் மாட்டா.

தார்க்கிகர் கூற்றும் அது பொருந்தாமையும்:

தார்க்கிகர், 'ஆன்மாவினிடத்தில் ஞானம் இல்லை; கண், செவி முதலிய இந்திரியங்களே ஆன்மாவின்கண் ஞானத்தை உண்டாக்குகின்றன' என்பர். இல்லது தோன்றாமை சற்காரியவாத விளக்கத்திற் காட்டப்பட்டது. அதனால், ஆன்மாவின்

கண் ஞானம் இல்லையாயின் யாதொரு பொருளும் அதன்கண் ஞானத்தைத் தோற்று வித்தல் இயலாது.

'ஞானம், ஆன்மாவின் குணம்' என்பது தார்க்கிகர்க்கும் உடன்பாடு. குணியி னோடு எஞ்ஞான்றும் நீங்காது நிற்பதே குணமாகும் அன்றி, குணி நிற்க, இடையே தோன்றி இடையே அழிவது குணமாகாது. ஆகையால் ஆன்மா என்று உண்டோ அன்றே அதன்கண் அதனது குணமாகிய ஞானமும் உண்டு. ஞானமே கிரியையாயும் ஆகையால் அனாதியே, ஆன்மாவின் இடத்திலுள்ள ஞானசத்தி கிரியா சத்திகள் நிற் கும் தடுக்கப்பட்டமையால், ஆன்மா பாடாணம் போல்(கல்லுப் போல) அறிவும் செய லும் இன்றிக்கிடப்பதாயிற்று. ஆணவமலத்தின் தடையைச்சிறிதே நீக்கி, ஆன்மா வின் ஞானசத்தி கிரியாசத்திகளை ஓரளவில் விளங்கச் செய்தலே கருவிகளின் செயற் பாடாகும்.

இருட்காலத்தில் விளக்கு வந்த பொழுது விளங்கி நிற்கின்ற பொருள்கள் விளக்கு அணைந்த பொழுது விளங்காமை பற்றி அப் பொருள்களை, 'தோன்றி அழிந்தன' என்றல் கூடாமை போலக் கருவிகள் கூடிய போது விளங்கி, இல்லாத பொழுது விளங்காமை பற்றி ஆன்மாவின் ஞான சத்தி, கிரியா சத்திகளை, 'ஆன்மா இருக்கவும் தோன்றி அழிகின்றன' என்றல் கூடாது.

ஆன்மாவின் ஞான சத்தி கிரியா சத்திகள் அவற்றை விளக்குகின்ற கருவிகளின் தொழிற்பாட்டால் விளங்குதலாலும், அத் தொழில் கணந்தோறும் வேறு வேறாய்ச் சந்தானமாய் (தொடர்ச்சியாய்) நிகழ்தலாலும் அத் தொடர்ச்சியின் உளதாகிய இடையீடு காரணமாகவே அச்சத்திகளின் விளக்கமும் விட்டு விட்டு நிகழ்கின்றன அதனை உணராது; 'ஞானமே அங்ஙனம் கணபங்கப்படுகின்றது' எனக் கூறும் **புத்தர் முதலியோர்** மதம் பொருந்துமாறில்லை.

15—19 தன் மாத்திரைகள்

மூன்றாவதாகிய தாமத அகங்காரத்திலிருந்து, 'சத்தம், பரிசம், ரூபம், ரசம், கந்தம்' என்னும் ஐந்து தன்மாத்திரைகளும் முறையே ஒன்றன்பின் ஒன்றாகத் தோன்றும். இவை ஐந்தும் செவி முதலிய ஞானேந்திரியங்கட்கும், வாக்கு முதலிய கன்மேந்திரியங்கட்கும் முறையே இடமாய் நிற்கும்.

இடமாய் நின்று தாங்குதலை மட்டுமே செய்தலால் இவை தாமத அகங் காரத்திலிருந்து தோன்றின.

'ஞானேந்திரிய கன்மேந்திரியங்கட்குச் செவி வாய் முதலிய உறுப்புக்களே இடம்' என மேற் கூறப்பட்டது.[1] அவற்றை விடுத்து இங்கு, 'தன்மாத்திரைகளே இரு வகை இந்திரியங்கட்கும் இடம்' எனக் கூறுதல் முரணாகின்றதன்றோ எனின், தேர் ஏறிச் செல்பவனுக்குத் தேர் தேரே இடமாயும், நிலம் அத் தேரின் வழியாக இட மாயும் நிற்றல் போல, இந்திரியங்கட்குத் தன்மாத்திரைகள் நேரே இடமாயும்,

1. பக்கம் 402, 409

செவி முதலிய உறுப்புக்கள் தன் மாத்திரைகள் வழியாக இடமாயும் நிற்றல் பற்றியே இங்கு வேறு கூறப்பட்டது ஆகலின் அது மேற்கூறியதனோடு முரணாது.

சத்தம் முதலிய ஐந்தும் தன்மாத்திரைகளாயும், புலன்களாயும் நிற்கும். தன் மாத்திரைகள் **தத்துவமும்**, புலன்கள் **தாத்துவிகமும்** ஆகும். தத்துவம் காரண நிலை; தாத்துவிகம் காரிய நிலை; **காரண நிலை சூக்குமம்**; **காரிய நிலை தூலம்**. சிறப்புத் தன்மை பெறாது நிற்பதே சூக்கும நிலை. சிறப்புத் தன்மை பெற்று நிற்பதே தூல நிலை.

எனவே, ஓசையானது, 'வல்லோசை, மெல்லோசை - யாழோசை, குழலோசை என்றாற் போலும் சிறப்புத் தன்மைகளைப் பெற்றுச் செவிக்குப் புலனாகும் நிலைமை இன்றிப் பொதுவாய் நிற்கும்போது 'சத்தம்' என்னும் தன் மாத்திரையாம்'

பரிசம், 'தட்பம் வெப்பம், வன்மை மென்மை' முதலிய சிறப்புத் தன்மை களைப் பெற்றுத் தோலுக்குப் புலனாகின்ற அந்த நிலைமையின்றிப் பொதுமையில் நிற்பது 'பரிசம்' என்னும் தன்மாத்திரையாம்.

உருவம், 'கருமை, செம்மை' முதலிய சிறப்புத் தன்மைகளைப் பெற்றுக் கண்ணுக்குப் புலனாகும் நிலைமை இன்றிப் பொதுமையில் நிற்பது. 'உருவம்' (ரூபம்,) என்னும் தன்மாத்திரையாம்.

சுவை, 'தித்திப்பு புளிப்பு' முதலிய சிறப்புத் தன்மைகளைப் பெற்று நாவிற்குப் புலனாகும் நிலைமை இன்றிப் பொதுமையில் நிற்பது 'இரதம்' (ரசம்) என்னும் தன் மாத்திரையாம்.

நாற்றம், 'நறு நாற்றம், தீ நாற்றம்'-மலர் நாற்றம், கத்தூரி நாற்றம்' முதலிய சிறப்புத் தன்மைகளைப் பெற்று மூக்கிற்குப் புனைாகும் நிலைமை இன்றிப் பொது மையில் நிற்பது 'கந்தம்' (நாற்றம்) என்னும் தன்மாத்திரையாம்.

சத்தம் முதலியவை மேற் கூறிய சிறப்புத் தன்மைகளைப் பெற்றுச் செவி முதலிய பொறிகட்குப் புலனாகும் பொழுது 'சத்தம்' முதலிய புலன்களாய் நிற்கும்.

இங்ஙனமாயினும் தன்மாத்திரைகளில் சத்தம் ஒன்றே தனியாய் நிற்கும்; பரிசம், தனக்கு முன்னுள்ள சத்தத்தையும், உருவம், தனக்கு முன்னுள்ள 'சத்தம் பரிசம்' என்னும் இரண்டையும் உடன் கொண்டும், இரதம் தனக்கு முன்னுள்ள 'சத்தம், பரிசம், உருவம்' என்னும் மூன்றையும் உடன் கொண்டும், கந்தம், தனக்கு முன்னுள்ள 'சத்தம், பரிசம், உருவம், இரதம்' என்னும் நான்கையும் உடன் கொண்டும் நிற்கும்.

இவ்வாறு நிற்கும் சத்தம் முதலிய தன்மாத்திரைகளே ஆகாயம் முதலிய பூதங்கட்கு முதற்காரணமாகும். அதனால், தன்மாத்திரைகள் **'சூக்கும பூதம்'** என்றும் சொல்லப்படும்.

ஓர் ஐயம்:

'ஆகாயம் முதலிய பூதங்கட்குத் தாமத அகங்காரத்தையே முதற்காரண மாகக் கூறாமல் இடையே 'தன்மாத்திரை' என மற்றொரு முதற் காரணத்தைக் கூறவேண்டுவது ஏன்' எனில்,

அதற்கு விடை:

ஆகாயம் முதலிய பூதங்கள் ஐந்தும், சத்தம் முதலிய ஐந்து குணங்களில் ஒன்று இரண்டு மூன்று நான்கு ஐந்து என்னும் வகையில் பெற்று நிற்கின்றன. காரியத்தில் உள்ளது காரணத்திலும், சூக்குமமாய் இருந்தாக வேண்டும். அகங்காரத்தில் சத்தம் முதலியவற்றிற்குச் சிறிதும் இடமில்லை. ஆகவே, அவை சூக்குமமாய் நிற்கின்ற நிலைமை ஒன்று இன்றியமையாதது ஆகின்றது. அந்நிலைமையையுடையனவே தன்மாத்திரைகள்.

மற்றோர் ஐயம்:

'அங்ஙனமாயின், ஒரு தன்மாத்திரையே போதும்; ஐந்து தன்மாத்திரைகள் வேண்டப்படுதல் ஏன்' எனில்,

அதற்கு விடை:

தன்மாத்திரை ஒன்றேயாயின், அதனினின்றும் தோன்றுகின்ற பூதங்கள் யாவும் ஒரு குணமே உடையனவாய் இருத்தல் வேண்டும். அவ்வாறின்றி, ஆகாயம் முதலியன ஒன்று, இரண்டு முதலிய பல குணங்களை உடையவையாய் இருத்தலின், ஒவ்வொரு பூதத்திற்கும் ஒவ்வொரு தன்மாத்திரை முதற் காரணமாக வேண்டப்படு கின்றது.

பூதங்கள், 'மரம்' என்றால், தன்மாத்திரைகளை 'முளை' எனக் கொள்ளுதல் வேண்டும். எனவே, தன்மாத்திரைகட்கும், பூதங்கட்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாடு சூக்குமம் ஆதலும், தூலம் ஆதலுமே ஆகும்.

சத்தம் முதலிய தன்மாத்திரைகள் முறையே ஒன்றன்பின் ஒன்றாகத் தோன்றும் பொழுது பின்னர்த் தோன்றும் தன்மாத்திரை முன்னர்த் தோன்றிய தன்மாத் திரைகளது கூற்றினையும் உடன் கொண்டே தோன்றுமாயினும், பின்னர்த் தோன்றிய குணமே சிறந்து விளங்குதலால், அச்சிறப்புப் பற்றி, 'சத்த தன்மாத்திரை பரிசதன்மாத்திரை' முதலாக ஒரு குணம் பற்றியே பெயர் சொல்லப்படுகின்றன. இவ் வாறு சொல்லப்படுதல் தலைமை பற்றிய வழக்காகும்.[1]

ஒரு தடை

'தன்மாத்திரை என்பதற்குப் பொருள் 'அதனளவாய் நிற்றல்' என்பதே. 'அதனளவாய் நிற்பது' என்பதனால், சத்தம் முதலியவை வேறொரு பொருளோடு கூடாது தனித்தே நிற்றல் பெறப்பட்டது. படவே, சத்தம் முதலிய ஐந்தும் குணங் களே ஆதல் பெறப்பட்டது. குணங்கள் யாவும் குணியைப் பற்றியல்லது நில்லா ஆகலின் அத்தகைய குணங்களையே – பூதங்கட்கு முதற் காரணம்–என்றல் பொருந்தாது, எனச் சிலர் தடை நிகழ்த்துவர்.

அதற்கு விடை

'உலகமெல்லாம் முக் குணத்தின் காரியமே' என்பது தார்க்கிகர்க்கும் உடன் பாடு. பிரகாச ரூபமாயும், சாந்த ரூபமாயும், சுக ரூபமாயும் உள்ளனவெல்லாம் சாத்துவிக குணத்தின் காரியங்கள். பிரவிருத்தி ரூபமாயும் (பிரவிருத்தி–செயற்பாடு) கோர ரூபமா யும், துக்க ரூபமாயும் உள்ளன எல்லாம் இராசத குணத்தின் காரியங்கள். நியமன ரூபமா யும், மூட ரூபமாயும், மோக ரூபமாயும் உள்ளன எல்லாம் தாமத குணத்தின் காரி யங்கள். இவையனைத்திற்கும் முதற்காரணம் முக்குணமே வடிவாகிய மூலப்பிர கிருதியே ஆகும். ஆகவே, 'குண வடிவேயாய் உள்ள அந்தமூலப் பிரகிருதியிலிருந்தே அனைத்தும் தோன்றுகின்றன' எனக் கூறும் பொழுது 'தன்மாத்திரையாகிய குணங்களிலிருந்து பூதங்கள் எங்ஙனம் தோன்றும்' எனத் தடை நிகழ்த்துதல் எவ்வாறு பொருந்தும்?

குண குணிகளின் இயல்பு

இனி, குண குணிகளின் இயல்பு அறியத் தக்கது. வீரர் பலர் கூடிய கூட்டமே 'படை' எனப்படுவதன்றி, 'படை' என்பது தனிப்பட்ட ஒன்றன்று. மரங்கள் பல கூடிய கூட்டமே 'சோலை' எனப்படுவதன்றி,'சோலை' என்பது தனிப்பட்ட ஒரு பொருளன்று. அவை போலவே குணங்கள் பலவற்றின் கூட்டமே 'குணி' எனப்படுகின்றதன்றி, 'குணி' என்பது குணங்களின் வேறாய தனிப் பொருளன்று. 'குணி' என்னும் நிலைமையில் அவை '**திரவியம்**' எனப் பெயர் பெறுகின்றன. ஆகவே, குணத்திற்கும், குணிக்கும் முழுமையும், ஏகதேசமும் ஆகிய வேறுபாடு அன்றிப் பிறிது வேறுபாடு எதுவும் இல்லை. அதனால், "குணியும் வேறே, குணமும் வேறே" எனக் குண குணிகட்கு இடையே வேறுபாட்டை மிகுதியாகக் கூறும் **தார்க்கிகர் மதம்** சைவ சித்தாந்தத்திற்கு ஒவ்வாத ஒன்று. அதனால், 'தன்மாத்திரைகளிலிருந்து பூதங்கள் தோன்றும்' என்பது பற்றித் தடை நிகழத்த வேண்டுவதில்லை.

அவயவ அவயவிகள்

குணகுணிகட்குப் போலவே அவயவ அவயவிகட்கு இடையேயும் தார்க்கிகர் மிகுதியான வேற்றுமை கூறுவர். அவயவ அவயவிகளும் மேற்கூறிய குணகுணிகள் போல்வனவே ஆகையால், அக் கூற்றும்பொருந்தாது. அதனாலே, '**கன்மம், சாமான் யம், விசேடம்**' ஆகியவை திரவியத்தின் வேறானவையே என அவர் கூறுவதும் பொருந்தாக் கூற்றேயாம். இதனால், தருக்க மதத்தவர் கூறும்' '**சமவாயம்**' **என்னும்**

சம்பந்தம் சைவ சித்தாந்தத்திற் கூறப்படும் **'தாதான் மியம்' என்னும் சம்பந்தமேயன்றி,** வேறாகாமையும் விளங்கும்.

ஓர் ஐயம்

'ஒரு பொருளைக் கண்ணால் கண்டும், கையால் தொட்டும் உணர்ந்தவன், ஒரு பொருளையே அவ்விருவகையாலும் உணர்ந்ததாக உணர்கின்றானேயன்றி,'கண்ணால் காணப்பட்ட பொருள் வேறு; கையால் தொடப்பட்ட பொருள் வேறு' என வேறு வேறு பொருளாக உணரவில்லை. அதனால், 'கண்,தோல்' என்னும் இரண்டு பொறி கட்கும் புலனாகியபொருள் ஒன்றேயன்றி வேறல்ல ஆதல் தெளிவு. கண், பரிசத்தை யறியாது; தோல் உருவத்தை அறியாது. ஆகவே, இரண்டிற்கும் புலனாகிய ஒரு பொருள் அந்தப் பரிசமும் உருவமும் ஆகிய குணங்கட்கு வேறாய் உள்ளமை பெறப் படுதலால், –அதுவே குணிப் பொருள்–எனக் கொள்ளுதல் பொருந்துமன்றோ எனின்

அதற்கு விடை:

கண் முதலிய பொறிகளால் அறியப்படுவன எல்லாம் குணங்களே ஆகையால், அந்தக் குணங்கட்கு வேறாய்க் குணி உளதாயின், அதனை எவ்வாற்றால் அறிவது? எவ்வாற்றலும் அறிதல் கூடாமையால், அதனை 'உண்டு' என்றல் வெற்றுரையே யாம்.

கண்டறிந்த பொருளையே, 'தொட்டறிந்தேன்' என உணர்வதை 'மயக்க வுணர்வு' என்றாவது, 'பிற குணங்கள் பலவற்றின் தொகுதியை ஒற்றுமை பற்றி ஒரு தனிப் பொருளாகக் கருதுகின்ற ஒற்றுமையுணர்வு' என்றாவது கொள்ளுதலே பொருந்தும். ஆகவே, குணங்கட்கு வேறாய், 'குணி' என்பதொன்று இல்லை என்க.

இங்ஙனமாகையால் குணங்கள்தாமே ஒன்றாகத் தொகுத்து நோக்கும் நோக்கில் 'குணி' என்றும், தனித்தனியாகப் பகுத்து நோக்கும் நோக்கில் 'குணம்' என்றும் வழங்கப்படுகின்றன என்பது விளங்கும்.

இன்னும் இவை பற்றிய விரிவெல்லாம் **பௌட்கரம்** முதலிய ஆகமங்களிற் காணப்படும்.

மாபூதங்கள்

மேற்கூறிய சத்தம் முதலிய தன்மாத்திரைகளில் முறையே ஒவ்வொன்றி லிருந்து ஆகாயம் முதலிய பஞ்சமகா பூதங்கள் ஒன்றன்பின் ஒன்றாகத் தோன்றும்.

20. ஆகாயம்:

முதற்கண் 'சத்தம்' என்னும் தன்மாத்திரையிலிருந்து 'ஆகாயம்' என்னும் மகா பூதம் தோன்றும். பலவேறு வகைப்பட்ட ஓசைகள் எல்லாம் இந்தப் பூதத்தின் குணமே ஆகும். இதன் தொழில், எல்லாப் பொருள்களுக்கும் இடம் கொடுத்து நிற்ற லாகும்.

ஆகாயம், கண்ணுக்குப் புலனாதல் இல்லை. 'ஆகாயத்தில் பறவை பறக்கின்றது' என்று பலரும் உணர்தல் அனுபவமாதலின், 'ஆகாயம், பறவை' என்னும் இரண்டில் ஒன்றை மட்டும் புலனாவதாகக் கொண்டு, மற்றொன்றை, 'புலனாகாதது' எனக் கொள்ளுதல் பொருந்தாது எனில், பறவை பறத்தற்கு இடமாக உணரப்படுவது ஆகாயத்தில் வியாபித்துள்ள ஒளி மண்டலமே யன்றி ஆகாயம் அன்று. அதனால், ஆகாயம் புலனாவதாக உணர்தல் மயக்கவுணர்வே ஆகும்.

ஆகாயம் புகை நிறமாய்க் காணப்படுதலால் அதனைப் 'புலனாகவில்லை' என்றல் பொருந்தாது எனின், ஓரிடத்தே காணப்பட்ட புகை நிறம் அந்த இடத்தை நெருங்க நெருங்கக் காணப்படாது மறைதலால் அந்த நிறத்தையும் ஆகாயத்தின் நிறமாகவுணர்தல் மயக்கவுணர்வே ஆகும். அந்த நிறம் ஒளி மண்டலத்தின் நிறம் ஆதலே உண்மை என்க.

அங்ஙனமாயின் உலகாயதர் கூறுவது போல, 'ஆகாயம் என்பது ஒன்று இல்லை' என்றலே பொருந்துவது போலும் எனின், பொருந்தாது. ஏனெனில், ஆகாயத்தினது உண்மை காட்சியால் உணரப்படாதாயினும் அனுமானத்தால் உணரப்படுதலின்.

'அஃது அனுமானத்தால் எங்ஙனம் உணரப்படுகின்றது' எனின், மரம் முதலிய நிலையியற் பொருள்கள் நிற்றலும், மக்கள், விலங்கு முதலிய இயங்கியற் பொருள்கள் இயங்குதலும் இடமில்லாத பொழுது இயலா. 'இயலும்' எனின், இயங்குகின்ற பொருள்கள் பூமிக்குள்ளேயும் எளிதில் போக்கு வரவு புரியும். அஃது இல்லாமையால் அவற்றினது இயக்கம் இடம் இன்றி யமையாமை தெளிவு. அந்த இடம் கண்ணுக்குப் புலனாவதாயின், குடம் முதலிய பொருள்களோடு ஒப்பதாய், தான் உள்ள இடத்தில் மற்றோர் பொருள் எய்த இடங்கொடாது. ஆகவே, இயங்கியற் பொருள்களின் இயக்கத்திற்கு இடம் உண்டு என்பது அனுமானத்தாலே உணரப்படுகின்றது. ஆகவே அது காட்சியால் உணரப்படாமையும் விளங்கும்.

'எல்லாப் பொருள்கட்கும் இடமாய் நிற்பது எது, அதுவே ஆகாயம்' என உணர்க.

'அபாவம்' பற்றிய விளக்கம்

'ஆகாயம் ஆவது பொருள்களின் அபாவமே; வேறு தனிப் பொருள் அன்று' எனக் கொண்டால் என்னையெனின், சற்காரிய முறைப்படி அபாவமும் (இன்மையும்) 'பாவம்' போல (உண்மையைப் போலவே) பாவப் பொருள்களின் (உள்ளனவாகிய பொருள்களின்) தன்மையேயன்றி வேறன்று. அதனால் பிற பொருள்களின் தன்மையாகிய அவற்றது அபாவத்தை ஆகாயம் என்னும் வேறு ஒரு தனிப் பொருளாகக் கூறுதல் எங்ஙனம்? 'பாவமும், அபாவமும் ஒன்றற் கொன்று மறுதலையானவை. ஆகவே, அபாவத்தைப் பாவப் பொருளின் தன்மை என்றல் எவ்வாறு பொருந்தும்' எனின், **'அபாவமாவது பாவத்திற்கு மறுதலை' என்பது தார்க்கிகர் முதலி**

யோர் மதம். 'பாவப் பொருள் புலனாகாதிருத்தலே அபாவம்' என்பதே சைவ சித்தாந்தம். அதனால், பொருளின் தன்மை பொருட்கண் இருத்தற்குத் தடை என்னை?

உலகத்துப் பொருள்கள் எல்லாம் முக்குணமயமே. ஆகையால், அவை அம் முக்குணங்களில் இராசத குணம் மிகுதிப்பட்ட பொழுது தூலமாய்க் காரிய நிலையை அடைந்து புலனாவனவாகும். அந்நிலையே அவற்றின் தோற்றமாம். அங்ஙனம் அவை தோன்றிய பின்னர்ச் சத்துவ குணம் மிகுதிப்படும் அளவிற்கு நிலைத்து நிற்கும். தாமத குணம் எப்பொழுது மிகுதிப்படுகின்றதோ அவை தூல நிலையினின்றும் நீங்கிச் சூக்கும நிலையையடைந்து, முன் போலவே காரண நிலையையுடையனவாய்ப் புலனாகாது நிற்கும். அங்ஙனம் புலனாகாத நிலையே அவற்றது அபாவமாகும். அந்த அபாவத்துக்குக் காரணம் மேற்கூறிய தாமத குணமேயாகையால், அக்குணத்தின் காரியமாகிய அபாவத்தைத் தனி ஒரு பொருளாகக் கூறுதல், பொருள் இயல்பினை அறியாது கூறுதலாகவே முடியும். எனவே, பாவம் போல, அபாவமும் பொருள்களினது இயல்பே ஆகும். பொருள்களின் காரணநிலை சூக்குமமும் காரிய நிலை தூலமும் ஆதல் இங்கு அறியத்தக்கது. இங்ஙனம் ஆகலின் 'ஈண்டுக் குடம் இல்லை' எனக் கூறினால், அதற்குப் பொருள், 'அவ்விடத்தில் சையோகக் கிழமையால்' (ஒன்றோடு ஒன்று பொருந்தி நிற்கின்ற சம்பந்தத்தால்) காட்சிப் புலனாதற்கு உரிய குடம் விசேடண விசேடியமாதற் கிழமையால் (நிலமாகிய இடத்தில் அதன்கண் நிகழ் பொருளாகாமையாகிய குறிப்பினால்) புலனாகாமையை உடைத்தாயிற்று'' என்பதேயாகும்.

இன்னும், முயற்கோடு இல்லையென்றால், அத்தகுப் பொருள், 'பசுவிடத்தில் சமவாயக் கிழமையால் (அதனை விட்டு நீங்காது ஒன்றாகவே உள்ள சம்பந்தத்தினால்) புலனாகின்ற கோடு (கொம்பு) முயலினிடத்தில் விசேடண விசேடியம் ஆதற் கிழமையால் புலனாகாமை உடைத்தாயிற்று' என்பதே ஆகும்.

இனி, 'குடம் உடைந்தது' எனக் கூறினால், அதற்குப் பொருள், 'இராசதகுண மிகுதியால் முன்பு தூல நிலையை அடைந்து நின்ற குடம், தாமத குணமிகுதியால் சூக்கும நிலையை யடைந்து விளங்காதாயிற்று' என்பதேயாகும்.

'குடம் தோன்றிற்று' எனக் கூறினால், அதற்குப் பொருள், 'தாமத குண மிகுதியால் சூக்கும நிலையில் நின்று விளங்காதிருந்த குடம், பின்பு இராசத குண மிகுதியால் தூல நிலையையடைந்து விளங்குவதாயிற்று' என்பதேயாகும்.

ஆகவே, காரியப் பொருள்களை எல்லாம், 'பொய்ப் பொருள்' என்றும் 'அழிபொருள்' என்றும் கூறுதல், நிகழ்காலத்தில் மட்டும் விளங்கி, ஏனைய இரு காலங்களிலும் விளங்காமை பற்றியேயல்லது, இல்பொருள் ஆதல் பற்றியும் அழிந்தொழிதல் பற்றியும் அல்ல என்க.

'அபாவம் பாவப் பொருளின் தன்மை அன்று; வேறு ஒரு தனிப்பொருளே' எனக் கூறுவார்தம் கூற்றினை மறுக்காமல் ஒப்புக் கொண்டாலும் 'ஏனைப் பொருள்களின் அபாவமே ஆகாயம்' எனக் கூறுதல் பொருந்துமாறில்லை. அஃது எங்ஙனமெனில், அபாவத்தை வேறு பொருளாகக் கொள்பவர்கள் அதனை, 'என்றும் அபாவம்,

முன் அபாவம், அழிவுபாட்டு அபாவம், ஒன்றின் ஒன்று அபாவம்' என்னும் நான்கு அபாவங்களில் எந்த அபாவம் இங்குக் கொள்ளத் தக்கது? என வினாவுக.

'என்றும் அபாவம்' என்பது 'முயற்கோடு இல்லை' என்பது போல்வன. முயற் கோடு ஒரு காலத்திலும் காணப்படாமை அறிக.

'முன் அபாவம்' என்பது, ஒரு காரியப் பொருள் தோன்றுதற்கு முன்னே உள்ளது. 'இப்பொழுது குடம் தோன்றிற்று' என்றால் அது தோன்றுதற்கு முன் தன் இன்மையே உள்ளதாகையால் அஃதே முன் அபாவம்.

அழிவு பாட்டு அபாவம் என்பது, ஒரு காரியப் பொருள் அழிந்த பின் உள தாவது. 'இப்பொழுது குடம் உடைந்து விட்டது' என்றால் அதற்குப் பின் அதனது இன்மையே உள்ளதால் அஃதே அழிவுபாட்டு அபாவம்.

ஒன்றின் ஒன்று 'அபாவமாவது, ஒரு பொருளின் தன்மையோடு ஒவ்வாத வேற்றுப் பொருளின் தன்மையையுடைய பொருள், முன்னர்க் குறித்த பொருளில் இல்லாதிருப்பது. 'குடம் ஆடையன்று; ஆடை குடம் அன்று' என்றால், இவற்றுள் ஒன்றினது தன்மையை மற்றொன்று உடையதாகாமை அறிக.

இவற்றுள், 'இங்கு என்றும் அபாவமே கொள்ளத்தக்கது' எனின், என்றும் அபாவம் அதற்கு இடமாகிய பொருளில் இருப்பதல்லது வேறு இடத்தில் இராது. முயற் கோடு இல்லை' என்றால் அந்த இன்மை முயற்கோட்டில் அல்லது வேறிடத் தில் இராது. எனவே, 'முயற்கோடு முதலியவற்றில் உள்ள என்றும் அபாவம் நிலம் முதலிய எல்லாப் பொருள்கட்கும் இடமாகி நிற்கின்றது' என்றல் பொருந்துமாறு இல்லை. 'நிலம் முதலியவற்றின் முன் அபாவமே ஆகாயம்' என்றலும் பொருந்தாது. ஏனெனில், அவ்வபாவம் நிலம் முதலியவை தோன்றியவுடன் அழிந்தொழிவதால்.

'நிலம் முதலியவற்றின் அழிவுபாட்டு அபாவமே ஆகாயம்' எனின் அதுவும் பொருந்தாது. ஏனெனில், நிலம் முதலியவை அழிந்த பின்னர்த் தோன்றுவதாகிய அந்த அபாவம் நிலம் முதலியவை உள்ள பொழுது அவற்றிற்கு இடமாய் நிற்றல் கூடாமையால்.

இனி, ஆகாயம், 'நிலம் முதலிய பொருள்கள் அன்று' எனக் கொள்வதாகிய ஒன்றின் ஒன்று அபாவத்தையே கொள்ளுதல் வேண்டும். ஒன்றின் ஒன்று அபாவம் உளதாயபொழுது அதற்கு ஆதாரமாக வேறு பொருள்கள் இருத்தலால் 'அப்பொருள் கள் யாவும் அன்று' எனக் குறிக்கப்பட்ட அந்தப் பொருள் ஒன்று இருத்தல் தேற்றம். ஆதலின், எந்த ஓர் அபாவத்தையும் ஆகாயமாகக் கொள்ளுதல் பொருந்தாது ஒழிகின்றது.

'அதனால் ஏனைப் பொருள்களின் அபாவமே ஆகாயம்' எனக் கொள்ளுதல் கூடாதாகின்றது,

ஓசை பற்றிய விளக்கம்

இனி, 'ஓசையை, ஆகாயத்தின் குணம் எனக் கொள்ளாது,-தனி ஒரு பொருள்- எனக் கொள்ளுதலே பொருந்தும். ஏனெனில், வல்லோசை, மெல்லோசை என்ப வற்றில் வன்மை மென்மைகள் காணப்படுகின்றன. வன்மை மென்மைகள் 'குணமே ஆகும். குணம் பொருளைப் பற்றியே நிற்கும். குணத்தை வேறு ஒன்று பற்றி நில்லாது. வன்மை மென்மை என்னும் குணங்கட்குப் பற்றுக் கோடாய் நிற்றலின் ஓசையை, 'பொருள்' என்றலே பொருத்தமுடைத்து எனின், அங்ஙனம் அன்று. வல் லோசை, மெல்லோசை என்பவற்றிற்குப் பொருள் மிகுதியாக ஒலித்தல், குறைவாக ஒலித்தல் என்பதே ஆகும். ஒரு கால் மிகுதலும், ஒரு கால் குறைதலும் குணத்திற்கு உள்ளதல்லது பொருளுக்கு இல்லை.

இனி,-'ஓசை ஆகாயத்தின் குணம்-என்றால் ஆகாயம் உள்ள அளவும் ஓசையும் ஒலித்துக் கொண்டே இருத்தல் வேண்டும். ஏனெனில் பொருள் உள்ளவரையில் அதன் குணமும் நீங்காமலே இருக்கும். ஓசை அவ்வாறின்றித் தோன்றியும் அழிந்தும் வருகின்றது. ஆகையால் அதனை வேறு ஒரு பொருள்- என்றலே பொருத்தம் உடைத்து' எனின் ஓசையைத் தோன்றி அழிவதாகக் கருதுதல் கூடாது. இருளில் உள்ள குடம் விளங்காதிருப்பினும், விளக்கு வந்த பொழுது விளங்குதல் போலப் புலனாகாது இருந்து கொண்டிருக்கின்ற ஒலி அதனைப் புலப்படும்படிச் சில கருவிகள் எழுப்பினால் எழுந்து புலனாகின்றது. புலனாகாத பொழுதும் ஓசை உள்ளதேயாம். அதனால், ஓசை தோன்றி அழிவது அன்று.

இனி' - குணம்-என்பன தாம் தாம் பற்றியுள்ள பொருளை விட்டு நீங்கி வேறிடத்திற் செல்ல மாட்டா. ஓசையோ தான் தோன்றிய இடத்தை விட்டு அப்பால் நெடுந் தொலை செல்கின்றது. அதனால், அது குணம் ஆகாது பொருளே யாம்' எனின், அதுவும் பொருந்தாது. ஏனெனில், ஓர் இடத்தில் எழுந்த ஓசையும் அவ்விடத்தை விட்டு வேறிடங்களிற் செல்லும் ஓசையும் ஒன்றன்று. ஓரிடத்தில் ஓர் ஓசை அலை வடிவாக எழுகின்றது. அந்த அலை மற்றோர் அலையை எழுப்புகின்றது. அஃது இன்னோர் அலையை எழுப்புகின்றது. இவ்வாறே தொடர்ந்து செல்லுகையில் செவிகளில் உறுகின்ற ஓசைகள் இறுதி அலையாகும். அதனால் ஓரிடத்தில் எழுந்த ஓசையே நெடுந்தொலை செல்வதாகக் கருதுதல் கூடாது.[1] மத்தளம் முதலியவற்றினின்றும் எழுகின்ற ஓசைகள் அவ்வப் பொழுதே அவ்வக் கருவியினுள் ஒடுங்கிவிட, அவற்றால் எழுப்பப்படுகின்ற வேறு அலைகளின் இறுதி அலைகளே தொலைவில் உள்ளவர்களது செவிகளில் சென்று உறுகின்றன என்க.

இவற்றால், 'சத்தம் குணமே அன்றிப் பொருளன்று' என்பதும், 'அந்தக் குணத்தையுடைய குணிப் பொருள் ஆகாயம்' என்பதும் தெளிவுபடுத்தப்பட்டன.

---

1 இதனை, **'வீசீ தரங்க நியாயம்'** என்பர். 'நீர்' அலைகள் கரை அடையும் முறைமை-என்பது அதன் பொருள்.

21. வாயு

ஆகாயத்திற்குப் பின் பரிச தன்மாத்திரையிலிருந்து '**வாயு**' என்னும் மகா பூதம் தோன்றும். இது மேற்கூறிய சத்தத்தோடு பரிசமும் கூட, இரண்டு குணங் களையுடையதாகும். இடைவிடாது அசைந்து செல்லுதலும் அதனால் பொருள் களைத் திரட்டிக் குவித்தலும் இதன் தொழில்களாகும். உடம்பினுள் இருக்கின்ற பிராணன், அபானன் முதலிய பத்து வாயுக்களும் இப் பூதத்தின் கூறுகளே ஆகும். அவ்வாற்றால் இஃது எல்லாவுயிர்களும் நிலைத்து இருத்தற்குத் துணை செய்வ தாகும்.

22. தேயு

வாயுவிற்குப் பின் உருவ தன் மாத்திரையிலிருந்து '**தேயு**' என்னும் மகாபூதம் தோன்றும். இது, சத்தம், பரிசம் என்பவற்றுடன் உருவமும் கூட மூன்று குணங்கள் உடையதாகும். பொருள்களைப் பக்குவப்படுத்துதல் இதன் தொழிலாகும். உலகத் திலுள்ள **காருக பத்தியம்**, **ஆகவனயம்**, **தக்கிணாக்கினி** என்னும் வேத வேள்வி பற்றிய முத்தீக்களும் அவற்றின் வேறாகிய சிவ வேள்வியிலுள்ள **சிவாக்கினியும்** உடம்பில் உள்ள **விந்துத் தீயுமாய்** வழிபாடுகளுக்கெல்லாம் உதவுவனவாய் உள்ளன வும் வயிற்றினுள் உணவைச் செரிப்பிக்கின்ற பசித் தீ முதலியனவும் இம் மகா பூதத்தின் கூறுகளே ஆகும்.

வெந்நீர் முதலியவற்றில் உள்ள தீக்கு உருவம் இன்மையாலும் விளக்கொளி முதலிய ஒளிகளில் உள்ள தீக்குப் பரிசம் இன்மையாலும் 'தீ சத்தம், பரிசம் ரூபம் என்னும் மூன்று குணங்களையுடையது' என்பது எங்ஙனம் எனின், விறகில் எரியும் தீக்கு உருவம் இருத்தல் பற்றி வெந்நீரில் உள்ள தீக்கும் அது நுண்ணிலையில் உள்ளதே ஆகும். விளக்கு முதலியவற்றில் பரிசம் இருத்தலால் அவற்றது ஒளியிலும் அது நுண்ணிலையில் உள்ளதே ஆகும். அதனால், 'தீ மேற்கூறிய மூன்று குணங்களை யும் உடையது' என்பதில் தவறில்லை.

'தேயு என்னும் பூதம், இந்திரியங்களைப் போலப் பொருள்களை விளக்குதலால் இதனைத் தாமத அகங்காரத்தின் காரியமாகக் கொள்ளாது, சாத்துவிக அகங்காரத் தின் காரியமாகக் கொள்ளுதலே பொருந்தும்' எனின், பிற பூதங்களை நோக்க இது விளக்குவதாய் நிற்பினும் இந்திரியங்களை நோக்க, ஏனையபூதங்கள் போல இதுவும் விளக்கப்படுவதாய் நிற்றலால் இதுவும் தாமத அகங்காரத்தின் காரியம் ஆதலே பொருந்தும். ஆயினும், அதன்கண் சத்துவ குணம் மிகுதியால் இது தோன்றும் என்க.

23. அப்பு

தேயுவிற்குப்பின் இரச தன் மாத்திரையிலிருந்து '**அப்பு**' என்னும் மகாபூதம் தோன்றும். இது சத்தம் முதலிய ஐந்தனுள் கந்தம் தவிர ஏனைய நான்கு குணங் களும் உடையதாகும். பொருள்களை நெகிழச் செய்து பதப்படுத்துதல் இதன் தொழிலாகும். இஃது ஒரு வகை உணவாய் உயிர்கள் வாழ்வதற்குத் துணை செய்யும். பனிப்பாறை, ஆலங்கட்டி முதலியனவும் நீரேயாயினும் அவற்றில் கடினப் பொருள் கலந்துள்ளன என்க.

24. பிருதிவி

அப்புவிற்குப்பின் கந்த தன் மாத்திரையிலிருந்து 'பிருதிவி'என்னும் மகாபூதம் தோன்றும். இது சத்தம் முதலிய ஐந்து குணங்களையும் உடையதாகும். வலிமையுற்று, எல்லாப் பொருள்களையும் தாங்கி நிற்றல் இதன் தொழிலாகும். பிருதிவி முதலிய பஞ்ச மகா பூதங்களும் உயிர்களது உடம்பில், மயிர், எலும்பு, ஓடு, நிணம் முதலியன வாய் பரிணமித்து நிற்றலை அவ்வப் பொருளின் இயல்பு பற்றி ஆராய்ந்து அறிந்து கொள்க. இடைகலை, பிங்கலை முதலிய நாடிகளில் எல்லாம் ஆகாயத்தின் கூறுகள் அமைந்து, அகங்கார தத்துவம் பரவுவதற்கு இடம் தந்து நிற்கும்.

("பாரிடை ஐந்தாய்ப் பரந்தாய் போற்றி!
நீரிடை நான்காய் நிகழ்ந்தாய் போற்றி!
தீயிடை மூன்றாய்த் திகழ்ந்தாய் போற்றி!
வளியிடை இரண்டாய் மகிழ்ந்தாய் போற்றி!
வெளியிடை ஒன்றாய் விளைந்தாய் போற்றி")[1]

என்றாற்போலத் திருமுறைகளிலும் பிருதிவி முதலிய பூதங்கள் ஐந்து, நான்கு, மூன்று, இரண்டு, ஒன்று ஆகிய குணங்களையுடைய வாதல் கூறப்படுதலைக் காணலாம்.

பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயம் என்பன '**நிலம், நீர், தீ, வளி, வெளி**' எனத் தமிழில் சொல்லப்படும்.)

ஒரு குணம் பல பூதங்களில் இருப்பினும், அவ்வவற்றில் அது வேறு வேறு வகையாய்ப் புலப்படும். ஆகாயத்தில் உள்ள சத்தம், நீர் அலை போல ஒன்றோடொன்று தொடர்ந்து எதிர் ஒலியாகவே புலப்படும். வாயுவில் உள்ள சத்தம், 'கசகச' என எழுந்து, அஃது ஊர்ந்து வந்ததைத் தெரிவிக்கும். தேயுவில் உள்ள சத்தம், 'தமதம' என எழுந்து எரிதலைத் தெரிவிக்கும். நீரில் உள்ள சத்தம் 'சளசள' என எழுந்து ஒழுகுதலைத்தெரிவிக்கும். நிலத்தில் உள்ள சத்தம் 'கடகட' என எழுந்து கடின குணத்தைத் தெரிவிக்கும். இவை எல்லாம் காட்சியளவைக்கே புலப்படுதலால் 'சத்தம் என்பது ஆகாயத்தில் மட்டுமே உள்ளது' எனக் கூறுகின்ற **தார்க்கிகர் முதலியோர்** மதம் பொருந்துவதன்று.

வாயுவிலும் பிருதிவியிலும் உள்ள பரிசம், தட்பமும் வெப்பமும் அல்லாத பொதுமையாகும். தேயுவிலுள்ள பரிசம் வெப்பம். அப்புவிலுள்ள பரிசம் தட்பம்.

தேயுவிலுள்ள உருவம், ஒளி நிறம், அப்புவிலுள்ள உருவம் வெண்மை. பிருதிவி லுள்ள உருவம் வெண்மை முதலாகப் பலவாம்.

அப்புவிலுள்ள இரசம் தித்திப்பு (அப்புவின் சுவையைப் 'பொதுமை' என்றல் பொருந்துவது போலும்.) பிருதியிலுள்ள இரசம் தித்திப்பு முதலிய ஆறுமாம்.

---

1 திருவாசகம் – போற்றித் திருவகவல்.

ஓர் ஐயம்

'வேதத்தில்–பிரமத்தினின்று, அல்லது ஆன்மாவினின்று ஆகாயமும், ஆகாயத்தினின்று வாயுவும், வாயுவினின்று தேயுவும், தேயுவினின்று அப்புவும், அப்புவினின்று பிருதிவியும் தோன்றும்-எனக் கூறப்படுகின்றது. திருமுறைகளிலும் அப் பொருள் படும்படியே,

"இருநில னதுபுன லிடைமடி தரஎரி புகஎரி யதுமிகு
பெருவளி யினிலவி தரவளி கெடவியன் இடைமுழு வதுகெட
இருவர்க ளுடல்பொறை யொடுதிரி எழிலுருவுடையவன்"[1]

எனக் கூறப்படுகின்றது. அவற்றிற்கு மாறாக இங்கு, 'சத்தம் முதலிய தன் மாத்திரைகளில் ஒவ்வொன்றிலிருந்து ஆகாயம் முதலிய ஒவ்வொரு மகாபூதம் தோன்றும் என்றது என்னை' எனின்,

அதற்கு விடை

காரியத்தில் உள்ள குணம் காரணத்தினும் இருத்தல் வேண்டும். ஆகையால் பிருதிவி, அப்புவினின்றும் தோன்றுமாயின் பிருதிவியிலுள்ள ஐந்து குணங்களும் அப்புவிலும் இருத்தல் வேண்டும். இவ்வாறே ஏனைய பூதங்களும் ஆதல் வேண்டும். இவ்வாறு ஓரிடத்திலும் கூறப்படாமையால், மேற்காட்டிய வாக்கியங்கட்குப் பொருள் வேறேயாகும். மேலும் இங்குக் கூறப்பட்ட முறை சைவாகமங்களில் சொல்லப்பட்ட முறையேயாகும். வேதமும், சிவாகமமும் தம்முள் முரணுதல் இல்லை. ஆகையாலும் வேதத்தின் பொருள் பொதுமையில் நிற்க, அதனைத் தெளிவுபடுத்துவனவே சிவாகமங்கள் ஆதலாலும், சிவாகமங்களின் பொருளுக்கேற்ப வேதத்திற்குப் பொருள் கொள்ளுதலே நேரிது. திருமுறைகட்கும் அவ்வாறேயாம்.

இனி, **'சாந்தோக்கியம்'** என்னும் உபநிடதத்தில் தேயு முதலாக மூன்று பூதங்களைக் குறிப்பிட்டு, அவை தோன்றுமாற்றைக் கூறியபின், "இம் முப்பூதமயமே பிரபஞ்சமெல்லாம்" எனக் கூறப்பட்டது.

'தைத்திரீயம்' என்னும் உபநிடதத்தில் ஆகாயம் முதலிய ஐம்பூதங்களும் தோன்றுமாறு கூறி, அதன்பின் "ஐம்பூதமயமே" பிரபஞ்சமெல்லாம்' எனக் கூறப்பட்டது.

எனினும், வன்மை மென்மை நோக்கி, 'தைத்திரீயத்திற் கூறியதே முக்கியப் பொருள் என்றும் ஆகவே, அதற்கேற்பச் சாந்தோக்கியத்திற்குத் தாற்பரியம் கொள்ளல் வேண்டும்' என்றும் உத்தர மீமாஞ்சையில் (பிரம சூத்திரத்தில்) வியத்தி கரணத்தில் சொல்லப்பட்டது. மற்றும், உபநிடதங்கள் ஒன்றோடொன்று முரணாதபடி ஒருமைப்படுத்திக் காட்டிய இடங்கள் அந்நூலிற் பல. அதனால், மேற்கூறியவற்றால் 'சிவாகமங்களிற் கூறிய பொருளே முக்கியப் பொருள்' எனக் கொண்டு, அதற்கேற்ப வேதத்திற்குத் தாற்பரியம் கொள்ளுதலே முறையாகும். இவ்விடத்தில்

---

1. திருமுறை 1 – 22.7

சிவாகமப் பொருளுக்கு ஏற்ப மேற்காட்டிய வேதப் பகுதி திருமுறைப் பகுதிகட்குப் பொருள் கொள்ளுதல் எவ்வாறு எனில், கீழ்க்காணுமாறு கொள்ளுதல் வேண்டும்.

"சூக்கும பூதங்களாகிய தன் மாத்திரைகள் ஐந்திற்கும் அதி தேவர்கள் முறையே 'சதாசிவன், மகேசுரன், உருத்திரன், மால், அயன்'என்போராவர். ஆகவே, சதாசிவக் கடவுளுக்குரிய 'பிரமம்' என்னும் பெயர் ஆகு பெயராய் அவனால் செலுத்தப்படும் சத்த தன்மாத்திரையையும் உணர்த்தும். ஆகவே, 'பிரமத்தினின்றும் ஆகாயம் தோன்றிற்று' என்பதற்கு, 'பிரமமாகிய சதாசிவக் கடவுளால் செலுத்தப் படுகின்ற சத்த தன்மாத்திரையினின்றும் ஆகாயம் தோன்றிற்று' என்பதே பொருள் ஆகும்.

பிரமம் என்பது பரமான்மாவையே குறிக்கும். ஆகையால் 'ஆன்மாவினின்றும் ஆகாயம் தோன்றிற்று' என்பதற்கும் இதுவே பொருளாகும்.

ஆகாயத்தின் காரணமாகிய சத்தத்தோடு கூடிய பரிசமே பரிச தன் மாத்திரை யாகலின் ஆகாயத்தின் காரணத்தோடு கூடிய பரிசத்தினை 'ஆகாயம்' என்றலும், அவ்வாறே வாயுவின் காரணத்தோடு கூடிய உருவ தன்மாத்திரையை 'வாயு' என்றலும், தேயுவின் காரணத்தோடு கூடிய இரச தன்மாத்திரையைத் 'தேயு' என்றலும், அப்புவின் காரணத்தோடு கூடிய கந்த தன்மாத்திரையை, 'அப்பு' என்றலும் அமையுமாகலான், 'ஆகாயத்தினின்றும் வாயு தோன்றிற்று; வாயுவினின்றும் தேயு தோன்றிற்று; தேயுவினின்றும் அப்புத் தோன்றிற்று; அப்புவினின்றும் பிருதிவி தோன்றிற்று' எனக் கூறுவனவற்றிற்கெல்லாம் சிவாகமங்களிற் கூறியவாறு, 'வாயு முதலிய பூதங்கள் பரிசம் முதலிய தன்மாத்திரைகளினின்றும் முறையே தோன்றின' என்பதே பொருளாகும்.

சிவாத்துவிதபாடியத்தைச் செய்த நீல கண்ட சிவாசாரியரது கருத்தும் இதுவே என்பது அவர் அப்பாடியத்தில், பூதங்களின் தோற்றத்திற்கு மேற்கோளாகக் காட்டிய புராண வசனத்தால் விளங்கும்.

இன்னும் சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் "அப்புகள் அன்னத்தைப் படைத்தன" என்பதில், 'அன்னம்' என்பதற்குச் 'சோறு' என்பது பொருளாகாது, ஆகுபெயர் முறையால் 'பிருதிவி' என்பதே பொருளாகும் என்பது எல்லார்க்கும் ஒப்ப முடிந்தது. இவ்வாறே ஓரோர் இடத்திற் காணப்படும் முரண்பாடுகள் யாவும் வன்மை மென்மை பற்றி நீக்கப்பட்டு, ஒரு படித்தாகவே பொருள் கொள்ளல் வேண்டும் என்பதே வேத புருடனுடைய கருத்தாகும்.

(பிருதிவி என்பதை யோகிகள் '**புடவி**' என்றே எங்கும் வழங்குகின்றார்.)

இது காறும் கூறி வந்த தத்துவங்களில் சுத்த மாயையில் தோன்றுவனவாகிய ஐந்து தத்துவங்களும் '**சுத்த தத்துவம்**' என்றும், அசுத்த மாயையில் தோன்றுவன வாகிய ஏழும், '**மிச்சிர தத்துவம்**' என்றும் (மிச்சிரம்-கலப்பு) பிரகிருதியில் தோன்று வனவாகிய இருபத்து நான்கும் '**அசுத்த தத்துவம்**' என்றும் சொல்லப்படும்.

இன்னும் அவை முறையே, **பிரேரககாண்டம், போசயித்திரு காண்டம், போக்கிய காண்டம்**' எனவும், '**சிவதத்துவம், வித்தியாதத்துவம், ஆன்ம தத்துவம்**' எனவும் பெயர் பெறும்.

(தத்துவம்-என இங்குக் கூறப்பட்ட இவற்றால் ஆகும் காரியப் பொருள்கள், '**தாத்துவிகம்**' எனப்படும். அவை, 'தனு, கரணம், புவனம், போகம்' என நான்காகும். 'தனு -உடம்பு. கரணம் – அதில் அமைந்துள்ள கருவிகள். புவனம் – வாழும் இடம். போகம்- நுகர்ச்சிப் பொருள்.)

சைவ சித்தாந்தத்தில், 'தத்துவம்' என்பது '**கருவி**' என்னும் பொருளில் வழங் கப்படுகின்றது. கருவி, முதற்கருவி; அஃதாவது முதற்காரணம், தாத்துவிகங்களை நோக்கத் தத்துவங்கள் காரணம் ஆதல் அறிக.

மேற்கூறிய முப்பத்தாறு தத்துவங்களில் சிவதத்துவம் விஞ்ஞானகலர்கட்கு மட்டுமே தனு கரண புவன போகங்களாய் வரும். ஏனைப் பிரளயாகலர் சகலர்கட்கு அவை தனு முதலியவாய் வருதல் இல்லை. பிரளயாகலர்க்கு ஆன்ம தத்துவம் தனு முதலியனவாய் வருதல் இல்லை.

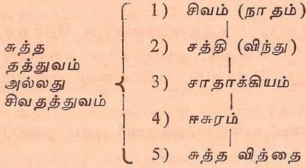
எனவே, விஞ்ஞான கலர்க்குச் சிவ தத்துவம் ஐந்து மட்டுமே தனு முதலியன வாயும் பிரளயா கலர்க்கு வித்தியா தத்துவம் ஏழு மட்டுமே தனு முதலியனவாயும், சகலர்க்கு வித்தியா தத்துவம் ஏழு, ஆன்ம தத்துவம் இருபத்து நான்கு ஆக முப்பத் தொரு தத்துவம் தனு முதலியனவாயும் வரும் என்க.

எனினும், சிவ தத்துவம் ஐந்தும் பிரேரக தத்துவங்கள் ஆகையால், அவையின்றி, ஏனை வித்தியா தத்துவ ஆன்ம தத்துவங்கள் செயற்படமாட்டா. அதனால் அவை களைச் செலுத்தி நிற்கும் முகத்தால் சிவ தத்துவங்கள் பிரளயாகலர் சகலர்கட்கும் உதவுவன ஆகின்றன.

பிரேரகம்-செலுத்துதல். போசயித்திரு-நுகர்பவன். போக்கியம்-நுகரப்படுவது. சிவ தத்துவங்கள் செலுத்துன ஆகலின், அவை 'பிரேரககாண்டம்' என்றும், வித்தியா தத்துவங்கள் உயிர்கட்கு நுகர்வோனாம் தன்மையைத் தருதலால், 'போசயித்திரு காண்டம்' என்றும், ஆன்ம தத்துவங்கள் நுகர்ச்சிப் பொருளாய் நிற்றலால் 'போக்கிய காண்டம்' என்றும் சொல்லப்பட்டன.

தத்துவங்களை எண்ணும் முறை இருவகைத்து. ஒன்று அவை தோன்று முறை யில் வைத்து எண்ணுதல், அஃது, **உற்பத்திக் கிரமம்**' எனப்படும். தோன்றும் முறையே மேற் கூறப்பட்டது.அதனைத் தொகுத்து நோக்கின் கீழ்க்காணும் முறையில் அமையும்.

சுத்த மாயை (காரணம்)



அசுத்த மாயை (காரணம்)

1. மாயை

2. காலம் 3. நியதி 4. கலை

5. வித்தை
6. அராகம்

(4, 5, 6) 7. புருடன்

மூலப் பிரகிருதி (காரணம்)

1. குணம்

2. புத்தி

3. அகங்காரம்

சாத்துவிதம் (தைசதம்)	இராசதம் (வைகாரிகம்)	தாமதம் (பூதாதி)	
4. மனம்	10. வாக்கு	15. சத்தம் —	20. ஆகாயம்
5. செவி	11. பாதம்	16. பரிசம் —	21. வாயு
6. தோல்	12. பாணி	17. ரூபம் —	22. தேயு
7. கண்	13. பாயு	18. ரசம் —	23. அப்பு
8. நா	14. உபத்தம்	19. கந்தம் —	24. பிருதிவி
9. மூக்கு			
(ஞானேந்திரியம்)	(கன்மேந்திரியம்)	(தன் மாத்திரை — அல்லது சூக்கும பூதம்)	(மாபூதம்)

எண்கள் தோற்ற முறை பற்றிக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. ஒவ்வொரு தத்துவமும் ஒடுங்கும் காலத்தில் தான் தோன்றிய அதனிடத்தே ஒடுங்கும். அதனால் ஒடுக்க முறை பற்றி எண்ணுவதாயின் பிருதிவியில் தொடங்கிச் சிவத்தில் முடித்தல் வேண்டும். சிவ தத்துவத்திற்கு அப்பால் உள்ளவன் **பரமசிவன்**. சிவ தத்துவத்திற்கு

'நாதம்' என்பதும் பெயர். ஆகையால், **பரமசிவன்** நாதாந்தத்தில் (நாத முடிவில்) விளங்குபவன் ஆவான்.

சகலர்க்குப் பயன்படுவனவாகிய முப்பத்தொரு தத்துவங்களையும் தோற்ற முறையில் வைத்து, "கலையாதி மண்ணந்தம்" என்றும், முப்பத்தாறு தத்துவங் களையும் ஒடுக்க முறையில் வைத்து, 'நிலம் முதல் நாதம் ஈறானவை' என்றும் கூறுவர்.

("கலையாதிமண்ணந்தம்" என்பதில் 'மாயை' என்னும் தத்துவம் புருடனுக்குப் பின்னர் வைத்து எண்ணப்படுகின்றது.)

தத்துவங்களின் வகை

நிலம் முதல் கலை ஈறாகிய முப்பத்தொரு தத்துவங்களும், **'புறப் புறக் கருவி, புறக்கருவி, அகப்புறக் கருவி, அகக் கருவி'** என நான்காக வகுத்துக் கூறப்படும்.

பூதம் ஐந்து, தன் மாத்திரை ஐந்து-இவை பத்தும் புறப்புறக் கருவி; ஞானேந் திரியம் ஐந்து, கன்மேந்திரியம் ஐந்து - இவை பத்தும் புறக்கருவிகள். அந்தக் கரணம் நான்கும் அகப்புறக் கருவி; அராகம் முதலிய வித்தியா தத்துவங்கள் அகக் கருவி.

இனி, இத்தத்துவங்கள், **'பொதுவும், சிறப்பும், பொதுச்சிறப்பும்'** என இவ் வகையில் மூன்றாகவும் சொல்லப்படும்.

புவனங்களாய்க் காரியப்பட்ட தத்துவங்கள் எல்லாவுயிர்கட்கும் பொதுவாய் நிற்றலின், பொதுத் தத்துவங்களாகும். 'புரியட்டகம்' என்று சொல்லப்படுகின்ற உடம்பு உயிர் தோறும் வேறுவேறாய் நின்று பயன் தருதலால் 'சிறப்புத் தத்துவம்' எனப்படும்.

புரியட்டக சரீரம், தத்துவங்களின் கண்ணிற்குப் புலனாகாத நுண்ணிய நிலை யேயாம். அதனை இருவகையாகக் கூறுவர். அம்முறையில் நிலம் முதல் கலை ஈறாகிய முப்பத்தொரு தத்துவங்களும் புலனாகாத நிலையில் 'பரசரீர புரியட்டகம்' எனப்படும். இவற்றை 'அட்டகம்' என்பதற்குக் காரணம், பூதம், தன் மாத்திரை, ஞானேந்திரியம், கன்மேந்திரியம், அந்தக் கரணம், குணம், மூலப்பிரகிருதி, கஞ்சுகம்' என எட்டு வகையாய் அமைந்திருத்தலே ஆகும். இவ்வாறு **மிருகேந்திராகமத்தில்** சொல்லப்பட்டது.

மேற்கூறிய எட்டனுள், தன் மாத்திரை ஐந்து, அந்தக் கரணம் மூன்று (சித்தம் மூலப்பிரகிருதியில், அல்லது குணத்தினுள் அடங்கும்) ஆக இந்த எட்டு மட்டும் கூடியது 'சூக்கும சரீரம்' எனப்படும். இவ்வாறு **காலோத்தராகமத்தில்** சொல்லப்பட்டது.

(பின்னர்க் கூறிய முறையில் குண தத்துவம் முதலாகவுள்ள மேல்நிலைத் தத்துவங்கள் மட்டுமே **பரசரீரமாகும்.**)

மிருகேந்திர ஆகமத்தில் கூறப்பட்ட அதனையே சூக்கும தேகமாகக் கொண்டு, 'சுத்த தத்துவங்களே பரசரீரம்' என்பாரும் உளர். அது காலோத்தராகமத்தில் கூறப்பட்ட சூக்கும தேகம் ஆகாமையால் அவ்வாகமத்தோடு முரணுவதாகும். மேலும், தன்மாத்திரையும், அந்தக்கரணமும் ஒழிந்த மேல்நிலைத் தத்துவங்கள் அவற்றுள் அடங்காமையால், 'காலோத்தராகமம் தன்மாத்திரையிலும், அந்தக் கரணங்களிலும் மேற்குறித்த மேல் நிலைத் தத்துவங்களை அடக்கிக் கூறிற்று' என்றல் பொருந்தாது. 'பொருந்தும்' எனின், தன்மாத்திரை, அந்தக்கரணங்கள் ஆகியவற்றையும் 'ஐம்பெரும் பூதங்களில் அடங்கும்' எனக் கூறிவிடலாம். அவ்வாறு கூறுதல் பொருந்தாமை போலத் தன்மாத்திரை, அந்தக்கரணங்கள் என்பவற்றில் மேற்குறித்த மேல்நிலைத் தத்துவங்கள் அடங்கும் என்பதும் பொருந்தாது.

மேலும், சுத்த தத்துவங்கள் வித்தியா தத்துவங்களைச் செலுத்தும் முகத்தால் சகலர்க்கு உதவுவனவேயன்றி, அவை அவர்க்குத் தனு கரணங்களாய் வருதல் கூடாது.

வாக்குக்களும் சுத்த தத்துவம்போலச் சுத்தமாயையில் தோன்றுவனவே யாயினும், அவை அசுத்த மாயை பிரகிருதி மாயையாகிய செயற்கைகளோடு பொருந்தி, எல்லோர்க்கும் புலனாகின்றன. அஃதே பற்றிச் 'சுத்த தத்துவங்களும் அவ்வாறு எல்லார்க்கும் தனுகரணங்களாக வரும்' என்றல் கூடாது.

சூக்கும சரீரம் உண்மை

'அங்ஙனமாயின்-தூல சரீரத்திற்கு வேறாய்ச் சூக்கும சரீரம் உண்டு - என்பது எவ்வாற்றால் அறியப்படும்' எனின், ஆன்மா நனவிற் போலவே கனவிலும் இன்ப துன்பங்களை அடைதல் அனுபவமானது. 'உடம்பு இன்றி ஆன்மாவிற்கு எந்த அனுபவமும் உண்டாக மாட்டாது' என்பது முடிவு. கனவு நிலையில் நனவில் செயற் படுகின்ற உடம்பு செயற்படாது ஒழிதல் கண்கூடு. அங்ஙனமாகக் கனவில் ஆன்மா விற்கு இன்ப துன்ப அனுபவம் நிகழ்தல் எவ்வாறு? நனவில் செயற்படுகின்ற அந்த உடம்பு, செயற்படாது கிடத்தலின் அதற்கு வேறான ஓர் உடம்பு கனவில் செயற்படுதல் தெளிவு. அவ்வுடம்பு நனவில் செயற்படுகின்ற உடம்பு போலக் கண்ணிற்குப் புலனாகாமையால், '**சூக்கும தேகம்**' எனப்படுகின்றது. கனவை, 'பொய்' என்றல் அனுபவத்திற்கு ஒவ்வாமையால், அங்ஙனம் கூறுவாரது கூற்று ஏற்கத் தக்கதன்றாம். இது பற்றியே,

> "கனவின் பயனும் நனவின் பயனும்
> வினையின் பயனவை பொய்யென வேண்டா"[1]

என உமாபதி தேவர் தமது 'சங்கற்ப நிராகரணத்தில் கூறினார்.

(தத்துவங்களின் வகையில் 'புறப்புறக்கருவி' எனப்பட்டவற்றுள் பூதம் ஐந்தும், 'புறக்கருவி' எனப்பட்ட பத்தும் கூடியே தூல தேகமாகும்.) இன்னும் ஆன்மா இத் தூல தேகத்தை விட்டு நீங்கியபின் சுவர்க்கத்திலும், நரகத்திலும் சென்று, அவற்றி

---

1 மாயாவாதி சங்கற்ப நிராகரணம்-134

லுள்ள இன்பத்தையும், துன்பத்தையும் நுகர்ந்து, மீண்டும் நிலத்திற்கு வரும் ஆகலின், அவ்வாறு அது போக்கு வரவு புரிதற்கும் தூல தேகத்தின் வேறாகிய உடம்பு இன்றியமையாததாகும். அது பற்றியும் சூக்கும தேகம் உளதாதல் தெளிவு.

சூக்கும தேகத்தின் இயல்பு விளக்கம்

'சூக்கும தேகம் மேற்கூறியவாற்றால், - உள்ளதே-எனக் கொள்வோம். அது தன்மாத்திரைகளாலும் அந்தக்கரணங்களாலுமே அமைவது-என்றல் எவ்வாறு' எனில், ஆன்மா நனவிற் போலவே கனவிலும் இன்பதுன்பங்களை நுகர்கின்றது. இவ்வுலகை விட்டு நீங்கிய பின்னும் அது மற்றோர் உலகத்திற்குப் போதலும், மீண்டு வருதலும் ஆகிய போக்குவரவுகளைப் புரிகின்றது. ஆகவே, நனவு நிகழ்ச்சிக்கும், கனவு நிகழ்ச்சி, மற்றோர் உலக நிகழ்ச்சி இவற்றிற்கும் இடையேயுள்ள வேற்றுமை கண்ணுக்குப் புலனாதலும் ஆகாமையும் ஆகிய அவ்வளவேயன்றி வேறில்லை. அதனால், தூல தேகத்திற்குக் காரணமாயுள்ள சூக்கும பூதங்களாகிய தன் மாத்திரைகளே சூக்கும தேகமாய் அமைகின்றன. தூல தேகத்தில் ஞானேந்திரியங்கள் அறி கருவியாய் இருத்தல் போலச் சூக்கும தேகத்தில் அவற்றினும் சூக்குமமாகிய மனம் முதலிய அந்தக்கரணங்கள் அறிகருவிகளாய் அமைகின்றன. ஆகவே, சூக்கும தேகம் தன் மாத்திரைகளாலும் அந்தக்கரணங்களாலும் ஆவது என்பது உணர்ந்து கொள்ளப்படும். எனவே, சூக்கும தேகத்தின் இயல்பு ஆகம அளவையால் மட்டுமன்றி, அனுமான அளவையானும் அறியப்படும். அவ்வனுமான வாக்கியம் கீழ்க்காணுமாறு அமையும்.

> ''சூக்கும தேகம் சூக்கும பூதங்களாலும்
> அந்தக் கரணங்களாலும் அமைந்தது, (மேற் கோள்)
> ஆன்மா இன்ப துன்பங்களை நுகர்தற்கும்
> போக்குவரவு புரிதற்கும் இடமாய் நிற்றலால் (ஏது)
> தூல பூதங்களாலும் புறக் காரணங்களாலும்
> அமைந்த தூல தேகம் போல'' (எடுத்துக்காட்டு)

கலை முதலிய முப்பத்தொரு தத்துவங்களையும் மிருகேந்திராகமம் ''பரதேகம்'' எனக் கூறியது உபசாரமேயாம். ஏனெனில், நனவில் செயற்படும் தூல தேகம் கனவிலும், இறப்பிற்குப் பின்னரும் செயற்படுகின்ற சூக்கும தேகத்தோடு ஒத்த உடம்பல்ல. ஆகையால், இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தில் மும்மலங்களின் காரியங்கள் விரித்துரைக்கப்பட்டன.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் சூத்திரம்
மூன்றாம் அதிகரணம்

முன்னுரை :

முன் அதிகரணத்தில் '**ஐந்தொழில் செய்தலே முதல்வனுக்கு இலக்கணம்**' எனக் கூறிய வழி, 'எல்லாவுயிர்களையும் ஒரு நிலையினவாகப் படைக்காமல், ஏற்றத் தாழ்வுபடப் படைத்தலால் முதல்வன் நடுவு நிலைமையுடையவன் அல்லன் ஆகின்றான். என எழும் தடைக்கு, 'அவ்வவ்வுயிர்களின் வினைக்கு ஏற்பப் படைத்தலால் முதல்வன் கோட்டம் உடையவன் அல்லன்' என விடை கூறப்பட்டது.

அதன் பின்னர், 'வினைவழியே நின்று படைப்பானாயின், அவன் முதல்வன் ஆகான்' என்ற தடைக்கு, 'அரசன் விதிக்கின்ற ஆணை போல்வதே வினை; அஃதாவது, முதல்வனது ஆணையே வினை ஆகையால், வினைவழியே செய்தலால் அவனது முதன்மைக்கு இழுக்கில்லை' என விடை கூறப்பட்டது.

'ஐந்தொழில் செய்தலே முதல்வனுக்கு இலக்கணமாயின், - சங்கார காரணனே முதல்வன் – என்றல் பொருந்தாது' எனத் தடை நிகழ்த்தும் பொழுது, 'ஐந்தொழில்களில் சங்காரத் தொழிலே தலைமையானது ஆகலின்,–சங்கார காரணனே முதல்வன் – என்றல் பொருந்தும்' என்பது விடையாய் அமைகின்றது.

ஐந்தொழில்களில் சங்காரத் தொழிலை, 'தலைமையானது' என்றல் எவ்வாறு எனில், 'ஒடுங்கின உலகம் மீளத் தோன்றுமிடத்துச் சங்கார காரணனிடத்திலிருந்தே தோன்றும் ஆதலால், சங்காரத் தொழிலின் முதன்மை அறியப்படுகின்றது' – என்றும் கூறப்பட்டது.

சில தடைகள் :

'அங்ஙனமாயின், இறந்த உயிரே மீளப் பிறப்பதாயின், - சங்கார காரணனிடத்திலிருந்தே உலகம் மீளத் தோன்றும் – என்றல் பொருந்தும்;–இறந்த உயிர்களே மீளப் பிறக்கும்–என்பதற்குப் பிரமாணம் இல்லை'.

'**பஞ்சாக்னி வித்தையைக்** கூறுகின்ற உபநிடதம் முதலிய ஆகமங்களே அதற்குப் பிரமாணம் – எனின், உபநிடதங்களில், "குடம் உடைந்த வழி, அதன்கண் நின்ற ஆகாயம், மகாகாயத்தோடு கூடி ஒன்றாகிவிடுவது போல, உடம்பிலுள்ள சீவான்மா உடம்பு நீங்கியவுடன் பரமான்மாவோடு கூடி ஒன்றாகி விடும்" என்பதும் கூறப்படுகின்றது. இவ்விரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று முரணாய் நிற்றலால், பஞ்சாக்கினி வித்தையைக் கூறுதல் புனைந்துரையாய்விட, "சீவான்மா உடம்பு நீங்கியவுடன் பரமான்மாவோடு சேர்ந்து ஒன்றாகி விடும்"என்பதே உண்மைப் பொருளாய் அமையும்.

அஃதன்றியும், சற்காரிய வாதத்தின்படி - இல்லது தோன்றாது – ஆகையால், ஓர் உடம்பு அழிந்து ஒழிந்த பின் வேறு வேறு உடம்புகள் தோன்றுவதற்கு, என்றும் அழியாது தொடர்ச்சியாய் நிற்கின்ற பொது உடம்பு யாதும் இல்லை. அத்தன்மையதாகிய ஓர் உடம்பு உண்டு–எனக்கூறினால், உயிர்கட்கு அந்த உடம்பே போதியதாக, வேறோர் உடம்பு தோன்றவேண்டுவதில்லை'.

'இன்னும், இறந்த உயிரே மீளப் பிறக்குமாயின், அவ்வுயிருக்கு முற்பிறப்பிலே செய்தன எல்லாம் இப்பிறப்பில் புலனாதல் வேண்டும்; அஃதில்லை.'

'மேலும், இறந்த உயிர் சுவர்க்கத்திற் சென்று புண்ணியத்தையும், நரகத்திற் சென்று பாவத்தையும் அனுபவித்துத்தொலைத்த பின்பு மேலும் பிறப்பிற்குக் காரணமாய் யாதொரு வினையும் இருத்தற்கில்லை. ஆகவே, இங்குச் சற்காரிய வாதம் பொருந்தவில்லை. அது பொருந்தாமையால், சங்காரத் தொழிற்குத் தலைமையும் உண்டாகவில்லை. அஃது உண்டாகாது ஒழியவே, - சங்காரகாரணனே முதல்வன்-என்றலும் பொருந்துவதன்றாம்'.

என இவ்வாறு **கிரீடாப் பிரம வாதிகள்** தடை நிகழ்த்துவர். அத்தடைக்கு விடையாக, 'இறந்த உயிரே மீளப் பிறக்கும்' என்பதை நிறுவுவது, இம்மூன்றாம் அதிகரணம். மேற்கோள்

இனி, இவ்வான்மாக்கள் மாறிப் பிறந்து வரும் என்றது.

இதன் விளக்கம்

–'இனி' என்பது முன்னை அதிகரணத்தோடு இவ்வதிகரணத்திற்கு உள்ள இயைபைக் குறிக்கின்றது.

''இவ்வான்மாக்கள்'' என்றது, 'மேலை அதிகரணத்திற் சொல்லப்பட்ட இருவினைப் பயன்களை நுகர்தற்கு உரிய ஆன்மாக்கள்' எனவும் ''மாறிப் பிறந்து வரும்'' என்றது, 'இறந்து மீளப் பிறந்து இவ்வாறே வரும்' எனவும், கூறியவாறாம். 'மாறுதல்' என்பது இங்கு இறத்தலைக் குறித்தது. சூத்திரத்தில் ''போக்குவரவு புரிய'' என வந்ததற்கு உரையாகவே இம்மேற்கோள் இருத்தலாலும், இனி வரும் ஏது உதாரணங்களாலும் ''மாறி'' என்பதற்குப் பொருள் 'இறந்து' என்பதே ஆகும்.

(மாறிப் பிறந்து வரும் என்பதற்கு, 'அச்சு மாறிப் பிறக்கும்' எனச் சூர்ணிக்கொத்தில் கூறப்பட்டிருத்தல் பற்றி யோகிகள் தாம் கொண்ட பொருளை இவ்வாறு வலியுறுத்திக் கூறினார்).

–'இறந்த உயிரே மீளப் பிறக்கின்றது - என்றல் எவ்வாறு பொருந்தும்' என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

தோற்றமும் ஈறும் உள்ளதற் கல்லது உளதாதல் இன்மையான்.

இதன் விளக்கம்

'இறந்த பின்னும் பிறத்தலும், மீண்டும் இறத்தலும் உடைய பொருட்கே அன்றி, ஏனைப் பொருட்கு உற்பத்தி கூடாமையால், மேற்கூறியவாறு மேற்கோள் கொள்ளப்பட்டது' என்பது இதன் பொருள்.

மேற்கோளில், ''மாறிப் பிறந்து'' எனக்கூறினமையால் இங்கு, ''தோற்றமும்'' என்பதற்கு, 'இறந்த பின்னும் நிகழும் தோற்றமும்' என்பது பொருளாயிற்று. ''உள தாதல்'' என்றது, 'தோன்றுதல்' என்றபடி. முதற் சூத்திரத்து முதல் அதிகரணத்து' எடுத்துக் காட்டில் ''உளதாகி நின்றவாறு'' எனக் கூறியிருத்தல் காண்க.

ஒடுங்கிய பின்னும் மீளத் தோன்றியும் ஒடுங்கியும் வருகின்ற பொருட்கே தோற்றம் கூடும் என்பது சற்காரிய முறை பற்றி உணர்க.

இவ்வேதுவிற்குப் பிறவாறு பொருள் கூறுவாரும் உளர்.

(''தோற்றமும் ஈறும் உள்ளதற்கல்லது உளதாதல் இன்மையால்-சிருட்டியும் சங்காரமும் உண்டாயிருக்கின்ற ஆன்மாவுக்கல்லது பிரமத்துக்கு உண்டாந் தன்மை யில்லை'' என்பது பழைய உரை.)

அங்ஙனமாயின், 'இறந்த உயிர் பிறத்தல் இல்லை' என்பதற்கு மேற்காட்டிய காரணங்களை நீக்குதல் எவ்வாறு-என்னும் ஐயத்திற்கு விடை எடுத்துக்காட்டுக் களால் கூறுகின்றார்.

வெண்பா-1

கண்ட நனவைக் கனவுணர்வின் தான்மறந்து
விண்படர்ந்(து) அத்தூடு வினையினால் – கண் செவிகெட்(டு)
உள்ளதே தோற்ற உளம் அணுவாய்ச் சென்று மனம்
தள்ள விழும் கருவில் தான்

இவ்வெண்பாவைக் கீழ்வருமாறு கொண்டு கூட்டிப் பொருள் கொள்க. ''கண் செவி கெட்டு (கண் செவி முதலிய உறுப்புகளையுடைய தூலதேகம் கெட்டுப் போன பின்பு) உள்ளதே (அழிவின்றி உள்ளதாகிய சூக்கும தேகமே) தோற்ற (பூதசார உடம்பு முதலிய உடம்புகளைத் தோற்றுவிக்க) உளம் அத்தூடு விண் படர்ந்து (உயிர் அந்த உடம்போடு கூடிச் சுவர்க்க நரகங்களிற் சென்று அங்குள்ள இன்ப துன்பங்களை அனுபவித்துப் பின்னர்) கண்ட நனவைக் கனவு உணர்வின் தான் மறந்து (நனவின் கண் கண்டவற்றைக் கனவின்கண் மறத்தல் போல முன்பு தூல உடம்போடு கூடியிருந்ததையும், அது நீங்கிப் போனதையும், பின்பு சுவர்க்க நரகங்களை அடைந்து இன்ப துன்பங்களை அனுபவித்ததையும் தான் மறந்து) மனம் தள்ள (முன் உடம்பு நீங்கிய பொழுது அடுத்த வினை சில நினைவு களைத் தோற்றுவிக்க அந்நினைவினாலே மனம் அடுத்த பிறப்பிற் செல்லுதற்குரிய அவாவை உண்டாக்கிச் செலுத்த அங்ஙனம் செல்லுதற்கு ஏதுவாய் எஞ்சி நின்ற வினைகட்கு ஏற்க) அணுவாய்ச் சென்று (சூக்கும தேகத்தோடே சென்று) கருவில் விழும்'' (யாதானும் ஒரு பிறப்புக்குரிய கருவில் விழும்.)

இலக்கணக் குறிப்பு:

கண் செவி முதலிய உறுப்புகளை உடைய உடம்பினைக் ''கண் செவி'' என்றது உபசார வழக்கு.

'கெட்ட வழி' என்பது 'கெட்டு' எனத் திரிந்து நின்றது.

ஏகாரம்-தேற்றம்

'அதனூடு'-என்பது 'அத்தூடு' என மருவிற்று.

'இல்லது தோன்றுமாறு என்னை' என்னும் தடைக்கு "உள்ளதே தோற்ற" என்பதனால் விடை கூறப்பட்டது. சூக்கும தேகம் படைப்புக்காலம் முதல், சங்கார காலம் வரையிலும் அழியாது நிலை பெற்று இருத்தலால் அதனை "உள்ளது" என்றார்.

தூல தேகத்திற்குக் காரணம் சூக்கும தேகமே. அதனால், அவ்வவ்வுலகத் திற்கேற்ற தூல சரீரங்கள் வினைக் கீடாகச் சூக்கும சரீரத்திலிருந்து தோன்றும்.

நிலவுலகத்திற்குரிய, தூல உடம்பு **பௌதிக சரீரம்**; சுவர்க்க லோகத்திற்குரிய தூல தேகம் **பூதசாரசரீரம்**; நரக லோகத்திற்குரிய தூல உடம்பு **யாதனா சரீரம்**.

"பூதனா சரீரம் போனால் புரிபட்ட ரூபந்தானே-
யாதனா சரீரமாகி"

என வழி நூல் கூறியது காண்க.[1]

தூல தேகத்திற்குச் சூக்கும தேகமே முதற் காரணம் என்பதை,

"சூக்கும உருவ தென்னில் தூலகாரணம தாகும்"

"தூலமாம் உருவி னுக்குச் சூக்குமம் முதல்"

"மாறியிவ் வுருவம் எல்லாம் வருவதெங்கேநின் றென்னில்
கூறிய சூக்கு மத்தாம்"

"விதிப்படி சூக்குமத்தே யுருவரும்[2]

என வழி நூலாசிரியர் கூறியவாற்றால் அறிக.

சூக்கும பூதமாகிய தன்மாத்திரைகளின் காரியம் ஆதல் பற்றியே தூல சரீரம், '**பௌதிகம்**' எனக் கூறப்படுகின்றது. அந்நுட்பம் உணர மாட்டாமையால் தூல சரீரத்தை மகா பூதங்களின் காரியமாகவும், தூல சரீரத்தைச் சூக்கும சரீரத்தின் காரியம் என்றதைப் பிறர் மதம் பற்றிக் கூறியதாகவும் கொள்வர். அங்ஙனம் கொள்ளுதற்குச் சித்தாந்த நூல்களிற் பிரமாணம் இன்மையால், அங்ஙனம் கொள்ளு தல் பொருந்தாது.

ஒவ்வோர் உயிரும் முதற்பிறப்பில் சூக்கும தேகம் முதலில் கொடுக்கப் பெற்றுப் பின் அதனால் வரும் வினைக்கீடாகவே தூலதேகம் கொடுக்கப் பெறுதலால், சூக்கும தேகத்தின் காரியமே தூல தேகமாதல் தெளிவு.

---

1 சிவஞான சித்தியார் சூத்திரம் - 2. 36
2 சிவஞான சித்தியார் சூத்திரம் - 2. 48, 50, 47, 49

'சூக்கும தேகமே போதும்; தூல தேகம் எதற்கு' எனின், தூலப் பொருள் களை அனுபவித்தல் தூல தேகம் இன்றிக் கூடாமையால், அஃது இன்றியமையாததே யாகும்.

தூல தேகம் தோன்றுமாறு:

சூக்கும தேகத்திலிருந்து தூல தேகம் எவ்வாறு தோன்றுகின்றது எனின், வேர் நிற்க மேலே மரத்தை மட்டும் வெட்டியபின் அவ்வேரிலிருந்து முன்பு போலவே ஒரு மரம் தோன்றுதல் போலச் சூக்கும தேகம் கெடாதே நிற்க, ஒரு தூல தேகம் கெட்டொழிந்தபின் அந்தச் சூக்கும தேகத்திலிருந்து மற்றொரு தூல தேகம் தோன்றும். இதனையும்

"......................காலம் உற்று
நீக்கிட மரம், பின் வேறோர்
நீள் மரம் நிகழ்த்து மாபோல்"*

எனச் சிவஞான சித்தி கூறுதல் காண்க. இன்னும் அந்நூல்,

"மதிக்கெழு கலைகள் போல
வருவது போவ தாமே"*

எனச் சந்திரனது கலைகள் தோன்றுதல் மறைதல்களையும் தூல தேகம் தோன்றி அழிவதற்கு உவமையாகக் கூறிற்று.

இனி, ஆண், பெண் – தேவர், மக்கள், அசுரர், இராக்கதர்–விலங்கு, பறவை– என்றாற் போல்வன 'பிறப்பின் அச்சு'எனப்படும். இந்த அச்சுகள் தூல தேகத்தில் உள்ளனவேயன்றிச் சூக்கும தேகத்தில் இல்லை. ஆகவே, ஒரு சூக்கும தேகத்திலிருந்து வேறு வேறு அச்சுகளாகத் தூல தேகம் தோன்றுதற்கு அந்நூல், பொன் ஒன்றே பலவகை அணிகலன் ஆதலை உவமையாக்கி,

"வேறொரு குறியாம் ஆரம்
வீரசங் கிலியு மாகும்"*

எனக் கூறிற்று.

"கண்ட நனவைக் கனவுணர்வின் தான் மறந்து" என்றதனால், 'இறந்த உயிரே மீளப் பிறக்குமாயின் முற்பிறவியில் நிகழ்ந்தன எல்லாம் இப்பிறவியில் புலனாதல் வேண்டும்' என்னுந்தன்மைக்கு விடை கூறப்பட்டது. அஃதாவது, விழிப்பு நிலையில் கண்டவற்றையே கனவு நிலையில் அறவே மறந்து, வேறு அனுபவங்களை அடைகின்ற உயிருக்கு, 'நெடுங்காலத்திற்கு முன் வேறோர் உலகத்தில், வேறோர் உடம்பைக் கொண்டு கண்ட காட்சிகள் யாவும் இப்பொழுது புலனாதல் வேண்டும்' என வழக்கிடுதல் பொருந்தாது என்பதாம்.

---

* சிவஞான சித்தியார்–சூத்திரம் – 2.48,49,47

''கண் டவற்றை நாளும் கனவில் கலங்கியிடும்
திண்திறலுக் கென்றோ செயல்''[1]

என்னும் திருவருட்பயன் இங்கு நினைக்கத்தக்கது.

'இன்' உவம உருபு.
'தான்' அசை.

'முன் பிறவி அனுபவங்கள் யாவும் அறவே மறந்தொழியுமாயின், அப்பொழுது பிறந்த குழந்தையும் பசுக்கன்றும் – தம் பசிப்பிணிக்கு மருந்தாவது தாய் முலைப் பால் – என அறிந்து அதைப் பெற முயலுவது எங்ஙனம்' எனின், அதற்குக் காரணம் யாதும் இன்மையால், – பிறந்த அவை உயிர் வாழ்தற் பொருட்டு அந்த அளவு மட்டும் அவற்றினது நினைவை இறைவன் மறவாது நிறுத்தி வைத்து இருக்கின்றான்– என்றே கொள்ளுதல் வேண்டும்.

''உள்ளதே தோற்ற'' என்றதனால் அடுத்த பிறப்பில் முன் இருந்த உடம்பு போய் வேறோர் உடம்பே வரும் என்பதும், ''விண்படர்ந்து'' என்றதனால், 'சுவர்க்க நரக லோகங்கள், மண்ணுலகிற்கு வேறான உலகங்கள்' என்பதும் ''கண்ட நனவைக் கனவுணர்வின் தான் மறந்து'என்றதனால் 'ஒன்று நிகழும் பொழுது முன் நிகழ்ந்த தனை மறத்தல் உயிருக்கு இயல்பு' என்பதும் கூறப்பட்டன.

'ஒரு பிறப்பு நீங்கும் பொழுது அடுத்த பிறப்பில் அந்த உயிர் செல்லுதற்கு அதன் வினையே காரணம். அந்த வினை அடுத்த பிறப்பிற்கு ஏற்ற நினைவுகளை எழுப்ப, அந்த நினைவை உடையதாகிய மனம் எவ்வழியாகச் செல்கின்றதோ அவ் வழியே அந்த உயிர் சென்று பிறக்கும்' என்பது, ''மனம் தள்ளக் கருவில் விழும்'' என்பதனால் விளக்கப்பட்டது. 'அக்கருவில்'– எனச் சுட்டு வருவிக்க.

முற்பிறப்பில் சில வினைகளே அனுபவித்து ஒழிக்கப்படுவதன்றி, முற்றிலும் ஒழியாமையால், சுவர்க்க நரகங்களில் செல்லுதற்கும் மீள நிலத்தில் வந்து பிறத் தற்கும் எஞ்சியுள்ள வினைகளே காரணம் என்பது, ''மனந் தள்ள'' என்ற குறிப் பினால் பெறப்படுகின்றது. இவ்வாறு, 'இறந்த உயிர் மீளப் பிறத்தல் எவ்வாறு கூடும்' என்பவர் நிகழ்த்துவனவாக மேற்கூறப்பட்ட தடைகளுக்கெல்லாம் விடை இவ்வெண்பாவால் கூறினமை காண்க.

''விண்படர்ந்து மறந்து அணுவாய்ச் சென்று கருவில் விழும்'' என்றது **பஞ்சாக்கினி வித்தையைச்** சுருக்கிக் கூறியதாகும்.

பஞ்சாக்கினி வித்தை

உபநிடதங்களில் **'பஞ்சாக்கினி வித்தை'** என்கின்ற ஒரு வித்தை கூறப்படு கின்றது. 'வித்தை' என்பதற்கு இங்கு **'உபாசனை'** என்பது பொருள். பஞ்சாக்கினி

1 குறள் – 14

வித்தையாவது, பார்ப்பனர் முதலிய உயர்ந்த சாதியிற் பிறந்தோர் வேள்வி முதலிய உயர்ந்த புண்ணியங்களைச் செய்தால், அப்புண்ணியத்தின் பயனை நுகர்தற் பொருட்டு இவ்வுடம்பு நீங்கிய பின், அவ்வுயிர் சூக்கும தேகத்தோடே சென்று பின்பு சுவர்க்கலோகத்திற்குரியதாகத் தோன்றுகின்ற **பூதசார உடம்பை** அடைந்து, தேவர் களோடு வாழ்ந்து, அவ்வுலகிலுள்ள பல இன்பங்களை அனுபவிக்கையில் புண்ணியம் முற்றுப் பெற்றுவிட, அந்தப் பூதசார உடம்பு நீங்குதலால் மீண்டும் சூக்கும தேகத் தோடே வந்து **மேக மண்டலத்தை அடைந்து** மழையோடு கலந்து பூமியில் வீழ்ந்து தாவரங்களின் இடமாக நின்று **உணவோடு கூட** முன்னர் ஆண் உடலிற் சென்று தங்கிப் பின் பெண் உடலிற் சென்று அப்பிறப்பிற்குரிய உடம்பாகிய கருவாய் வளர்ந்து குழவியாய்ப் பிறத்தலை உணர்தல்.

'உயிர் தூலவுடம்பை விட்டபின், சுவர்க்கம், மேக மண்டலம், நிலம், தந்தை, தாய் என்னும் ஐந்து இடங்களில் தங்கிப் பின்பு பிறத்தலால் இந்த ஐந்து இடங்களை யும் வேள்விச் சாலையில் உயிர் அங்குள்ள அக்கினிகளில் ஆகுதியாகப் புகுந்து தூய்மைபெற்று வருவதாகத் தியானித்தால், உயிர் நன்மையடையும்' என்று சொல்லப் படுகின்றது. இது பற்றியே இத்தியான முறை, 'பஞ்சாக்கினி வித்தை' எனக் கூறப் படுகின்றது.

கீழ்க்காணும் அப்பர் தேவாரம் இப்பஞ்சாக்கினி வித்தையைக் குறிப்ப தாகக் கூறுவர்.

"துறக்கப்படாத உடலைத் துறந்துவெந் தூதுவரோ(டு)
இறப்பன்; இறந்தால் இருவிசும்பேறுவன்; ஏறிவந்து
பிறப்பன்; பிறந்தால் பிறையணி வார்சடைப் பிஞ்ஞகன் பேர்
மறப்பன் கொலோ என்(று) என் உள்ளம் கிடந்து மறுகிடுமே"[1]

இப்பஞ்சாக்கினி முறை நல்வினை செய்த உயிர்களுக்கு உரியதாகவே கூறப் படுகின்றது.

சுவர்க்க நிரையங்களை அனுபவித்து ஒழிந்தவுடனே இடையீடின்றி மனத்தினும் விரைந்து சென்று கருவில் விழும் என 'மனந் தள்ளக் கருவில் விழும்' என்னுந் தொடருக்குப் பொருளாக உரைப்பாரும் உளர்.

அஃதே நியமம் ஆகாமை இதன் வழி நூல் முதலியவற்றால் அறியக் கிடத்த லின், அது பொருளாகாமை அறிக.

"உடல் விடா யோனி பற்றி யுதிப்பினும் உதிக்கும்; ஒன்றில்
படர்வுறா (து) உறும்பா வத்தால் பாடாணம் போற்கி டந்து
கடனதாம் காலம் சென்றால் கடுநரகதனில் வீழ்ந்து அங் (கு)
இடருறும்; உருவம் கன்மத் தளவினில் எடுக்கும் அன்றே"[2]

என்பது வழி நூல் கூற்று.

---

1 திருமுறை-4-113.8.
2 சிவஞான சித்தியார் - சூத்திரம் - 2.37.

'உயிர், சுவர்க்க நரகங்களை அடைந்த காலங்களில் தான் நிலவுலகத்தில் அனுபவித்த அனுபவங்களை மறத்தல் இல்லை, என்பது புராணங்கள் பலவற்றாலும் விளங்கிக் கிடத்தலால் இவ்வெண்பாவில், "தான் மறந்து" என்பதை மாறிக் கூட்டாமல், "விண்படர்ந்து" என்பதனோடே கூட்டி உரைத்தல் பொருந்தாது' எனச் சிற்றுரையில் கூறினார்.

முதற்கண் குறிக்கப்பட்ட தடைகளுக்கெல்லாம் விடைகள் இவ் வெண்பாவால் பெறப்பட்டன. ஆயினும் "குடம் உடைந்தவழிக் குடாகாயம் மகாகாயத்தோடு கூடுதல் போல உடம்பு நீங்கிய வழிச் சீவன் சிவத்தோடு கூடும்" எனக் கூறப்படுகின்ற சுருதிக்குப் பொருள் இன்னதெனக் கூறப்படவில்லை. அஃதியாது என்னும் வினாவிற்கு அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா - 2

அரவுதன் தோல் உரிவும் அக்கனவும் வேறு
பரகாயம் போய்வரும்அப் பண்பும்-பரவில்
குடாகாய ஆகாயக் கூத்தாட்டாம் என்ப(து)
அடா(து) உள்ளம் போமா(று) அது.

இதன் விளக்கம்

உயிர் உடலை விட்டு நீங்குதற்குக் குடாகாயம் குடம் உடைந்தவழி நீங்குதலாகிய ஓர் உவமை மட்டும் அன்றிப் பாம்பு தோலை உரித்தலும் நனவில் நின்றவன் கனவில் செல்லுதலும் யோகிகள் தம் உடம்பை விட்டு வேறோர் உயிரின் உடம்பிற் புகுதலும் ஆகிய உவமைகளும் நூல்களிற் பரவலாகச் சொல்லப்பட, ஏனையவற்றை எல்லாம் விடுத்து, குடாகாய ஆகாய உவமையை மட்டும் கொண்டு, 'ஆகாயத்தினது கூத்துப் போன்றதே உயிரின் கூத்து' என்றல், அஃதாவது, 'உயிர் ஓர் உடம்பில் நின்று பல காரியங்களைச் செய்தலும் பின்பு அவ்வுடம்பை விட்டு நீங்கிப் பரம்பொருளையடைதலும்' என்றல் அடாது என்பதாம். ஆயின் 'குடாகாய ஆகாய உவமையால் கொள்ளக்கிடப்பது யாது' எனின், அஃது உயிர் சூக்கும தேகத்தை விட்டுச் செல்லுதற்கே உரிய உவமையாகும். எனவே, 'ஏனைய உவமைகள் தூலவுடம்பை விட்டுப் போதற்குரிய உவமைகளாம்' என்றபடி.

உயிர் சூக்கும உடம்பை விட்டு நீங்குதல் முத்தி பெறுங்காலத்திலும், தூல உடம்பை விட்டு நீங்குதல் வேறு வேறு பிறப்புகளிற் சென்று உழலுங் காலத்திலும் ஆகும். ஆகையாலும், இங்குக் கூறப்பட்டது பிறப்பிற்பட்டு உழலும் உயிரைப் பற்றியதே ஆகையாலும், "**இவ்வான்மாக்கள் மாறிப் பிறந்து வரும்**" எனக் கூறியதில் ஐயப்பாடுயாதுமில்லை-என்பதாம்.

இங்ஙனமாகவே, புனர் உற்பவ காலத்தில் அசேதனப் பிரபஞ்சம் போலச் சேதனப் பிரபஞ்சமாகிய உயிர்களும் சங்கார காரணனிடத்திலிருந்தே தோன்றுதல் பெறப்பட்டமையால், 'ஐந்தொழில்களில் சங்காரமே தலையாயது' என்பது தெளிவாயிற்று. ஆகவே, முதற் கடவுளைத் தலைமை பற்றிச் 'சங்கார காரணன்' எனக் கூறுதல் பொருந்துவதே யாகும். ஆகலின், 'முதற் கடவுளைச்-சங்கார காரணன்-என வரையறுத்துக் கூறுதல் கூடாது' எனக் கூறுகின்ற அனேகசுரவாதிகள், பாஞ்சராத்திரிகள் முதலியோர் கூற்றை மறுத்ததாயிற்று.

முன்னை வெண்பாவில் கனவை அறிவு வேறு படுதற்கும், இவ்வெண்பாவில் அதனை உடல் வேறுபடுதற்கும் உவமையாகக் காட்டினமையால், அது 'கூறியது கூறல்' ஆகாது.

இலக்கணக் குறிப்பு

'குடம்' என்பது தமிழ்ச் சொல் ஆகையால் 'குடாசாயம்' என்பதை, வடமொழித் தீர்க்க 'சந்தி' என்றல் பொருந்தாது. அதனால், 'குளவாம்பல்' என்பது 'குளாம்பல்' எனவும், 'மரவடி' என்பது 'மராடி' எனவும் மருவி வழங்குதல் போலக் 'குடவாகாயம்'என்பது 'குடாகாயம்' என மருவிற்று எனக்கொள்க. இனி, கடம் என்னும் வடமொழி குடம் எனத் திரிந்தது எனக் கொள்ளின், 'குடாகாயம்' என்பது வடமொழித் தீர்க்க சந்தியாம்.

'போமாற்றிற்கு' என்பதிலுள்ள நான்கன் உருபு செய்யுள் நோக்கித் தொகுக்கப்பட்டது, "ஐந்தவித்தான் ஆற்றல்"[1] என்பதிற் போல.

இவ்வெண்பாவில் "உள்ளம்" என்றது சூக்கும தேகத்தை. அத்தேகத்தின் இயல்பு முன் அதிகரணத்தில் கூறப்பட்டது.

தூலவுடம்பின் இயல்பு

தூல உடம்புகள் நால்வகைத் தோற்றமும், எழுவகைப் பிறப்பும், எண்பத்து நான்கு நூறாயிரயோனிபேதமும் உடையனவாகும்.

நால்வகைத் தோற்றம்:

நால்வகைத் தோற்றமாவன: அண்டசம் - முட்டையில் தோன்றுவன. சுவேதசம்-வியர்வையில் (அழுக்கில்) தோன்றுவன. உற்பிச்சம்-வித்து, வேர், கிழங்கு இவைகளைப் பிளந்து கொண்டு மேல் நோக்கித் தோன்றுவன. (இவை தாவரங்களேயாகும்) சராயுசம் - கருப் பையில் கட்டுண்டு இருந்து குழவியாய்ப் பிறப்பன.

எழுவகைப் பிறப்பு:

எழுவகைப் பிறப்புக்களாவன: தேவர், மக்கள், விலங்கு, பறவை, ஊர்வன,

---

1 திருக்குறள் - 25.

நீர்வாழ்வன, தாவரம் என்பன. (நரகர் தேவரில் அடக்கப் பட்டனர். தத்துவன, ஊர்வனவற்றில் அடக்கப்பட்டன.)

எண்பத்து நான்கு நூறாயிரயோனி பேதங்கள்:

1) தேவர் — பதினொரு நூறாயிரம்
2) மக்கள் — ஒன்பது நூறாயிரம்
3) ஊர்வன — பதினைந்து நூறாயிரம்
4) தாவரம் — பத்தொன்பது நூறாயிரம்
5) பறவை
6) விலங்கு
7) நீர்வாழ்வன

} இவை ஒவ்வொன்றிலும் பத்து நூறாயிரம் ஆக முப்பது நூறாயிரம்.

இவை எல்லாம் சிவப்பிரகாசத்துள் கூறப்பட்டன.

"தோற்றியிடும் அண்டங்கள் சுவேதசங்கள் பாரில்
துதைந்து வரும் உற்பீசம் சராயுசங்கள் நான்கின்
ஊற்றம்மிகு தாவரங்கள் பத்தொன்ப(து) என்றும்
ஊர்வபதி னைந்(து), அமரர் பதினொன்றோ(டு), உலவா
மாற்றருநீர் உறைவன, நற் பறவைகள், நாற் காலி
மன்னியிடும் பப்பத்து, மானிடர்ஒன் பதுமா
ஏற்றியொரு தொகையதனில் இயம்புவர்கள் யோனி
எண்பத்து நான்கு நூறாயிரம்என் றெடுத்தே"[1].

("எழுபிறப்பும் தீயவை தீண்டா"[2] என்னுந் திருக்குறளின் உரையில் பரிமேலழகர் உரைத்திருப்பது இதனோடு சிறிது மாறுபடுகின்றது. எண்பத்து நான்கு நூறாயிரயோனி பேதம் பற்றி அவர் காட்டிய வெண்பா கீழ்வருமாறு:

ஊர்வ பதினொன்றாம்; ஒன்பது மானுடம்;
நீர்பறவை நாற்கால்ஓர் பப்பத்துச்; – சீரிய
பந்தமாம் தேவர் பதினால்; அயன்படைத்த
அந்தமில்சீர்த் தாவரம்நா லைந்து.

"அண்டசம் சுவேத சங்கள் உற்பிச்சம் சராயு சத்தோ(டு)
எண்தரு நாலெண்பத்து நான்கு நூ(று) ஆயிரத்தாய்
உண்டுபல் யோனி எல்லாம் ஒழித்துமா னுடத்(து) உதித்தல்
கண்டிடில் கடலைக் கையால் நீந்தினன் காரியங் காண்".

என்னும் சிவஞானசித்திச் செய்யுளோடு[3] மேற்கூறியவை ஒப்பு நோக்கற்பாலன)

---

1 செய்யுள் – 47
2 குறள் – 62
3 சூத்திரம் 2-89

அண்டங்களின் இயல்பு

இனி, தூல தேகத்தோடு கூடிய உயிர்கள் போக்குவரவு புரிதற்கு இடமாகிய அண்டங்களின் இயல்பும் இங்கு ஒருவாறு உணரத்தக்கன. அவற்றின் இயல்பை எல்லாம் யோகிகள் ஆகமங்களிற் கண்டவாறே மிக விரித்துரைத்துள்ளார். அவ் விரிவு முழுவதையும் அவரது மாபாடியத்தில் கண்டுணர்தலே தக்கது. எனினும், இங்கு அவற்றை ஓரளவு சுருங்கக் காணலாம்.

'தத்துவம் முப்பத்தாறு' என்பது மேலே கூறப்பட்டது. 'ஒவ்வொரு தத்துவமும் கோடிக்கணக்கான யோசனை தூரம் வியாபித்துள்ளன' என்பதும், 'அத் தத்துவங்கள் ஒவ்வொன்றிலும் பலகோடி அண்டங்கள் உள்ளன' என்பதும் ஆகமங்களின் துணிவு. இத்தத்துவங்கள் அனைத்துயிர்க்கும் பொதுவாய் நிற்றலால் **'சாதாரணம்'** எனப்படும். சாதாரணம் – பொது.

'யோசனை' என்னும் அளவு கீழ்க்காணும் முறையில் வரையறை கூறப்படுகின்றது.

அணு எட்டுக் கூடியது திரிசர அணு (திரிசர அணு என்பது
சாளரத்தில் தோன்றும் வெயிலில் தூசு போலக்
காணப்படுவனவற்றுள் ஒன்றை மட்டுமே என்பர்.)
திரிசர அணு எட்டுக் கொண்டது கசாக்கிரம்,
கசாக்கிரம் எட்டுக் கொண்டது யூகை,
யூகை எட்டுக் கொண்டது இயவை நெல்லு,
இயவை நெல்லு எட்டுக் கொண்டது ஓர் அங்குலம்,
அங்குலம் இருபத்துநான்கு கொண்டது ஒரு முழம்,
முழம் நான்கு கொண்டது ஒரு வில்லு,
வில் இரண்டு கொண்டது ஒரு தண்டம்,
தண்டம் இரண்டாயிரம் கொண்டது ஒரு குரோசம்,
குரோசம் நான்கு கொண்டது ஒரு யோசனை.

சாதாரண பிருதிவி தத்துவத்தில் உள்ள ஒவ்வோர் அண்டமும் குறுக்காகவும் நெடுக்காகவும் எப்படி அளப்பினும் நூறு கோடி யோசனை அளவினதாகும்.

அந்த அளவிற்கு உரிய விளக்கம்:

அண்டத்தின் கீழ்ச் சுவரின் கனம் ஒரு கோடி யோசனை, அந்தச் சுவருக்கு மேல் உள்ளது காலாக்கினி உருத்திரபுவனம். அதன் உயரம் ஒரு கோடி யோசனை. இதில் காலாக்கினி உருத்திரர் ஆயிர யோசனை உயரமும், இரண்டாயிர யோசனை அகலமும் உடைய சிங்காசனத்தில் அக்கினி மயமான பதினாயிர யோசனை உயரமுடைய திருமேனியுடையவராய் எழுந்தருளியிருப்பார். அவரைப் போலவே வடிவம்

உடைய பத்து உருத்திரர்கள் அவரைச் சுற்றி அமர்ந்திருப்பர். அவர்கள் ஒவ்வொரு வருக்கும் ஒரு கோடி உருத்திரர் பரிவாரமாய்ச் சூழ்ந்திருப்பர். காலாக்கினி உருத் திரரது திருமேனியின் அக்கினிச் சுடர்க் கொழுந்து அவரது புவனத்திற்கு மேலும் பத்துக் கோடி யோசனை உயரம் வீசிக் கொண்டிருக்கும். அந்தக் கொழுந்திற்கு மேல் அதன் புகைப்படலம் ஐந்து கோடி யோசனை உயரம் பரவி இருக்கும் ஆக, இது வரையில் உள்ள அளவு **பதினேழு கோடி யோசனை.** இவ்வாறு,

"அருட்படை பரப்பிய மருட்பெருங் குரிசில்"

என்னும் ஞானாமிர்த அகவலிற்[1] கூறப்பட்டது.

காலாக்கினி உருத்திரரது புகைப்படலத்திற்கு மேல் பாவம் செய்தவர்கள் அடையும் இடமாக அமைக்கப்பட்ட நரகலோகங்கள் ஒன்றின் மேல் ஒன்றாய், முப் பத்து மூன்று உள்ளன. அவை ஒவ்வொன்றும் தொண்ணூறு இலட்சம் யோசனை உயரமுடையன. ஓர் உலகத்திற்கும் மற்றோர் உலகத்திற்கும் இடையேயுள்ள வெற்றிடம் முப்பத்திரண்டு. அவை ஒவ்வொன்றும் ஓர் இலட்சம் யோசனை உயர முடையன. ஆகவே, இடைவெளிகள் உட்பட நரகலோகங்களின் அளவு, முப்பது கோடியே இரண்டு இலட்ச யோசனை.

இந்த நரகலோகங்களுக்கு மேல் இடைவெளி முப்பதினாயிர யோசனை; அந்த இடைவெளிக்குமேல் **கூசு மாண்ட உருத்திரரது புவனம்** ஒன்பது இலட்ச யோசனை. இவர், ஊழிக்காலத்து ஞாயிறு போன்ற வடிவம் உடையவராய் மேற்சொன்ன நரகங்களுக்கெல்லாம் தலைமை பூண்டிருப்பர். இவரைப் போலவே வடிவமுடைய உருத்திரக் கணங்கள் இவருக்குப் பரிவாரமாய் இருப்பர்.

இவரது புவனத்திற்கு மேல் ஏழு பாதாள லோகங்கள் ஒன்றன்மேல் ஒன்றாய் உள்ளன. அவற்றுள் கீழ் ஆறு உலகங்களும் ஒவ்வொன்று ஒன்பதினாயிர யோசனை உயரமுடையது. அவற்றின் மேல் தட்டு ஆறாயிர யோசனை உயர முடையது. அந்தத் தட்டுக்குமேல் ஏழாவதாகிய பாதாள உலகம் பதினாயிர யோசனை உயரமுடையது. அதற்கு மேல், அதன் மேல் தட்டாகப் **பூமி** இரண்டு கோடியே எண்பத்தெட்டு இலட்ச யோசனை உயரத்தை உடையதாய் உள்ளது. எனவே, அண்டத்தின் கீழ்ச் சுவர்க் கனம் முதலாகக் கூட்டப் பூமிக்குக் கீழுள்ள பகுதி **ஐம்பது கோடி யோசனை** ஆழமுடையதாதல் காண்க.

இந்த அளவையுடையதாகிய பூமி **பிரமாண்டத்தின்** (பிரமனால் படைக்கப் பட்ட பிருதிவி தத்துவ அண்டத்தின்) நடுவே நூறு கோடி யோசனை மேற் பரப் புடையதாய் உள்ளது. இதன் நடுவே உள்ளது **மகாமேரு மலை.** அதைச் சுற்றிலும் ஏழு கடல்களும் ஏழு தீவுகளும் உள்ளன. இந்த ஏழு தீவுகளையும் உள்ளடக்கியதே **பூலோகம்** (நிலவுலகம்).

---

1 இஃது அந்நூலின் கிரியாபாதத்தில் உள்ளதாகலின் அது கிடைக்கவில்லை.

ஏழு தீவுகளில் நடுத்தீவாய் உள்ளது **நாவலந்தீவு.** இதன் பரப்பு ஓர் இலட்சம் யோசனை. இது வட்ட வடிவாய்ப் பூமி தேவியின் உந்தியாய் விளங்குகின்றது. இதன் நடுவிலேதான் **மகாமேரு மலை** ஞாயிற்றின் ஒளி மழுங்கும்படிப் பேரொளியை வீசிக் கொண்டு ஓர் இலட்சம் யோசனை அளவுடையதாய் விளங்குகின்றது. அந்த அளவில் பதினாறாயிர யோசனை பூமிக்குள் ஆழ்ந்தும்,எண்பத்து நாலாயிர யோசனை பூமிக்கு மேல் உயர்ந்தும் உள்ளது. பூமிக்கு மேலுள்ள உயரத்தின் அடிப்பாகம் பதினாயிர யோசனை பரப்புடையது; இதன் நுனிப்பாகம் முப்பத்து ஈராயிர யோசனை பரப்புடையது. (எனவே இம்மலை அடிப்பாகத்தில் சுருங்கியும் மேற்பாகத்தில் விரிந்தும் உள்ளதாகும்.)

இத்தகைய மகாமேருமலை மூன்று கூறாய் அமைந்துள்ளது; ஒவ்வொரு கூறும் வட்ட வடிவில் உள்ள நிலையில் கீழ்க்கீழ் வட்டங்களை நோக்க மேல் வட்டங்கள் நாலாயிர யோசனை அளவு மிகுந்த விரிவினையுடையன. சிகரம் தாமரைப் மொட்டுப் போல் உள்ளது.

மூன்று கூறுகளில் அடிக்கூறு பூமிக்கு மேல் இருபத்தையாயிர யோசனை உயரம் உடையது. அதன்மேலுள்ள முதல் வட்டம் மூவாயிர யோசனை உயரமும் பதினாயிர யோசனைப் பரப்பும் உடையதாய்க் கடகம் போல விளங்கும். அதன் மேலுள்ள நடுக்கூறு இருபத்தையாயிர யோசனை உயரம் உடையது.

இதன் மேலுள்ள மேகலை மூவாயிர யோசனை உயரமும், பதினாலாயிர யோசனைப் பரப்பும் உடையதாய் விளங்குகின்றது.

அதன் மேல் நடுக்கூறு இருபத்தையாயிர யோசனை உடையது; அதன் மேலுள்ள மூன்றாம் மேகலை மூவாயிர யோசனை உயரமும், பதினெண்ணாயிர யோசனைப் பரப்பும் உடையதாய், 'சக்கரவாளம்' என்னும் பெயரோடு கடகம் போல விளங்குகின்றது.

இங்ஙனம் ஒரு கூற்றிற்கு உயரம் இருபத்தையாயிர யோசனையாக, மூன்று கூற்றின் உயரம் எழுபத்தையாயிர யோசனை; ஒரு மேகலைக்கு உயரம் மூவாயிர யோசனையாக, மூன்று மேகலைகட்கு உயரம் ஒன்பதாயிர யோசனை.

ஆக, எழுபத்தையாயிரமும், ஒன்பதாயிரமும் கூடப் பூமிக்கு மேலுள்ள மகாமேரு மலையின் உயரம் **எண்பத்துநாலாயிர யோசனையாகும்.**

இதனுடன் முற்கூறிய ஆழம் பதினாறாயிர யோசனையைக் கூட்ட, மேரு வரையின் முழு நீளம் நூறாயிர (ஒரு லட்ச) யோசனையாதல் காண்க.

மேருமலையின் மேகலைகள் (சுற்று வட்டங்கள்) மூன்றனுள் கீழிரண்டில் **சித்தர், கந்தருவர்** முதலியோர் வாழ்வர்.

மேலே மூன்றாவதாகிய சக்கர வாள மேகலையின்மேல் பல பல கொடுமுடிகள் உள்ளன. அவற்றுள் எட்டுத் திக்கிலும் ஓரோர் நகரம் உள்ளது. அவை ஒவ்

வொன்றும் பதினாயிர யோசனைப்பரப்புடையது. அந் நகரங்கள் பல்வேறான அழகிய அமைப்புகளையும், பற்பல வளப்பங்களையும் உடையன. அவற்றைக் கிழக்கு, தென்கிழக்கு, தெற்கு, தென்மேற்கு, மேற்கு, வடமேற்கு, வடக்கு, வடகிழக்கு என்ற முறையில் வைத்து நோக்க, அவற்றின் பெயர் **அமராவதி, தேசோவதி, சமுயமினி, கண்ணவதி, சுத்தவதி, தந்தவதி, மகோதையை, யசோவதி** என்பனவாம். இவற்றில் முறையே இந்திரன், அக்கினி, இயமன், நிருதி, வருணன், வாயு, குபேரன், ஈசானன் என்னும் திக்குப் பாலர்கள் தங்கள் பரிசனங்களோடு வாழ்வர்.

இந்நகரங்கட்குமேல் மேருவின் உச்ச கட்டத்தில் '**மனோவதி**' என்னும் கொடுமுடியும், அதற்கு மேற்கில் '**வைகுண்டம்**' என்னும் கொடுமுடியும், அதற்கு வடகிழக்கில் '**சோதிட்கம்**' என்னும் கொடுமுடியும் உள்ளன. இவற்றுள் மனோவதி பதினாறாயிர யோசனை உயரமும், அகலமும் உடையது. வைகுண்டத்தின் உயரமும் அகலமும் அவ்வளவே. சோதிட்கம், இருபதினாயிர யோசனை உயரமும், அகலமும் உடையது. இந்நகரங்களில் முறையே பிரமனும், மாயோனும், உருத்திரனும் தங்கள் பரிசனத்துடன் வாழ்வர்.

இந்த மேருமலைக்குத் தெற்கிலும், வடக்கிலும் மும்மூன்று மலைகள் கிழக்கு மேற்காக நீண்டு, கிழக்குக்கடல் மேற்குக் கடல்களை முட்டியுள்ளன. அவற்றுள் தெற்கில் உள்ள மூன்று மலைகளை வடக்கிலிருந்து எண்ண முறையே **நிடதம், ஏமகூடம், இமயம்** என்னும் பெயருடையன வாகும். வடக்கில் உள்ள மூன்று மலைகளைத் தெற்கிலிருந்து எண்ண முறையே, **நீலம், சுவேதம், சிருங்கவான்** என்னும் பெயருடையனவாகும். இம்மலைகளில் ஒவ்வொன்றும் இரண்டாயிர யோசனை அகலமும், பதினாயிர யோசனை உயரமும் உடையன. இனி, மேரு மலைக்குக்கிழக்கிலும், மேற்கிலும் முறையே '**மாலியவான், கந்த மாதனம்**' என்னும் மலைகள் தெற்கு வடக்காக நீண்டு வடக்கிலும், கிழக்கிலும் மேருவை அடுத்து நிற்கும் மலைகளை முட்டியுள்ளன. இவை ஒவ்வொன்றும் ஆயிர யோசனை அகலமும், இரண்டாயிர யோசனை உயரமும் முப்பத்து நாலாயிர யோசனை நீளமும் உடையன. எனவே, இந்த எட்டு மலைகளாலும் பூமி ஒன்பது கண்டங்களாய்ப் பிரிக்கப்பட்டிருத்தல் விளங்கும். ஒவ்வொரு கண்டமும் 'வருடம்' எனப்படுகின்றது. நடுக்கண்டம் மகாமேருமலையைச் சூழ்ந்து, நான்கு திசையிலும் ஒன்பதினாயிர யோசனை பரப்புடையது. இதன் பெயர் '**இளாவிருதவருடம்**'.

மாலியவான் மலைக்கும், கிழக்குக் கடலுக்கும் இடையேயுள்ள கண்டம் முப்பத்திரண்டாயிரம் யோசனை பரப்புடையது. இதன் பெயர் '**பத்திராசுக வருடம்**'.

மேருமலைக்கு மேற்கில் கந்தமாதன மலைக்கும் மேற்குக் கடலுக்கும் இடையேயுள்ள கண்டம் முப்பத்திரண்டாயிர யோசனைப் பரப்புடையது. இதன் பெயர் '**கேதுமால வருடம்**'.

தெற்கில் இளாவிருத வருடத்திற்கு அப்பால் நிடதமலைக்குத் தெற்கிலுள்ள கண்டம் ஒன்பதினாயிர யோசனைப் பரப்புடையது. இதன் பெயர் '**அரி வருடம்**'.

அப்பால் ஏமகூட மலைக்குத் தெற்கில் உள்ள கண்டம் ஒன்பதினாயிர யோசனைப் பரப்புடையது. இதன் பெயர் **'கிம்புருட வருடம்'**

அப்பால் இமயத்திற்குத் தெற்கில் உள்ள கண்டம் ஒன்பதினாயிர யோசனைப் பரப்புடையது. இதன் பெயர் **'பாரத வருடம்'**.

வடக்கில் இளாவிருத வருடத்திற்கு அப்பால் நீலமலைக்கு வடக்கில் உள்ள கண்டம் ஒன்பதினாயிர யோசனைப் பரப்புடையது. இதன் பெயர் **'இரமிய வருடம்'**.

அப்பால் சுவேத மலைக்கு வடக்கில் உள்ள கண்டம் ஒன்பதினாயிர யோசனைப் பரப்புடையது. இதன் பெயர் **'இரணிய வருடம்'**.

அப்பால் சிருங்கவான் மலைக்கு வடக்கில் உள்ள கண்டம் ஒன்பதினாயிர யோசனைப் பரப்புடையது. இதன் பெயர் **'குரு வருடம்'**.

மகா மேருவைச் சூழ்ந்துள்ள இந்த ஒன்பது வருடங்களையும் உள்ளடக்கி இருப்பது **நாவலந் தீவு**. இதைச் சூழ்ந்துள்ளது உப்புக்கடல். இந்த நாவலந் தீவில் நான்கு திசையிலும் கடலும் நிலமும் சந்திக்கும் இடங்களில் ஒவ்வொரு திக்கிலும் நிலத்தின் மேல் ஒவ்வொரு மலையுள்ளது. அவற்றுள் கிழக்கு, தெற்கு, மேற்கு, வடக்கு என்னும் திசைகளிலுள்ள மலைகளின் பெயர்கள் முறையே **மந்தரம், கந்த மாதனம், விபுலம், சுபாரிசம்** என்பன. இந்நான்கு மலைகளும் அவ்வத்திசையில் எல்லைத் தூண் போல் உள்ளன. ஒவ்வொன்றும் ஐம்பதினாயிர யோசனை உயரமுடையது, அவை முறையே **வெண்மை, பொன்மை, கருமை, செம்மை** என்னும் நிறங்களை உடையன. இவை ஒவ்வொன்றின்மேலும் ஒவ்வொரு கற்பக மரம் ஆயிர யோசனை உயரம் உடையதாய் உள்ளது. கிழக்கில் உள்ளது **கடப்பமரம்**; தெற்கில் உள்ளது **நாவல் மரம்**; மேற்கில் உள்ளது **அரசமரம்**; வடக்கில் உள்ளது **ஆல மரம்**.

இவற்றுள், தென்திசையில் நிற்கும் நாவல் மரமே மிக்க அதிசயம் உடையது. அதனால், அதன் பெயராலே இத்தீவு **'நாவலந் தீவு'** என வழங்கப்படுறது. இத்தீவு, முற்கூறிய பலமலைகளையும் உள்ளடக்கி ஓர் இலட்சம் யோசனைப் பரப்புடையதாய் உள்ளது.

மேற்குறித்த நாவல் மரத்தில் உள்ள பழத்தின் சாறு ஒழுகி ஆறாய்ப் பரந்து மேருவைச் சுற்றிச் சென்று அந்த நிலத்தையும் பொன் மயமாகச் செய்து, மகா மேரு மலையின் அடிவாரத்திற்சென்று ஒடுங்குகின்றது. அந்தச் சாற்றைப் பருகிய பறவை, விலங்கு முதலானவையும் பொன்னிறத்தை அடையும்.

நான்கு திசைகளிலும் எல்லைத் தூண் போல் நிற்கின்ற நான்கு மலைகளில் கிழக்கில் உள்ள மந்தர மலையின் அடிவாரத்தில் **'சைத்திர ரதம்'** என்னும் நந்தவனமும், **'அருணோதகம்'** என்னும் மடுவும் உள்ளன.

தெற்கில் உள்ள கந்தமாதனம் என்னும் மலையின் அடிவாரத்தில் **'நந்தனம்'** என்னும் நந்தவனமும், **'மானசம்'** என்னும் மடுவும் உள்ளன.

மேற்கில் உள்ள 'விபுலம்' என்னும் மலையின் அடிவாரத்தில், **'வைப்பிராசம்'** என்னும் நந்தவனமும், சிரோதகம்' என்னும் மடுவும் உள்ளன.

வடக்கில் உள்ள சுபாரிசம் என்னும் மலையின் அடிவாரத்தில் 'துருதிமான்' என்னும் நந்தவனமும், 'பத்திரகம்' என்னும் மடுவும் உள்ளன.

மேற்கூறிய ஒன்பது வருடங்களில் இளாவிருத வருடம் மகாமேருமலையின் அடிவாரத்தைச் சூழ்ந்துள்ளது. அதில் வாழ்வோர் நாவற்பழச் சாற்றினைப் பருகிப் பொன்மயமான உடம்போடு **பதின்மூவாயிர ஆண்டுக் காலம்** வாழ்வர்.

மேருமலைக்கு மேற்கில் கந்தமாதன மலைக்கும், மேற்குக் கடலுக்கும் இடையே அந்தராளமாய் உள்ள கேதுமாலவருடத்தில் வாழ்வோர் பனம் பழத்தின் சாற்றைப் பருகிக் குவளைப் பூ நிறமான உடம்புடன் பதினாயிர ஆண்டுக் காலம் வாழ்வர் (அந்தராளம்-இடைகழி).

கிழக்கில் உள்ள 'மாலியவான்' என்னும் மலைக்கும், கிழக்குக் கடலுக்கும் இடையே அந்தராளமாய் உள்ள பத்திராசுக வருடத்தில் வாழ்வோர் கருங்குவளைப் பூவை உண்டு, நிலவைப் போன்ற உடம்புடன் **பதினாயிர ஆண்டுக் காலம்** வாழ்வர்.

வடக்கில் உள்ள சிருங்கவான் என்னும் மலைக்கும், வடகடற்கும் அந்தராள மாய் உள்ள குருவருடத்தில் வாழ்வோர் ஆலம் பழத்தை உண்டு, கருங்குவளைப்பூப் போன்ற உடம்புடன் **பன்னீராயிர ஆண்டுக்காலம்** வாழ்வர்.

இந்தக் குரு வருடத்திற்கு அண்மையில் வடக்கிலும், வடமேற்கிலும் உப்புக் கடலில் **சந்திரத்தீவு**, **பத்திராகரத்தீவு** என இரண்டு தீவுகள் உள்ளன. அவற்றில் வாழ்வோர் செந்தாமரைப் பூப் போன்ற மேனியையுடையவராய்க் கனி, கிழங்கு களை உண்டு, **பதின்மூவாயிர ஆண்டுக் காலம் வாழ்வர்.**

வடக்கில் உள்ள சிருங்கவான் மலைக்கும், சுவேத மலைக்கும் அந்தராள மான இரணியவருடத்தில் வாழ்வோர் எலுமிச்சம் பழத்தையுண்டு நிலாப் போன்ற மேனியையுடையவராய், **பன்னீராயிரத்து ஐந்நூறு ஆண்டுக் காலம்** வாழ்வர்.

மற்றும் சுவேத மலைக்கும், நீலமலைக்கும் அந்தராளமான இரணிய வருடத் தில் வாழ்வோர் கருப்பஞ்சாற்றைப் பருகி, வெள்ளை நிறம் உடையவராய், **பன்னீராயிர ஆண்டுக்காலம்** வாழ்வர். தெற்கில் நிடதத்திற்கும், ஏமகூடத்திற்கும் அந்தராளமான அரிவருடத்தில் வாழ்வோர் தங்கள் தங்களுக்கு விருப்பமான கனி களையுண்டு, பச்சிலை மரப்பூ[1] நிறம் உடையவராய்ப் பெண்ணும் ஆணுமாக இரட்டைப் பிள்ளைகளைப் பெற்று, **முப்பதினாயிர ஆண்டுக்காலம்** வாழ்வர்.

ஏம கூடத்திற்கும், இமயத்திற்கும் அந்தராளமான கிம்புருட வருடத்தில்

---

1 'பச்சிலை மரம்' என்பது ஒருவகை மரம்.

வாழ்வோர் இறலி[1] என்னும் கனியை நுகர்ந்து பொன்நிறம் உடையவராய்ப் **பதினாயிர ஆண்டுக்காலம்** வாழ்வர்.

இங்ஙனம் இளாவிருத வருடம் முதலிய எட்டு வருடங்களிலும் வாழ்பவர் யுகவேறுபாடுகள் இன்றி என்றும் ஒரு தன்மையராகவே இன்பத்தை நுகர்ந்து கொண்டிருப்பர்.

இனி, இமயத்திற்கும், தென்கடற்கும் இடையேயுள்ள நடுக்கண்டமான **பாரத வருடத்தில் வாழ்வோர்**; நால்வகையுகங்களிலும் வேறு வேறான அறிவும், ஆயுளும், தோற்றமும், வலிமையும், செல்வமும், மக்கட்பேறும் உடையவராய் உழவு முதலிய தொழில்களைச் செய்து உடலை ஓம்பி, ஆத்தியான்மிகம் முதலிய மூவகைத் துன்பங்களைப்[2] பொருந்தி உயிர் வாழ்வர்.

இந்தப் பாரத வருடத்தில் ஈட்டப்படும் காமிய கருமங்கள் மற்றை எட்டுக் கண்டங்களிற் சென்று அனுபவிக்கப்பட்டுத் தொலையும். அதனால் பாரத வருடம், **'கரும பூமி'** என்றும், மற்றைய எட்டு வருடங்களும் **'போக பூமி'** என்றும் சொல்லப் படுகின்றன.

ஒரு காலத்தில் இந்த நாவலந் தீவிற்கு அரசனாக மனுமரபில் தோன்றி அரசாண்ட **'ஆக்கினீத்திரன்'** என்னும் அரசன், தன் மைந்தராகிய பரதன் முதலிய ஒன்பதின்மருக்கும் பகுத்துக் கொடுத்தமையால், இத்தீவின்கண் உள்ள இவ்வொன்பது வருடங்களும் அவரவர்பெயரால் வழங்கப்படுகின்றன.

இனி, பாரத வருடம் ஒன்பது கண்டமாய் உள்ளது. அவையும் 'தீவு' என்னும் பெயரால் குறிக்கப்படும். அவை முறையே **இந்திரத்தீவு, கசேருத் தீவு, தாமிர வருணித் தீவு, சுபத்தித் தீவு, நாகத் தீவு, சாந்திரமத்தீவு, காந்தருவத் தீவு, வாருணத் தீவு, குமரித் தீவு** என்பன. இத்தீவுகளில் பற்பல மலைகளும் பற்பல நதிகளும் பல் வேறு வகைப்பட்ட சாதிகளும் உள்ளன.

இவ்வொன்பது தீவுகளில் தென்கடற்கரையை ஒட்டியுள்ள **'குமரித்தீவு'** எனப்படும் **'குமரிக் கண்டம்'** ஒன்றே வேத ஆகமப் பயிற்சியும், சாதி வரம்பும், கங்கை முதலிய புண்ணிய தீர்த்தங்களும், காசி முதலிய புண்ணியத் தலங்களும் போன்ற பல சிறப்புகளையுடைதாய்த் திகழ்கின்றது. ஏனை எட்டுக் கண்டங்களும் மிலேச்சர் வாழும் இடங்களாகவே உள்ளன.

இவ்வாறு நாவலந்தீவின் இயல்பு ஒருவாறு தொகுத்துக் கூறப்பட்டது. நாவலந் தீவைச் சூழ்ந்துள்ள **உப்புக்கடலும்** இந்நாவலந் தீவைப் போலவே ஓர் இலட்சம் யோசனைப் பரப்புடையது.

---

1 இறலியாவது கல்லால மரம் எனப்படுகின்றது.

2 இத்துன்பங்களை மேலே பக்கம் 333இல் காண்க.

இந்த உப்புக் கடலுக்கு அப்பால் உள்ளது 'சாகத்தீவு' சாக மரங்களை மிகுதியாக உடைமையால் இப்பெயரைப் பெற்றது. இதன் பரப்பு இரண்டு இலட்ச யோசனை. (சாக மரம் – தேக்க மரம்)

சாகத் தீவைச் சூழ்ந்துள்ளது. **பாற்கடல்.** அதன் பரப்பும் இரண்டு இலட்சம் யோசனை. அதனைச் சூழ்ந்துள்ளது 'குசத் தீவு'. பிரமன் வேள்வி செய்த காலத்தில் அவன் முளைக்கச் செய்த பொன்மயமான தருப்பைப்புல் காரணமாக இத்தீவு இப் பெயரைப் பெற்றது. குசை – தருப்பை. இதன் பரப்பு நான்கு இலட்சம் யோசனை.

குசத் தீவைச் சூழ்ந்துள்ளது **தயிர்க்கடல்.** அதுவும் நான்கு இலட்சம் யோசனைப் பரப்புடையது. அதனைச் சூழ்ந்துள்ளது **கிரௌஞ்சத் தீவு**-கிரௌஞ்சன் என்னும் அசுரன் கிரௌஞ்சம் என்னும் மலையில் இருந்து கொண்டு முனிவர் களுக்குத் தீங்கு விளைத்தமைப் பற்றி முருகக் கடவுள் அவனையும், அம்மலையையும் அழித்த இடம் என்னும் காரணத்தால் இத்தீவு இப்பெயரைப் பெற்றது. இதன் பரப்பு எட்டு இலட்ச யோசனை.

கிரௌஞ்சத் தீவைச் சூழ்ந்துள்ளது **நெய்க்கடல்.** அதன் பரப்பும் எட்டு இலட்ச யோசனை. அந்த நெய்க்கடலைச் சூழ்ந்துள்ளது **சான் மலித்தீவு.** பொன்மயமாய் ஆயிர யோசனை அளவு உயர்ந்து நிற்கின்ற '**சன்மலி**' என்னும் மரம் (இலவ மரம்) இருத்தல் பற்றி இத்தீவு இப்பெயரைப் பெற்றது. இதன் பரப்பு பதினாறு இலட்ச யோசனை.

சான்மலித் தீவைச் சூழ்ந்துள்ளது **கருப்பஞ்சாற்றுக் கடல்.** இதன் பரப்பும் பதினாறு இலட்ச யோசனை. இதனைச் சூழ்ந்துள்ளது **கோமேதகத் தீவு.** மனுமரபில் தோன்றிய கோபதி என்னும் அரசன் '**கோசலம்**' என்னும் யாகத்தைச் செய்யத் தொடங்கிய பொழுது, உசத்தியன் மரபில் தோன்றிய 'கௌதமன்' என்னும் தன் ஆசிரியன் இந்திரனது வேள்விக்குச் சென்றிருக்க அவன் வரும் வரையில் காத்திராமல் பிருகுவை ஆசிரியனாகக் கொண்டு யாகத்தை நடத்தியதால் சினந்து கௌதமன் இட்ட சாபத்தாலே யாகசாலையிலிருந்த பசுக்கள் எல்லாம் வெந்தொழிய அவற்றின் மேதை (நிணம்) எங்கும் பரவி நிறைந்தமையால் இத்தீவு இப்பெயர் பெற்றது.

(பசு உருக்கொண்டு சென்ற 'வலன்' என்னும் அசுரனை இந்திரன் அழிக்க அந்தப் பசுவினது மேதை (நிணம்) எங்கும் பரவிய காரணத்தால் இத்தீவு இப் பெயரைப் பெற்றதாகக் கூறுவதும் உண்டு.)

இத்தீவின் பரப்பு முப்பத்திரண்டு இலட்ச யோசனை.

கோமேதகத் தீவைச் சூழ்ந்துள்ளது **தேன்கடல்.** இதன் பரப்பும் முப்பத் திரண்டு இலட்ச யோசனை. இதனைச் சூழ்ந்துள்ளது, 'புட்கரத்தீவு'. புட்கரணி என்னும் நதி இங்கு ஓடுவதால் இத்தீவு இப்பெயரைப் பெற்றது. இதன் பரப்பு அறுபத்து நான்கு இலட்ச யோசனை.

புட்கரத் தீவைச் சூழ்ந்துள்ளது 'நன்னீர்க் கடல்'. இதன் பரப்பும் அறுபத்து நான்கு இலட்ச யோசனை.

சாகத்தீவு முதலாகவுள்ள ஆறு தீவுகளில் உள்ளவர்களும் இளாவிருதம் முதலிய எட்டுக் கண்டங்களில் வாழ்பவரைப் போலவே யுக வேறுபாடுகள் இன்றி என்றும் ஒரு தன்மையராய்ப் பால் முதலிய உணவுகளை உண்டு பதினாயிர ஆண்டுக்காலம் வாழ்வர்.

இவ்வாறு நாவலந்தீவின் நடுத் தொடங்கி நன்னீர்க் கடலையுள்ளிட்ட இவற்றின் அளவு இரண்டு கோடியே ஐம்பத்து மூன்று இலட்சத்து ஐம்பதினாயிர யோசனை.

இனி, நன்னீர்க்கடலைச் சூழ்ந்து பொன்னிலம் உள்ளது. அதில் மாணிக்கம் முதலிய எல்லா இரத்தினங்களும் காணப்படும். அதன் பரப்பு பத்து கோடி யோசனை. அதன் கண் விண்ணுலகத்தவர்கள் வந்து விளையாடித் தங்கியிருந்து திரும்பிச் செல்வர்.

இந்தப் பொன்னிலத்தைச் சூழ்ந்து சக்கர வாளகிரி உள்ளது. அதன் பரப்பு பதினாயிர யோசனை. இதன் உட்பக்கத்தில் ஒளியும் வெளிப்பக்கத்தில் இருளும் உள்ளன. அது பற்றி அந்த மலை உலோகாலோகம் எனச் சொல்லப்படும். (உலோகம் - ஒளி-அலோகம்-இருள்).

சக்கரவாள கிரியின் வெளிப்பக்கத்தைச் சூழ்ந்து எப்பொழுதும் இருண்டு கிடக்கின்ற இருள் நிலம் உள்ளது. இதன் பரப்பு முப்பத்தைந்து கோடியே பத்தொன்பது இலட்சத்து நாற்பதினாயிர யோசனை. இது எக்காரணம் பற்றியாவது தற்கொலை செய்து கொண்டவர்கள் பேய்களாகித் துன்பமுற்று அலையும் இடமாகும்.

அந்த இருள் நிலத்தைச் சூழ்ந்து ஒரு பெருங்கடல் உள்ளது. அதன் பரப்பு ஒரு கோடியே இருபத்தேழு இலட்ச யோசனை. இது **'பெரும் புறக் கடல்'** என்னும் பெயரையுடையது.

பெரும்புறக்கடலுக்கு அப்பால் உள்ளது அண்டச் சுவர், அதன் கனம் ஒரு கோடி யோசனை. ஆக நாவலந் தீவின் நடுவே நிற்கும் மேருமலை முதலாக அண்டச் சுவரின் கனம் உட்படப் பூலோகம் எந்தத்திசையில் அளக்கினும் **ஐம்பது கோடி யோசனைப் பரப்புடையது**. அதனால் நில வட்டத்தின் குறுக்களவு நூறு கோடி யோசனை.

(குறிப்பு:- பண்டை நூல்களில் மேருமலை எனக் கூறப்பட்டதை நிலவுருண்டையின் அச்சு ஆகவும், மேரு மலையின் அடிவாரம் எனக் கூறப்பட்டதை வடதுருவம் தென் துருவங்களாகவும் கருதிக் கொண்டு நோக்குதல் இக்காலத்திற்கு ஏற்புடையதாகலாம்).

இந்தப் பூலோகத்தின்மேல் உள்ளது **புவலோகம்.** இதனுள் கீழ் நின்று நோக்க வாயு மண்டலம், மேக மண்டலம், சூரிய மண்டலம், சந்திர மண்டலம்

நட்சத்திரமண்டலம் (இதில் துருவ மண்டலம் முடிவானது) இவை ஒன்றின் மேல் ஒன்றாய் உள்ளன. இந்தப் புவலோகத்தின் உயரம் பதினைந்து இலட்ச யோசனை.

புவலோகத்தின் மேல் உள்ளது. **சுவலோகம்** (இதுவே 'சுவர்க்கலோகம்' என்பது.) இது இந்திரன் முதலிய தேவர்கள் வாழும் உலகம். இதன் உயரம் எண்பத்தைந்து இலட்ச யோசனை.

இந்தச் சுவலோகத்திற்குமேல் உள்ளது **மகலோகம்.** (மகாலோகம் என்றும் கூறுவர்). இதில் மரீசி முதலிய மகான்கள் (பெரியோர்-இருடிகள்) வாழ்வார்கள். இதன் உயரம் இரண்டு கோடி யோசனை.

இந்த மகலோகத்திற்குமேல் உள்ளது **சனலோகம்.** இதில் பிதிரர்களும், கண்ணுவர் முதலிய முனிவர்களும் வாழ்வர். இதன் உயரம் எட்டுக் கோடி யோசனை.

சனலோகத்திற்கு மேல் உள்ளது **தவலோகம்.** (தபோ லோகம் என்றும் கூறுவர்) இதில் சனகன் முதலிய பெருந்தவத்தோர் வாழ்வர். இதன் உயரம் பன்னிரண்டு கோடி யோசனை.

தவலோகத்திற்கு மேல் உள்ளது பிரமனுக்கு உரிய **சத்தியலோகம்.** இதன் உயரம் பதினாறு கோடி யோசனை.

சத்தியலோகத்திற்கு மேல் உள்ளது மாயோனுக்கு உரிய **வைகுண்டம்.** இதன் உயரம் நாலு கோடி யோசனை.

வைகுண்டத்திற்கு மேல் உள்ளது **உருத்திரலோகம்.** இதன் உயரம் ஆறு கோடி யோசனை.

உருத்திர லோகத்திற்குமேல் அண்டச் சுவரின் கனம் ஒரு கோடி யோசனை. ஆகப் பூலோகத்தைத் தொட்டு மேல் நோக்கி அண்டச் சுவர்க்கனம் உட்பட உள்ள அளவு **ஐம்பது கோடி யோசனை.**

முன்பு பூலோகத்தின் கீழ்ப்பாகமாக ஐம்பது கோடி யோசனை சொல்லப் பட்டது. ஆக 'பிரமாண்டம்' எனச் சொல்லப்படுகின்ற இந்த அண்டம் எந்தத் திசையில் அளக்கினும் **நூறு கோடி யோசனையை** உடையதாகும்.

இவ்வாறு மிருகேந்திர ஆகமத்தில் சொல்லப்பட்டது.

ஆகமங்களில் பிரமாண்டத்தின் உட்பகுதியாக உள்ள பலவற்றின் அளவுகள் சில இடங்களில் ஒன்றுபடக் கூறாது, வேறு வேறாகவும் கூறப்படுகின்றன. அதற்குக் காரணம் ஒவ்வொரு கற்பத்திலும் படைப்பு முறை சிறிது சிறிது வேறுபடுதலே ஆகும். எவ்வாறாயினும் 'பிரமாண்டத்தின் அளவு நூறு கோடி யோசனை' என்பதில் வேறுபாடில்லை.

சாதாரண பிருதிவி தத்துவத்தின் வியாபகத்திற்குள் இங்குக் கூறிய இந்த அண்டத்தைப் போலவே ஆயிரங் கோடி அண்டங்கள் உள்ளன. எல்லா அண்டங்களின்

உள்ளமைப்பும் இங்குக் கூறியவாறே ஆகும். அவை அனைத்தினுடைய வடிவமும் விளாம் பழத்தைப் போலவே இருக்கும்.

இந்த அண்டங்களில் சுவருக்கு வெளியில் பத்துத் திசையிலும் (பெருந்திசைகள் நான்கு; கோணத் திசைகள் நான்கு; மேல், கீழ் ஆகத் திசைகள் பத்து). ஒரு திசைக்குப் பதின்மராக நூறு உருத்திரர்களும், அண்டத்தின் உள்ளே கீழ்ப் பாகத்தில் மூன்று உருத்திரரும், மேல் பாகத்தில் மூன்று உருத்திரரும், எல்லார்க்கும் மேலே தலைவராக இரண்டு உருத்திரரும் ஆக **நூற்றெட்டு உருத்திரர்கள்** இருந்து அண்டத்தைக் காவல் புரிவார்கள். 'ஒவ்வொருவரும் வாழும் இடம் அவரவர் பெயரைக் கொண்ட புவனங்களாகச் சொல்லப்படும். அவர்களில் தலைவராகக் கூறப்பட்ட இருவர் **வீரபத்திரரும்**, அவர் தேவியார் **பத்திர காளியாரும்** ஆவர். எனவே, அவர்கள் வாழும் புவனம் '**வீரபத்திர புவனம்**', '**பத்திர காளி புவனம்**' என்று சொல்லப்படும்.

கீழ்ப் பாகத்தில் உள்ள மூவராவார் **காலாக்கினி உருத்திரர், கூசுமாண்ட உருத்திரர், ஆட கேசுரர்** என்பது முன்பே கூறப்பட்டது. மேல் பாகத்திலுள்ள மூவராவார் '**பிரமன், விண்டு, உருத்திரன்**' என்றே பெயர் பெற்று விளங்குவர். அதனால் அவர்களது புவனங்கள் முறையே '**பிரம புவனம், வைணவ புவனம், உருத்திர புவனம்**' என்னும் பெயரையுடையனவாம்.

எஞ்சிய நூறு உருத்திரர் பெயர்களையும் அவர்கள் பெயரையேயுடைய அவர்களது புவனங்களின் பெயர்களையும் யோகிகள் தமது பாடியத்தில் எடுத்துக் கூறியுள்ளார். ஆதலின், அவற்றை எல்லாம் அப்பாடியத்தில்தானே கண்டுணர்தல் தக்கதாகும்.

ஆறு அத்துவாக்கள்

பாசத்தில் கட்டுண்ட உயிர்கள் மாயையின் காரியமாகிய ஆறு அத்துவாக்களில் கட்டுப்பட்டுள்ளன.

அத்துவாக்கள் ஆறாகும். அவை, '**மந்திரம், பதம், வன்னம், புவனம், தத்துவம், கலை**' என்பன.

மந்திரம் முதலிய மூன்றும் சொற்பிரபஞ்சங்கள். 'அவை அனைத்தும் சுத்த மாயையின் காரியங்கள்' என்பது முன்பே சொல்லப்பட்டது.[1] கலை என்பதும் சுத்த மாயையின் காரியமே.

மந்திரங்கள் அளவற்றன ஆயினும், 'அவற்றுள் தலையாயவை பதினொன்று' என்பதும், அவை போலவே 'பதங்களுள் தலையாயவை எண்பத்தொன்று' என்பதும் சிவாகமங்களின் துணிபு. வன்னம் (எழுத்து)ஐம்பத்தொன்று. புவனம் இருநூற்றிருபத்து நான்கு. 'தத்துவம் முப்பத்தாறு' என்பது மேலே சொல்லப்பட்டது. **தாத்து**விகங்கள் தத்துவங்களில் அடங்கும்,

1 பக்கம் - 353

கலை ஐந்து. அவை: **நிவிர்த்தி, பிரதிட்டை, வித்தை, சாந்தி, சாந்தி அதீதை** என்பன.

ஆறு அத்துவாக்களிற் கலை என்னும் அத்துவாவில் ஏனைய ஐந்து அத்துவாக் களும் அடங்கும். ஐந்து கலைகளும் இங்கு ஒடுக்க முறையில் கூறப்பட்டன.

1. நிவிர்த்தி கலை

முப்பத்தாறு தத்துவங்களை ஒடுக்க முறையில் எண்ணினால், பிருதிவி முதலாக எண்ணப்படும். இது கீழ் நின்று மேலே செல்லும் முறைமையாகும். இம் முறையில் முதற்கண் உள்ள பிருதிவி தத்துவத்தில் உள்ள **புவனங்கள் நூற்றெட்டும்** மேலே விரிவாகச் சொல்லப்பட்டன.

தத்துவம் முப்பத்தாறில் பிருதிவி தத்துவமும் அதிலுள்ள நூற்றெட்டுப் புவனங்களும், மந்திரங்களில் **சத்தியோசாதம், இருதயம்** ஆகிய இரண்டும் பதங்கள் எண்பத்தொன்றில் கீழ் இருந்து "பவ பவ" என்பது முதலாக "ஓம்" என்றது இறுதி யாக உள்ள இருபத்தெட்டும், வன்னங்களில் **க்ஷகாரம்** ஒன்றும் நிவிர்த்தி கலையில் அடங்கியுள்ளன.

(அந்த இருபத்தெட்டுப் பதங்களாவன:

1. மஹாதேவ, 2. ஸத்பாவேச்வர 3. மஹாதேச, 4. யோகாதி பதே, 5. முஞ்ச முஞ்ச, 6. பிரதம, பிரதம 7. ஸர்வசர்வ, 8. பவபவ, 9. பவோத்பவ, 10. ஸர்வபூதசுகப் பிரத, 11. ஸர்வஸாந்நித்தியகர, 12. பிரம விட்டுணு ருத்ரபர, 13. அநர்ச்சிதாநர்ச்சித, 14. அஸ்துதாஸ்துத, 15. பூவர்வஸ்தித பூர்வஸ்திது 16.ஸாக்ஷிந் ஸாக்ஷிந், 17. துருதுரு, 18. பதங்க பதங்க, 19. பிங்க பிங்க, 20. க்ஞாநத ஞாந, 21. சப்தசப்த, 22. ஸூக்ஷ்மஸூக்ஷ்ம 23.சிவ, 24. ஸர்வ, 25. ஸர்வத, 26. நமசி வாய, 27. நமோநம, 28, ஓம் என்பன.)

2. பிரதிட்டாகலை

சாதாரண பிருதிவி தத்துவத்தின் வியாபகத்தைப் போலப் பத்து மடங்காய் உள்ளது அப்பு தத்துவம். இவ்வாறே கீழ்க் கீழ்த் தத்துவத்தின் வியாபகம் போலப் பத்து மடங்கு வியாபகத்தை மேல் மேல் தத்துவங்கள் உடையனவாகும். அவ்வாறு உள்ள தத்துவங்களாவன, பூதங்களில் பிருதிவிதவிர ஏனைய நான்கும், தன் மாத்திரைகள் ஐந்தும், ஞானேந்திரியங்கள் ஐந்தும், கன்மேந்திரியங்கள் ஐந்தும், மனம் அகங்காரம் புத்தி என்னும் அந்தக் கரணங்கள் மூன்றும், அவ்வியத்தமாகிய மூலப்பிரகிருதி ஒன்றுமாம்.

சித்தம் மனத்தினுள் அடங்கும்; குணம் மூலப்பிரகிருதியில் அடங்கும்.

அப்புமண்டலத்தில் உள்ள புவனங்கள் **அமரேசம்** முதலாக எட்டு. அவை **'குய்யாட்டக புவனம்'** எனப்படும்.

தேயு தத்துவத்தில் உள்ள புவனங்கள் அரிச்சந்திரம் முதலாக எட்டு. அவை **'அதிகுய்யாட்டக புவனம்'** எனப்படும்.

வாயு தத்துவத்தில் உள்ள புவனங்கள் கயை முதலாக எட்டு. அவை **'குய்ய தராட்டக புவனம்'** எனப்படும்.

ஆகாய தத்துவத்தில் உள்ள புவனங்கள் வத்திராபதம் முதலாக எட்டு அவை **'பவித்திராட்டக'** புவனம் எனப்படும்.

தன்மாத்திரை ஐந்து, இந்திரியம் பத்து, மனம் ஒன்று ஆகிய பதினாறு தத்துவங்களையும் அகங்கார தத்துவம் தன்னுள் அடக்கி நிற்கும். அத்தகைய அகங்கார தத்துவத்திலுள்ள புவனங்கள் சகலண்டம் முதலாக எட்டு. அவை **'தாணு அட்டக புவனம்'** எனப்படும்.

புத்தி தத்துவத்தில் உள்ள புவனம் பைசாசம் முதலாக எட்டு. அவை **'குக்கும புவனாட்டகம்'** எனப்படும்.

பிரகிருதி தத்துவத்திலுள்ள புவனங்கள் அகிருதம் முதலாக எட்டு. அவை **'யோகாட்டக புவனம்'** எனப்படும்.

இவ்வாறு மேற்கூறிய இருபத்து மூன்று தத்துவங்களிலுமுள்ள **புவனங்கள் ஐம்பத்தாறு**. இந்தத் தத்துவங்கள் இருபத்து மூன்றும், இந்தப் புவனங்கள் ஐம்பத்தாறும், க்ஷகாரம் நீங்க, ஒடுக்க முறையில் அதற்கு முன்னேயுள்ள லகாரம் முதல் டகாரம் ஈறாகிய **வன்னங்கள் இருபத்து நான்கும்**, ஒடுக்க முறையில் பதங்கள் மேற் கூறிய வற்றுக்கு மேல் இருபத்தொன்றும், **வாம தேவம், சிரம்** என்னும் **மந்திரம் இரண்டும் பிரதிட்டா கலையில் அடங்கும்.**

(அந்த இருபத்தொரு பதங்களாவன: 'அரூபித், அரூபிந், ப்ரதமப்ரதம, தேஜஸ்தேஜ, ஜ்யோதிர் ஜ்யோதி அரூப, அநக்தி, அதூம, அபஸ்ம, அநாதே, நாநாநாநா, தூ தூ தூ தூ, ஓம்பூ, ஓம்புவ, ஓம்ஸுவ, அநிதந, நிதந, நிதநோத்பவ, சிவ, சர்வ, பரமாத்மந், மஹாதேவ'-என்பன.)

3. வித்தியாகலை

மூலப் பிரகிருதிக்கு மேல் புருடன், அராகம், வித்தை, கலை, நியதி, காலம், மாயை என்னும் வித்தியாதத்துவங்கள் ஏழும் ஒன்றின் மீது ஒன்றாய் கீழ்க்கீழ்த் தத்துவங்களை நோக்க மேன்மேல் உள்ள தத்துவங்கள் நூறு மடங்கு வியாபகம் உடையன.

அவற்றுள் புருடதத்துவத்தில் உள்ள புவனங்கள் வாமன் முதலிய **உருத்திர புவனங்கள்** ஆறு.

அராக தத்துவத்தில் பிர சண்டன் முதலிய **உருத்திர புவனங்கள்** ஐந்து;

வித்தை என்னும் தத்துவத்தில் பஞ்சாந்தகன், ஏகவீரன் என்னும் **உருத்திர புவனம் இரண்டு.**

கலை என்னும் தத்துவத்தில் சுகேசன், மகா தேசன் என்னும் **உருத்திர புவனம் இரண்டு.**

நியதி தத்துவத்தில் குரோதன் முதலிய **உருத்திர புவனம் ஐந்து.**

கால தத்துவத்தில் வாமதேவன், பலன் என்னும் **உருத்திர புவனம் இரண்டு.**

மாயா தத்துவத்தில் உற்பவன் முதலிய **உருத்திரர் புவனம் ஐந்து.** ஆகப் **புவனங்கள் இருபத்தேழு.**

வித்தியா தத்துவங்கள் ஏழும், அவற்றில் உள்ள புவனங்கள் இருபத்தேழும் "சிகை, அகோரம்" என்னும் **மந்திரங்கள் இரண்டும்,** ஒடுக்க முறையில் ஞகார முதல் கவ்வருக்கத்தின் நான்காம் எழுத்து ஈறாக **வன்னங்கள் ஏழும்,** பதங்களில் ஒடுக்க முறையில் மேற் சொல்லியவற்றுக்கு மேலுள்ள **இருபதும் வித்தியாகலையில் அடங்கும்.**

(அந்த இருபது பதங்களாவன :

"த்யாந ஹாராய, நம:சிவாய, ஸர்வப்ரபவே, சிவாய, ஈசாநமூர்த்தாய, தத்புருஷவக்த்ராய. அகோரஹ்ருதாய, வாமதேவ குஹ்யாய, ஸத்யோஜாத மூர்த்தயே, ஓம் நமோநம, குஹ்பராதி குஷ்யாய, கோத்ரே அநிதனாய, ஸர்வயோ காதிக்ருதாய, ஸர்வ வித்தியா தியாய, ஜ்யோதீருபாய, பரமேசுவராய, அசேதநா சேதந, வ்யோமிந்வ்யோமிந், வியாபிந் வியாபிந் என்பன.)

4. சாந்தி கலை

வித்தியாதத்துவத்திற்குமேல் சுத்த வித்தை, ஈசுரம், சாதாக்கியம் என்னும் **மூன்று சுத்த தத்துவங்களும்,** கீழ்க்கீழ்த் தத்துவத்தை நோக்கி மேன்மேல் உள்ள தத்துவங்கள் ஆயிர மடங்கு வியாபகம் உடையன.

அவற்றுள் சுத்த வித்தியாதத்துவத்தில் வாமை முதலிய நவசத்திகளின் **புவனம் ஒன்பது.**

ஈசுவர தத்துவத்தில் அநந்தன் முதலிய அட்ட வித்தியேஸ்வரர் **புவனம் எட்டு.**

சாதாக்கிய தத்துவத்தில் சதாசிவ **புவனம் ஒன்று. ஆகப் புவனம் பதினெட்டு.** சுத்தவித்தை முதலிய மூன்று தத்துவங்கள், ஒடுக்க முறையில் கவ்வருக்கத்தில் மூன்றாவது இரண்டாவது முதலாவது ஆகிய மூன்று வன்னங்கள், மேற் சொல்லிய பதங்களுக்கு மேல் ஒடுக்க முறையில் 'வியோம வியாபி' ஈறாகிய **பதினொரு பதங்கள்,** தத்புருடம், கவசம் என்னும் **இரண்டு மந்திரங்கள்** இவை யாவும் **சாந்தி கலையில் அடங்கும்.**

(பதினொரு பதங்களாவன:

வ்யோமவ்யாபிநே, வ்யோமரூபாய, ஸர்வவியாபிநே, சிவாய, அநந்நாய, அநாதாய, அநாசிரிதாய, த்ருவாய, சாசுவதாய, யோகபீட ஸம்ஸ்திதாய, நித்ய யோகிநே என்பன).

5. சாந்தி அதீத கலை

சுத்த தத்துவத்தில் எஞ்சிநின்ற 'சத்தி சிவம்' என்னும் இரண்டு தத்துவங் களும் கீழ்க்கீழ்த் தத்துவத்தை நோக்க மேன்மேலுள்ள தத்துவங்கள் நூறாயிர மடங்கு வியாபகம் உடையன.

அவற்றுள் சத்தி தத்துவத்தில் நிவர்த்தி, பிரதிட்டை, வித்தை, சாந்தி, சாந்தியகீதை என்னும் சத்திகளின் பெயரே பெயர்களாகவுடைய **புவனங்கள் ஐந்து.**

அவை போலவே சிவ தத்துவத்தில் இந்திகை, தீபிகை, இரோசிகை, மோசிகை, ஊர்த்துவகாமினி, வியாமினி, வியோமரூபை, அநந்தை, அநாதை, அநா கிருதை என்னும் சத்திகளின் பெயரே பெயராகவுடைய **புவனம் பத்து; ஆகப் புவனம் பதினைந்து**, எழுத்துக்களில் உயிரெழுத்துப் பதினாறு, பதம் ஒடுக்க முறையில் எஞ்சி நின்ற 'ஓம்' என்கின்ற ஒன்று, மந்திரம் ஈசானமும், அத்திரமும், மூல மந்திரமும் ஆக மூன்று. இவை எல்லாம் **சாந்தியதீத நிலையில் அடங்கும்.**

(நிவிர்த்தி முதலிய பஞ்ச கலைகளையும், பிருதிவி முதலிய பஞ்ச பூதங்க ளோடு ஒப்பனவாக வைத்துத் தியானித்தல் பயனுடையதாகும். அது பற்றி நிறம், வடிவம், குறி, பீஜம், அதிதேவதை என்பன இவ்விரண்டிற்கும் பொதுவாகச் சொல் லப்படும்.

நிவிர்த்தி கலைக்கும் பிருதிவி பூதத்திற்கும், நிறம் பொன்மை; வடிவம் நாற் சோணம்; குறி வஜ்ஜிரம்; பீஜம் ஆகார வுயிரும், லகர மெய்யும்; அதி தெய்வம் **பிரம தேவன்.**

பிரதிட்டா கலைக்கும், அப்பு பூதத்திற்கும் நிறம் வெண்மை; வடிவம் பிறைச் சந்திரன்; குறி தாமரை மலர்; பீஜம் ஈகார உயிரும், வகர மெய்யும்; அதி தெய்வம் **மாயோன்.**

வித்தியாகலைக்கும், தேயு பூதத்திற்கும் நிறம் செம்மை; வடிவம் முக் கோணம்: குறி ஸ்வஸ்தி(இருதலை மேழி); பீஜம் ஊகார உயிரும், ரகர மெய்யும்; அதி தெய்வம் **உருத்திரன்.**

சாந்தி கலைக்கும், வாயு பூதத்திற்கும் நிறம் கருமை; வடிவம் அறுகோணம்; குறி அறுபுள்ளி; பீஜம் ஐகார உயிரும், யகர மெய்யும் அதிதெய்வம் **மகேசுரன்.**

சாந்தியதீத கலைக்கும், ஆகாய பூதத்திற்கும் நிறம் புகைமை; வடிவம் வட்டம்; குறி அமுத விந்து; பீஜம் ஔகார உயிரும் ஹகர மெய்யும்; அதி தெய்வம் சதாசிவம்.

பிரமன் முதலிய ஐவர்க்கும் சிறப்புத்தொழில் முறையே படைத்தல், காத்தல், அழித்தல், மறைத்தல், அருளல் என்பன. இன்னும் இக்கலைகளில் அடங்குவன முறையே நாடிகளில் இடைகலை பிங்கலைகளும், சுழுமுனை காந்தாரிகளும், அத்தி சிங்குவைகளும், அலம் புடை பூடாக்களும், சங்கினி குகுதங்களும் ஆகும். வாயுக்களில், முறையே பிராணன் அபானன்களும், வியானன் உதானன்களும், சமானன் நாகன்களும், கூர்மன் கிருகரன்களும், தேவதத்தன் தனஞ்செயல்களும் ஆகும்.

பஞ்சாவத்தைகளில் முறையே சாக்கிரமும், சொப்பனமும், சுழுத்தியும், துரியமும், துரியாதீதமும் ஆகும்.

மற்றும் பிராசாத நூல்களில் பிராசாத கலைகளில் மண்டலங்கள், யோனிகள் முதலியனவும் இக் கலைகளுக்குரியனவாக வகுத்துக் கூறப்படுகின்றன. அவற்றையெல்லாம் பிராசாத நூல்களில் கண்டு உணர்தல் வேண்டும்.)

ஆறு அத்துவாக்களும் ஒடுக்க முறையில் வைத்து எண்ணப்படும் பொழுது கலைகள் நிவிர்த்தி முதல் சாந்திய கீதை ஈறாகவும், தத்துவங்கள் நிலம் முதல் சிவம் ஈறாகவும், புவனங்கள் காலாக்கினி ருத்திர புவன முதல் அனாசிருத புவனம் ஈறாகவும், வன்னம் ளகரத்திற்கு அயலில் நின்ற எழுத்து முதல் அகரம் ஈறாகவும், பதங்கள் 'ஓம் நமோநம' என்பது முதல் 'வியோம வியாபி ஓம்' என்னும் பதம் ஈறாகவும், மந்திரங்களில் பஞ்சப் பிரமங்கள் சத்தியோஜாதம் முதல் ஈசானம் ஈறாகவும், அங்கங்கள் இருதயம் முதல் அத்திரம் ஈறாகவும் வைத்து எண்ணப்படும்.

தோற்ற முறை பற்றிக் கூறுமிடத்து மேற்கூறியவற்றில் இறுதியானவற்றை முதலாகவும், முதலான வற்றை இறுதியாகவும் வைத்து எண்ணப்படும்.

'அத்துவா' என்பதற்கு 'வழி' என்பது பொருள். உயிர் இவற்றை ஒவ்வொன்றாகக் கழித்துக் கொண்டு மேன்மேற் சென்று சிவ பதத்திற்செல்லுதற்கு வழிபோல இருத்தலால், இவை 'அத்துவா' எனப்பட்டன.

அத்துவாக்களில் மந்திரம் பதத்திலும், பதம் வன்னத்திலும், வன்னம் புவனத்திலும் (புவனபதிகளிடத்திலும்), புவனம் தத்துவத்திலும் தத்துவம் கலையிலும் ஒடுங்கும். எது எங்கே ஒடுங்கிற்று, அது அங்கு நின்றே தோன்றும். எனவே, ஒடுக்க முறையும் தோற்ற முறையும் இவ்வாறாகின்றன.

எண் வரிசை

ஒன்று, பத்து, நூறு–என இவ்வாறு ஒன்றை நோக்க மற்றொன்று பத்து மடங்காய் வரும் எண்களின் வரிசை பின்வருமாறு கூறப்படுகின்றது.

ஒன்று, பத்து, நூறு, ஆயிரம், பதினாயிரம், நூறாயிரம் முதலியன.

பத்து முதலியவை வடமொழியில் முறையே தசம், சதம், சகத்திரம், அயுதம் இலட்சம், அல்லது நியுதம், கோடி.

கோடிக்கு மேலும் வடமொழியில் சொல்லப்படுகின்றன. அவை, அற்புதம், பதுமம் (பத்மம்) கர்வம், நிகர்வம், பிருந்தம், மாபதுமம் (மகா பத்மம்) சங்கம், மகா சங்கம், சமுத்ரம், மகா சமுத்ரம், மத்யம், பரார்த்தம் என்பன.

(தொல்காப்பியத்தில் 'வெள்ளம்' என்றும், 'தாமரை' என்றும் எண்ணுப் பெயர்கள் சொல்லப்படுகின்றன. அவை முறையே சமுத்ரம், பத்மம், என்பவற்றுக்கு நேராகலாம். இவையன்றி, 'ஆம்பல்' என்ற ஒன்றும் தொல்காப்பியத்தில் சொல்லப் பட்டது. 'குமுதம்' என்னும் வடசொல் வேறு இடங்களில் சொல்லப்படுகின்றது. அஃது ஆம்பலுக்கு நேராகலாம்.)

இவ் எண்ணுப் பெயர்களை ஒட்டி மேற்கூறிய வியாபகங்களின் அளவை அறிந்து கொள்க.

மூன்றாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் சூத்திரம்
நான்காம் அதிகரணம்

முன்னுரை:

முன் அதிகரணத்தில் 'இறந்த உயிரே மீளப் பிறக்கும்' என்பதை நிறுவும் முகத்தால் 'ஒடுங்கின சங்காரத்தின் அல்லது உற்பத்தியில்லை' என்பதனை வலியுறுத்தி, அதனானே 'சங்கார காரணனே ஐந்தொழிற்கும் கருத்தா ஆகையால் அவன் ஒருவனே முதல்வன்' எனப் பதி உண்மை சிறப்பு வகையில் நிறுவப்பட்டது. ஆயினும் இரண்டாம் அதிகரணத்தில், "ஆன்மாக்களுக்கு இருவினை முதல்வனது ஆணையால் வரும்" என்றமையால், "ஆணை எனப்படும் சத்தியும் உலகிற்கு முதல்வியாவாள்" என்பது பெறப்படுதலால், "ஐந்தொழிற்கும் கருத்தாவாதல் சங்காரகாரணன் ஒருவனுக்கே உரிய சிறப்பிலக்கணமாதல் எங்ஙனம்" என்னும் ஐயம் எழுகின்றது. அவ் ஐயத்தினை, 'சத்தி சங்கார காரணனுக்குத் துணைவியேயன்றி, முதல்வியாகாள்' என்பதை உணர்த்தும் முகத்தால், 'முதல்வனுக்கு, அவனது சத்தியாகிய துணைக் காரணம் உண்டு' என்பதை இந்நான்காம் அதிகரணம் நிறுவுகின்றது.

மேற்கோள்:

இனி நீக்கம் இன்றி நிற்கும் அன்றே

இதன் பாடிய விளக்கம்

இதனுள் ''நீக்கம் இன்றி'' என்பது பற்றி, 'எதனினின்றும் நீக்கம் இன்றி' என்னும் வினா எழுகின்றது. அதற்குச் சூத்திரத்தில் இதற்கு முன் நின்ற ''ஆணையின்'' என்பதே ஆகையால், ''ஆணையின் நீக்கம் இன்றி'' என்பதே விடையாகும்.

ஆயினும் சிலர், முதல் அதிகரணத்தில் ''அவையே தானே'' என்றதில் 'அவை' எனச் சுட்டப்பட்ட சேதனப் பிரஞ்சமும், (உயிர்த் தொகுதியும்) அதன் வழியாகக் கொள்ளப்பட்ட அசேதனப் பிரபஞ்சமும், (மாயா காரியங்களும்) மற்றும் அது பற்றிக் கொள்ளப்பட்ட கருமமும் ஆகியவற்றை வருவித்து, 'அவற்றினின்றும் நீக்கம் இன்றி என உரைப்பர். இறைவன் இருவகைப்பிரபஞ்சங்களோடும் நீக்கமின்றி நிற்றல் முதல் அதிகரணத்திலே விளக்கப்பட்டமையால் அதனையே இவ்வதிகரணமும் விளக்குவ தாயின் **கூறியது கூறலாம்**.

இறைவன் அசேதனப் பிரபஞ்சங்களிலும், கருமத்திலும் நீக்கமின்றி நிற்றல் இனி வருகின்ற ஏதுவில் சருவவியாபியாய் என்றதனால் விளக்கப்படுகின்றது. ஏதுவிற் கூறப்படும் பொருளே மேற்கோளிலும் கூறப்படுமாயின், 'மலைதீயுடைத்து, தீயுடைமையால்' என்றது போலப் பொருந்தாக் கூற்றாய் முடியும். ஆதலால் அவ்வாறு உரைப்பன எல்லாம் உரையாகா.[1]

மற்றும், வடமொழி இரண்டாம் சூத்திரத்தில் ஆணையை, 'சமவேதை'[2] என விசேடித்துக் கூறி இருத்தலால், ஆணை சமவேதை ஆமாற்றினை வலியுறுத்தல் இன்றியமையாதது. ஆகவே, அதனை அங்ஙனம் வலியுறுத்தாது ஒழியின், **குன்றக் கூறலால்** முடியும். ஆகவே, இங்கு 'நீக்கம் இன்றிநிற்கும்' என்றதற்கு 'ஆணையின் நீக்கம் இன்றி நிற்கும்' என்பதே பொருளாகும். ''அந்நிய யோக வியவச் சேதம், அயோக வியவச் சேதம்'' என்னும் வடசொற்கள் தமிழில் முறையே 'பிறிதின் இயைபு நீக்குதல், இயைபின்மை நீக்குதல்' என மொழிபெயர்த்து வழங்கப்படுதல் போல, 'சமவாயம்' என்னும் வடசொல் தமிழில் ''நீக்கமின்றி நிற்றல்'' என மொழி பெயர்த்து வழங்கப்படும். ஆகையால், மேல், ''நீக்கம் இன்றி நிற்கும்'' என்றதற்கு வேறு பொருள் கொள்ளுதல் பொருந்தாது. அதனால், சூத்திரத்தில் உள்ளவாறே, 'முதல்வன் -ஆணை-எனச் சொல்லப்படுகின்ற தன் சிற்சத்தியினோடு சமவேதமாய் (சமவாயமாய்) நிற்பன் என்பதே பொருளாம்.

வடமொழி இரண்டாம் சூத்திரத்தில், ''ஆணை முதல்வனோடு சமவேத மாய் இருக்கும்'' என ஆணை மேல் வைத்தோதியபொருள் இங்கு, 'முதல்வன்ஆணை யோடு சமவேதமாய் நிற்பன்' என முதல்வன்மேல் வைத்துக் கூறப்பட்டது என்க.

---

1 'பழைய உரை' என்பதில் இங்கு மறுக்கப்பட்ட பொருள் அமைந்துள்ளது.

2 ஆஜ்ஞயா சமவேதயா.

இங்கு, **'சமவாயம்' என்பது தாதான்மிய சம்பந்தமே,**'தாதான்மிய சம்பந்தத்தின் வேறானது சமவாய சம்பந்தம்' எனத் தார்க்கிகர் கூறும் கூற்றிற்குப் பிரமாணம் இல்லை. 'பொருள் ஒன்றாயினும் ஒருவகையில் இரண்டு போலக் காணப்படும் தன் மையே தாதான்மிய சம்பந்தம்' என்பது. மேலே கூறப்பட்டது.[1] **'தாதான்மியம் என்னும் சொல்லுக்கு "அது தானாதல்"** என்பது பொருள். எனவே முதல்வனது ஆணை யாகிய சிற்சத்தி அம்முதல்வனின் வேறாகாது அவனில் வியாப்பியமே யாகையால் - 'ஐந்தொழிற்கும் கருத்தா ஆகின்றவனே முதல்வன் ஆவன்' என முதல்வனுக்குக் கூறப்பட்ட இலக்கணம், அவனில் வியாப்பியமாகிய சிற்சித்திக்கும் செல்லுதல் இயல்பே. அதனால் அது பற்றி ஐயம் என்னை' என்பதாம்.

ஏது

முன்னுரை

அங்ஙனமாயின், 'முதல்வன் தனது சிற்சத்தியோடு அபேதமும் ஆகாமல், பேதமும் ஆகாமல் அவ்விரண்டிற்கும் பொதுவாய் நிற்பன்' என்பது எவ்வாறு பெறப் படுகின்றது? என்னும் வினாவிற்கு ஏதுவால் விடை கூறுகின்றார்.

''அவன் ஏகாநேகமிரண்டு மின்றிச் சருவ வியாபியாய் நிற்றலான்''

இதன் பாடிய விளக்கம்

இதனுள் ''ஏகாநேகம் இரண்டும் இன்றி'' என்றது மேற்கோளில் **"நீக்கம் இன்றி''** எனக் கூறியதையே வேறொரு வகையாக் கூறியது ஆகும். 'அங்ஙனம் கூற வேண்டியது ஏன்' எனில், 'இங்குக் கூறப்படுகின்ற ஏது மேற்கோளிற் கூறப்பட்ட பொருளை விட்டு நீங்குதல் ஒரு போதும் இல்லை' என்பதற்கேயாம். எனவே, ''சருவ வியாபியாய் நிற்றலான்'' என்பது மட்டுமே இங்குக் கூறிய ஏதுவாகும். சருவ வியாபி – எல்லாப் பொருள்களிலும் நிறைந்திருப்பவன்.

இறைவன் எல்லாப் பொருள்களிலும் நிறைந்திருத்தல் முதல் அதிகரணத் தில், ''அவையே தானேயாய்'' என்பதனால் நிறுவப் பட்டது. ஆகவே, அதனை இங்கு ஏதுவாக வைத்து மேற்கோளிற் கூறிய பொருளை வலியுறுத்தினார். இந்த ஏதுவை வைத்து அனுமானம் கீழ்க்காணுமாறு கூறப்படும்.

''முதல்வன் தனது சிற்சத்தியோடு பேதமும், அபேதமுமின்றி அவ்விரண்டிற் கும் பொதுமையாய் நிற்பன், (மேற்கோள்).

''சருவ வியாபியாகலான், (ஏது)
''யாதியாது வியாபியாய் நிற்கும், அது அது ஒன்றாதலும், இரண்டாதலும்

1 மாயாவாத மத விளக்கம்

இன்றி, அவ்விரண்டிற்கும் பொதுமையின் நிற்கும்; தன் எல்லையளவும் வியாபியாய் நிற்கும் ஞாயிறு தன் கிரணத்தோடு அவ்வாறு நுற்றல் போல''.

(எடுத்துக் காட்டு)

இஃது உடன்பாட்டு வகையில் அமைந்த அனுமானம். இனி எதிர்மறை வகையிலும் இதற்கு அனுமானம் கூறலாம். அது வருமாறு:

''யாதுயாது ஒன்றாலும் இரண்டாதலும் இன்றிப் பொதுமையின் நிற்பதன்று, அது அது வியாபியாய் நிற்பதும் அன்று; குடம் போல''.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

மேற்கூறிய ஏது மேற்கோளோடு பெரிதும் இயைபுடையதாய் இருத்தலை இது விளக்குகின்றது.

வெண்பா

எங்குமுளன் என்றளவை ஒன்றன்(று); இரண்டென்னில்,
எங்கும் உளனன்(று); எவற்றெவனும்–அங்கண்
அவையவன் அன்றில்லைப் பொன்னொளிபோல் ஈசன்
அவையுடைமை; ஆளாம்நாம் அங்கு.

இதன் பாடிய விளக்கம்

'சருவ வியாபியாய் நிற்றல் பற்றி இறைவன் தனது சத்தியோடு சமவேதமாய் (தாதான்மியமாய்) நிற்பன் எனில், ஏனைப் பசுபாசங்களும் வியாபகப் பொருள்களேயாகையால் அவையும் தம்தம் சத்திகளோடு தாதான்மியமாய் நிற்கும் எனக் கொள்ள வேண்டி வரும். அங்ஙனம் கொண்டால், பதிக்கும், ஏனைப் பசு பாசங்கட்குமிடையே வேற்றுமையாதுமில்லை என்பதாய் முடியும். அங்ஙனம் கொள்ளுதல் பொருந்துமோ' என்னும் ஐயத்தை நீக்குதற்கு ''அவையுடைமை ஆளாம் நாம் அங்கு'' எனக் கூறினார்.

''அவை'' என்றது பாசங்களை ''நாம்'' என்றது பசுக்களை. எனவே, **இறைவனுக்குப் பாசங்கள் எல்லாம் உடைமையும், பசுக்கள் எல்லாம் அடிமையும் ஆதலால்** அவை இறைவனோடு ஒப்பனவாதல் எங்ஙனம்? என்றபடி.

முதற் சூத்திரத்து இரண்டாம் அதிகரணத்தில் ''தாரகமாம் அத்தன் தாள்'' எனவும், மூன்றாம் அதிகரணத்தில் ''அதனின் ஈறலா ஒன்று; பலவாறே தொழும் பாகும்'' எனவும் கூறியதனை இங்கு நினைவுபடுத்தி, மேற்கூறிய ஐயத்தை நீக்கினார். ஆகவே, இங்ஙனம் கூறிய அவை, 'கூறியது கூறல்' என்னும் குற்றம் ஆகாமை அறிக.

"அங்கு" என்றது, 'அவ்விறைவனிடத்தில்' என்றபடி. இவ்வாறன்றி 'அன்று' எனப் பாடம் ஓதுவாரும் உளர். (அப்பாடத்திற்கு 'அநாதியே' என்பது பொருளாகும்.)

இலக்கணக் குறிப்பு:

"என்ற அளவை" என்பதில் பெயரெச்சத்தின் ஈற்றகரம் தொகுத்தலாயிற்று, "புகழ் புரிந்தில்லிலோர்க்கு"[1] என்பதிற்போல.

அளவை என்பதில் 'ஆன்' உருபு விரித்து 'அளவையான்' என உரைக்க.

"ஒன்று, உளன்" என்னும் பண்பியை உணர்த்தும் பெயர்ச்சொற்கள் ஆகு பெயரால் அவ்வப் பண்பின் மேல் நின்றமையால், அவை "அன்று" என்னும் அஃறிணை ஒருமை வினையோடு முடிந்தன.

"அன்று" என்றது 'இயலாது' என்றபடி. "எவற்று எவனும் அங்கண் அவை அவன் அன்றியில்லை" என்றது 'எவ்விடத்தில் உள்ள எவ்வகைப் பொருளுமாகிய அவ்விடத்துப் பொருள்கள் அவனை (இறைவனை) இன்றி அமையா' என்றபடி.

எவன் என்னும் அஃறிணை வினாவினைக் குறிப்பு முற்று அக்குறிப்பு வினையாலணையும் பெயராய், எஞ்சாமைப் பொருள் உணர்த்திற்று.

'அன்றி' என்னும் வினை எச்சம் செய்யுளின் கண், 'அன்று' எனத்திரிந்தது, 'நாளன்று போகி"[2] என்பதிற்போல.

பொன்–ஞாயிறு. உவமை ஆகு பெயர். "ஆம்" என்பது உடைமையோடும் சென்று இயைந்தது. இவ்வாறன்றி 'ஆள்' என்னும் அஃறிணையோடு இயைந்தது-என்றலும் ஆம். அன்றி, "பணியுமாம் என்னும் பெருமை" என்பதிற் போல[3] ஆம் என்பது அசைச் சொல்லாய் வந்தது என்றலுமாம்.

(ஆம் என்பது 'செய்யும்' என்னும் வாய்பாட்டு வினைமுற்று. அது தன்மை முன்னிலைகளிலும் படர்க்கைப் பலர்பாலிலும் வாராது' என்பது இலக்கணம். அதற்கு மாறாக இவ்வெண்பாவில் "நாம் ஆளாம்" என்று வந்துள்ளது போலத் தெரிகின்றது. 'அவ்வாறில்லை' என்பதற்கு யோகிகள் இவ்வாறு விளக்கம் தந்துள்ளார்.)

"ஆளாம் நாம்" என்றதனால் வருஞ் சூத்திரத்திற்குத் தோற்றுவாய் செய்யப்பட்டது.

இவ்வெண்பாவின் முற்பகுதியில் "எங்கும் உளன் என்ற அளவையால் ஒன்றன்று" என்பதனால், முதல்வன்-'சர்வ வியாபி–என்பது அத்துவித அதிகரணத்

1 திருக்குறள்–59.
2 புறநானூறு-124.
3 திருக்குறள்–979

தால் விளங்கினமையின், அவன் ஒருவனாய் இருத்தல் இயலாது' என்றும், (அஃது எங்ஙனம் எனில் ஒரு மானுடனே கங்கைக் கரையிலும், காவிரிக் கரையிலும் ஒரு காலத்திலே நிற்க இயலாதது போல - எனச் சிற்றுரையில் விளக்கினார்.) ''இரண்டு என்னில் எங்கும் உளன் அன்று'' என்பதனால், அது பற்றி முதல்வனை 'இருவர்' என்று கூறினால், 'அவன் சருவ வியாபியாதல் இயலாது' என்றும் (அஃது எங்ஙனம் எனில், தனக்குள்ளேயே ஒற்றுமையின்றி இருவராய் வேறுபட்டு நிற்பவனுக்கு எல்லாப் பொருளிலும் வேற்றுமை இன்றி நிற்றல் இயலாது எனச் சிற்றுரையில் விளக்கினார்.) அது பற்றி இறைவனை, 'சருவ வியாபி அல்லன்' என்றே கொள்ளுவோம் எனில், "எவற்று எவனும் அங்கண் அவை, அவன் அன்றி இல்லை'' என்பதனால், 'எவ்விடங்களில் உள்ள எத்திறப் பொருளுமாகிய அவ்விடத்து அவைகள் எல்லாம் (அகர உயிர் இன்றேல் அக்கரங்கள் இல்லையாமாறு போல)[1] அவன் இல்லாமல் உண்டாக மாட்டா' என்றும், 'அங்ஙனமாயின் வேறு எவ்வாறு கொள்வது' எனின், ''ஈசன் பொன் ஒளிபோல்'' என்பதனால், 'இறைவன் ஞாயிறும், அதன் ஒளியும் போல ஒன்றாதற்கும், இரண்டாதற்கும் பொதுவான தாதான்மிய சம்பந்தத்தால் சிவமும், சத்தியும் என இரு தன்மைப்பட்டு இயைந்து நிற்பன் எனக் கொள்ளுதல் வேண்டும்' என்றும் கூறினார்.

ஞாயிறு ஓரிடத்தே உள்ளதாயினும் அதனது ஒளி எங்கும் வியாபிக்கின்றது. ஆயினும், 'ஞாயிறு வேறு, அதன் ஒளி வேறு' என இரு பொருளாகக் கூறுதற்கில்லை' ஆயினும், ஞாயிற்றின் ஒளி 'கதிர்' எனவும், ஞாயிறு அக்கதிரையுடைய 'கதிரவன்' எனவும் இருபொருள் போல் வழங்கப்பட்டு வருதல் வெளிப்படை. அது போலச் சிவனும், சத்தியும் இரு பொருள் எனப்படாது 'சத்தியும், அந்தச் சத்தியையுடைய பொருளும்' என இரு பொருள் போல வழங்கப்படுகின்றது என்பதாம்.

இவ்வாறு பொருள் ஒன்றேயாயினும் இரண்டு போலக் காணப்படுதலே தாதான்மிய சம்பந்தமாகும் என்பது மேலே விளக்கப்பட்டது.

'அத்துவித சம்பந்தம், தாதான்மிய சம்பந்தம்' என்னும் இரண்டைப் பற்றி இங்கு நன்கு உணர்தல் வேண்டும். 'பொருள் இரண்டாயினும் ஒன்று போலப் பிரிப்பின்றி நிற்பது அத்துவித சம்பந்தம்' என்றும், 'பொருள் ஒன்றேயாயினும் இரண்டு போல எண்ணப்படுதல் தாதான்மிய சம்பந்தம்' என்றும் உணர்க.

(அத்துவித சம்பந்தம் 'இருமையில் ஒருமை' என்றும், தாதான்மிய சம்பந்தம் 'ஒருமையில் இருமை' என்றும் தமிழில் சொல்லப்படுகின்றன.)

இதனால் முதற் சூத்திரத்தில் 'உலகிற்கு முதல்வன் உண்டு' என்பதற்குப் பிரமாணம் கூறிய ஆசிரியர், 'அம் முதல்வனுக்கு எல்லாப் பொருளிலும் அதுவதுவாய்க்கலந்து நிற்கின்ற தாதான்மிய சத்தி ஒன்று உண்டு என்பதற்குப் பிரமாணம் கூறினார்' என்க.

---

1 இரண்டாம் சூத்திரம் முதல் அதிகரணம்.

ஒரு தடை:

'அங்ஙனமாயின் சத்தி பற்றிக் கூறுவதாகிய இவ்வதிகரணத்தை "ஆணையின் இருவினையின்" எனப் போந்த இரண்டாம் அதிகரணத்தை அடுத்தே வைத்திருத்தல் வேண்டும். அவ்வாறன்றி 'போக்குவரவு' அதிகரணத்தை அடுத்து வைத்தது முறையாகாது' எனின்,

அதற்கு விடை:

அஃது உண்மையாயினும், முதற் சூத்திரத்தில் கூறப்பட்ட பொருள்களின் ஒழிபாய் உள்ளனவற்றையே இச்சூத்திரத்திற் கூறினார். அதனால், அம்முறை பற்றி இவ்வாறு கூறப்பட்டது. ஆகவே, முதற் சூத்திரத்தில் "அவன் அவள் அது எனும் அவை மூவினைமையின்" என்பதன் ஒழிபே, "அவையேதானே யாய்" என்பது எனவும், "தோற்றிய திதியே" என்பதன் ஒழிபே "இருவினையின்" என்பது எனவும், "ஒடுங்கி மலத்து உளதாம்" என்பதன் ஒழிபே "போக்குவரவு புரிய" என்பது எனவும், "அந்தம் ஆதி" என்பதன் ஒழிபே "ஆணையின் நீக்கம் இன்றி நிற்கும்" என்பது எனவும், உணர்ந்து கொள்க.

"பொன் ஒளி போல்" என்ற உவமையின் விளக்கம்

ஞாயிறு ஒன்றே ஆயினும், பிற பொருளை விளக்காமல் தன்னையே தான் விளக்கி நிற்கும் நிலையில் 'கதிரவன்' என்னும், தன்னை விளக்காமல், பிற பொருள்களை விளக்கி நிற்கும் நிலையில் 'கதிர்' எனவும் இரண்டாய் நிற்கும். அது போல இறைவனும் பிற பொருளை நோக்காது அறிவு மாத்திரமாய் நிற்கும் நிலையில் 'சிவம்' என்றும், பிற பொருளைநோக்குதலும், செயற்படுத்துதலும் உடையவனாய் நிற்கும் நிலையில் 'சத்தி' எனவும் இரு வகையாய் நிற்பன். இவ்விருவகையும் நிலை வேறுபாடே அன்றிப் பொருள் வேறுபாடு அன்று. இவ்வாறு 'சித்தாந்த சாராவளி' என்னும் வடநூலின் இரண்டாம் சுலோகத்திலும் சொல்லப்பட்டது.

சத்தி ஒன்றே அன்றிப் பல ஆகாமை

இனிச் சத்திகள் நூல்களில் பலவாகச் சொல்லப்படுகின்றன. அவை எல்லாம் அவ்வக்காரியம் பற்றிச் சொல்லப்படுவனே அல்லது, ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு தனிச் சத்தி என்னும் கருத்தினால் அன்று. அஃது எங்ஙனம் எனின், தீக்கு உள்ளது ஒரு சத்தியே. ஆயினும், அது சுடுதலைச் செய்யும் பொழுது 'சுடும் சத்தி' என்னும், அடுதலைச் (சமைத்தலைச்) செய்யும் பொழுது 'அடும் சத்தி' என்றும் (இன்னும் பொருள்களை விளக்கி நிற்கின்ற பொழுது 'விளக்கும் சத்தி' என்றும்) இங்ஙனம் பலவாக வழங்கப்படுதல் போலும் என்க.

சத்தியின் வகைகள்

1) பராசத்தி:-இதுவே இயற்கையில் நிற்கின்ற சிவ சத்தி.

2) திரோதான சத்தி: – இது பாசங்களைச் செயற்படுத்தி, உயிர்களது அறிவை மறைத்தலைச் செய்வது. **'ஆதி சத்தி'** எனப்படுவதும் இதுவே. இந்தத் திரோதான சத்தி செயலாற்றும் பொழுது **இச்சை, ஞானம், கிரியை** என மூன்றாய் நின்று செயலாற்றும் அவற்றுள்,

3) இச்சா சத்தியாவது, 'உயிர்களை உய்விக்க வேண்டும்' என விரும்புவது. (இது **'விழைவாற்றல்'** எனப்படும்) 'அருள்' என்றும் 'கருணை' என்றும், 'கிருபை' என்றும் இத்தகைய பெயர்களாற் சொல்லப்படுவது இந்த இச்சா சத்தியே.

4) ஞான சத்தியாவது, 'உயிர்களை உய்விக்குமாறு எவ்வாறு' என்ன அந்த வழிகளை எல்லாம் அறிவது. (இஃது. **'அறிவாற்றல்'** எனப்படும்.)

5) கிரியா சத்தியாவது, அங்ஙனம் அறிந்தவாறே செயலாற்றுவது. (இது **'செயலாற்றல்'** எனப்படும்).

இதனை,

''ஒன்றதாய் இச்சா ஞானக்
கிரியையென்(று) ஒரு மூன்(று) ஆகி
நின்றிடும் சத்தி; இச்சை
உயிர்க்கருள் நேச மாகும்;
நன்றெலாம் ஞான சத்தி
யால் நயந்(து) அறிவன் நாதன்;
அன்றருள் கிரியை தன்னால்
ஆக்குவன் அகிலம் எல்லாம்''

எனவும்,

''சத்திதன் வடிவுஏ தென்னில்
தடையிலா ஞானம் ஆகும்''[1]

எனவும், வரும் சிவஞான சித்தியாலும் உணர்க.

''தடையிலா ஞானம்'' என்றது, 'உயிர்களின் அறிவைத் தடுத்தல் செய்யாது, விளக்கி நிற்கும் ஞானம்' என்றபடி. எனவே, இஃது **அருட்சத்தியாகிய பராசத்தியே.** ''சத்திதன் வடிவு ஏதென்னில்'' என எடுத்துக் கொண்டமையால் இதுவே சத்தியின் சொரூபம் என்பது விளக்கும்.

''தடையிலா ஞானம்'' என்றதனால், 'தடுத்தலை' (அஃதாவது மறைத் தலைச்) செய்யும் ஞானமும் உளது என்பது விளங்கும். அதுவே **திரோதான சத்தி** ஆகும். இச்சை முதலிய மூன்றும் அந்தத் திரோதான சத்தியின் பிரிவுகளேயாகும்.)

---

1 சூத்திரம் 1.63,62

பராசத்தி ஆதிசத்தி அல்லது திரோதான சத்தி, இச்சா சத்தி, ஞான சத்தி, கிரியா சத்தி என்னும் **இப் பஞ்ச சத்திகள் தலைமையானவை**.

இன்னும் ஒரு சத்தி தானே ஈசானம், தற்புருடம், அகோரம், வாமதேவம், சத்தியோஜாதம் என்னும் பஞ்ச சத்திகளாயும், (இவையே ஈசானம் முதலிய பஞ்சப் பிரம மந்திரங்களைச் செலுத்தி நிற்கும் - பஞ்சப் பிரம மத்திரங்களில் ஈசானம் ஐந்து கூறுகளையும், தற்புருடம் நான்கு கூறுகளையும், அகோரம் எட்டுக் கூறுகளையும் வாமதேவம் பதின்மூன்று கூறுகளையும் சத்தியோஜாதம் எட்டுக் கூறுகளையும் ஆக முப்பத்தெட்டுக் கூறுகளையுடையன. இக்கூறுகள் கலைகள் எனப்படும். இவை மணிமேகலைக் காப்பியத்தில் சமயக் கணக்கர் தம் திறம் கேட்ட காதையில் சைவ வாதிக் கூற்றாகக் கூறப்பட்டது.) படைத்தல் காத்தல் அழித்தல்களைச் செய்கின்ற **ஆரணி, சனனி, இரோதயித்திரி** என்னும் மூன்று சத்திகளாயும், சுத்த மாயையை விருத்திப்படுத்துகின்ற **சாந்தி அதீதை, சாந்தி, வித்தை, பிரதிட்டை, நிவிர்த்தி** என்னும் பஞ்ச சத்திகளாயும், சுத்த வித்தையில் நின்று செயலாற்றுகின்ற **வாமை, சேட்டை, இரௌத்திரி, காளி, கலவிகரணி, பெலவிகரணி, பெலப்பிரமதனி, சருவபூத தமனி, மனோன்மனி** என்னும் நவசத்திகளாயும், சுத்த தத்துவங்களில் நிற்கின்ற பரவாகீசுவரி, அபரவாகீசுவரி, மனோன்மனி, மகேசுவரி, உமை, இலக்குமி, வாணி என்னும் எழு வகைச் சத்திகளாயும், அத்தியாத்துமிகமாகிய அக்கரவடிவாயுள்ள உண்மனை, சமனை, அநந்தை, அநாதை, அநாசிருதை வியோமரூபை, மோசிகை, இரோசிகை, தீபிகை, இந்திகை, சயை, விசயை, அசிதை, பராசிதை முதலிய பதினாறு சத்திகளாயும் மற்றும் பலவாகியும் நின்று செயலாற்றும்.

இந்தச் சத்தி பேதங்களுக்கு ஏற்பச் சிவனும் பலவகைப்பட்டு இயைந்து நிற்பான்.

இந்தச் சத்தி சிவங்கட்கு இடமாகச் சுத்த மாயையும் பலவாய் விருத்திப் பட்டு நிற்கும். அவற்றின் விரிவெல்லாம் சைவாகமங்களிலே காணத்தக்கன. இங்கு விரித்தற்கு உரியன அல்ல.

மேற்கூறிய சத்தி சிவங்களின் வகை யாவும் **'இலயம், போகம், அதிகாரம்'** என்னும் மூன்று வகைகளில் அடங்கும். இலயநிலையில் சிவன் 'இலய சிவன், அநாகத சிவன், சிவன், சாந்தன், நாதன், வாகீசுரன், சத்தன், நிட்களன்' என்னும் பெயர்களால் சொல்லப்படுவான். அந்நிலையில் உள்ள சத்தி 'விந்து' என்றும், 'பரவாகீசுவரி' என்னும், 'நிட்களை' என்றும் சொல்லப்படுவாள்.

இந்த இலய நிலை 'சூக்குமம், தூலம்' என இரு வகைப்படும்.

இரு வகைப்பிரபஞ்சங்களும் இரு மாயையினுள்ளும் முற்ற ஒடுங்கியபின் சிறப்பாக ஒன்றனை நோக்காமல் பொதுவாக அனைத்தையும் நோக்கி நிற்கும் நிலையே சூக்கும இலய நிலையாகும்.

இங்ஙனம் பொதுவாக நோக்கும் நோக்கமும் இன்றி இருப்பதே சொரூப **நிலையாகையால்** அவ்வாறு நிற்கும் சொரூப சிவனாகிய பரமசிவனுக்கும், இங்குக் கூறிய தடத்த சிவனாகிய இலய சிவனுக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாடு அறிந்து கொள்க.

சூக்கும இலய சிவன் சூக்குமமான இச்சா ஞானக்கிரியா சத்திகளோடு கூடிச் சுத்த மாயையில் நின்று, பின்னர் நிகழ்கின்ற தூல ஐந்தொழிற்கு ஏதுவாய் உள்ள சூக்கும ஐந்தொழிலைச் செய்வதே தூல இலயமாகும்.

சூக்கும இலயத்திற் சிவம் **'பரநாதம்'** என்றும், சத்தி **'பரவிந்து'** என்றும், தூல இலயத்தில் சிவம் **'அபரநாதம்'** என்றும், சத்தி **'அபரவிந்து'** என்று பெயர் பெறும்.

இவை நான்கும் நிட்களம்; அஃதாவது அருவம்.

சூக்குமமான இச்சா ஞானக்கிரியா சத்திகளோடு கூடிச் சூக்கும ஐந்தொழிலைச் செய்த தூல இலய சிவன் பின்பு தூலமான இச்சா ஞானக் கிரியா சத்திகாளாடு கூடி, சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை என்னும் இரு மாயைகளினின்றும் இரு வகைப் பிரபஞ்சங்களையும் தோற்றுவித்தற்கு முனைந்து நிற்கும் நிலையே **போக நிலை.** 'போகம், பாலனம்' (காத்தல்) என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.

இந்தப் போக அவத்தையில் சிவன் **'சதாசிவன்'** எனப் பெயர் பெறுவான்.

இந்தப் போக நிலை சூக்கும ஐந்தொழிலுக்கும், தூல ஐந்தொழிலுக்கும் இடையே இரண்டிற்கும் பொதுவாய் நிற்றலால் **நிட்களசகளமாகும். அஃதாவது அருவுருவமாம்.**

இனி, அதிகாரமும் 'சூக்கும அதிகாரம், தூல அதிகாரம்' என இரு வகைப் படும்.

போக நிலையில் **உத்தியுத்தனாய்** (முயற்சியை மேற்கொண்டவனாய்) நின்ற சதாசிவன் பின்பு சுத்த மாயையினின்றும் சங்கற்ப மாத்திரத்தால் சுத்தப் பிர பஞ்சங்களாகிய சுத்த தனு கரண புவன போகங்களைத் தோற்றுவித்தும், நிறுத்தியும் ஒடுக்கியும் நிற்கும் நிலையே சூக்கும அதிகார நிலையாகும். இந்நிலையில் சிவன் **'மகேசுரன்'** எனப் பெயர் பெறுவான்.

இது தூல ஐந்தொழில் செய்யும் நிலையாதலின் **சகளமாம். அஃதாவது உருவமாம்.** சுத்தமாயையிற் போல அசுத்த மாயை பிரகிருதி மாயைகளை-ஐந்தொழில் களைச் சிவன் தான் நேரே செய்யாது தனது அருள் பெற்ற வரை ஏவுவித்துச் செய்வான். அவற்றுள் அசுத்த மாயையின் ஐந்தொழில்களை அட்ட வித்தியே சுரர் களில் முதல்வராகிய **அநந்ததேவர்** வாயிலாகச் செய்விப்பான். பிரகிருதி மாயையில் ஐந்தொழில்களை அந்த அநந்த தேவர் வழியாக **சீகண்ட உருத்திரனை** ஏவுவித்துச் செய்விப்பான். இவ்வாறு செய்வித்து நிற்பன எல்லாம் தூல அதிகார நிலையாகும்,

சம்பு பட்ச அணு பட்சங்கள்

ஐந்தொழில் செய்யும் மூர்த்திகள் 'சம்பு பட்சத்தவர்' எனவும் 'அணுபட்சத் தவர்' எனவும் இருவகைப்படுவர். சிவன், தானே பல உருவும், பெயரும் உடைய னாய் நிற்கும் மூர்த்திகள் சம்பு பட்சத்தவரும், அவன் தனது அருளால் சிவ புண்ணி யத்திற் சிறந்த சிலருக்கு அத்தகைய உருவம், பெயர், தொழில் என்பவற்றைக் கொடுக்க அவற்றைப் பெற்றிருந்து செயலாற்றுபவர் அணுபட்சத்தவரும் ஆவர். இந் நிலையில் 'யாவர் சம்பு பட்சத்தவர், யாவர் அணுபட்சத்தவர்' என்னும் ஆராய்ச்சி யில் கருத்து வேறுபாடுகள் பலவுள்ளன.

'பரநாதம் முதல் கீழ்க்கீழ் நோக்க மகேசுரன் முடியவுள்ள மூர்த்திகள் யாவரும் சம்புபட்சத்தவரே; அவர்களில் அணுபட்சத்தவராக வருவோர் ஒருவரும் இலர்' என்பதும், 'அநந்தேசுரர் முதலாகக் கீழ்க்கீழ் உள்ள யாவரும் அணுபட்சத்தவர் களே; அவர்களது நிலையில் சம்புபட்சம் இல்லை' என்பதும் **இவ்யோகிகள் கருத்து.**

ஆயினும், ஆகமங்களிற் சில இடங்களில் சதாசிவ மூர்த்தி அணுபட்சத்த வராகச் சொல்லப்படுகின்றார். 'அங்ஙனம் கூறுதல் சதாசிவ மூர்த்தியை அடைந்து அவரது உருவத்தைப் பெற்று நிற்கும் ஆன்மாக்களை நோக்கியே' என்றும், அவர் கள் 'அணுசதாசிவர்கள்' எனச் சொல்லப்படுவார்கள் என்றும் யோகிகள் தம் கொள்கைக்கு அமைதி கூறுகின்றார்.

இவர் இங்ஙனம் கூறிய போதிலும், சிலர், 'மாலும், அயனுமே அணுபட்சத் வர், உருத்திரன் முதலாக மேன் மேல் உள்ள யாவரும் சம்புபட்சத்தவரே' என்றும்,

சிலர் 'ஐந்தொழிலில் எதனைச் செய்வோரும் சம்புபட்சத்தவரே யன்றி, அணு பட்சத்தவர் அல்லர்' என்றும்,

சிலர் 'பரமசிவனும், பராசத்தியும் தவிர ஐந்தொழில் செய்வோர் யாவரும் அணுபட்சத்தவரே' என்றும்,

சிலர், 'எல்லாப் பேதங்களிலும் சம்புபட்சமும் உண்டு; அணுபட்சமும் உண்டு' என்றும் கூறுவர்-எனக் கருத்து வேற்றுமைகள் பலவற்றையும் யோகிகள் காட்டியுள் ளார்.

நவந்தரு பேதம்

படைத்தல், காத்தல், அழித்தல், மறைத்தல், அருளல் என்பவற்றிற்கு மேல் 'சூக்கும ஐந்தொழில்' என்பதும், அதற்கு மேல் அவ்வைந் தொழிற்குக் காரணமாகச் சுத்த மாயை ஞானசத்தி மாத்திரையால் பொதுமையில் நோக்குதலாகிய பொதுத் தொழில்என்பதையும் கூட்ட இறைவன் தொழில் ஏழாகும். அவை முறையே **அயன், மால், உருத்திரன், மகேசுவரன், சதாசிவன்.** அபரநாதன் **பரநாதன்** என்பவர்க்குச் சிறப்புத் தொழில்களாய் நிற்கும். 'படைப்புக் கடவுள், காப்புக் கடவுள்'

முதலாகப் பெயர் கூறப்படுதல் அவ்வத் தொழில் அவரவர்க்குச் சிறப்புத் தொழில் ஆதல் பற்றியேயாகும். ஆகவே, ஒரு தொழிலையே செய்பவர்போலப் பெயர் கூறப் படுதல் பற்றி, 'ஏனைய தொழில் அவர்கட்கு இல்லை' எனக் கொள்ளுதல் கூடாது. அவரவர்க்குள்ள எல்லையளவும் ஏனைய தொழில்களும் பொதுத் தொழில்களாய் உள்ளனவேயாம்.

மேல், தத்துவங்கள் தோன்றும் முறைமை கூறியது கொண்டே, 'பரநாத னிலிருந்து ஏனையோர் ஒருவரினின்றும் ஒருவராய்த் தோன்றுவர்' என்பதும், 'முடிவில் தோன்றுபவன் அயன்' என்பதும் விளங்கும்.

பரநாதன் முதலாக அயன் ஈறாக உள்ளோர் ஒவ்வொருவருக்கும் உள்ள சத்தி கள் முறையே **பரவிந்து**, **அபரவிந்து**, **மனோன்மணி**, **மகேசுவரி**, **உமை**, **இலக்குமி**, **வாணி** என்போர் ஆவர்.

இவ்வாற்றால் சிவ பேதங்கள் ஏழும், சத்தி பேதங்கள் ஏழும் உள்ளனவா தல் விளங்கும். அங்ஙனமாயினும் பரநாதனிலிருந்து பரவிந்துவும், பரவிந்துவிலிருந்து அபரநாதனும், அபரநாதனிலிருந்து அபரவிந்துவும், அபரவிந்துவிலிருந்து சதாசிவனும் தோன்றப் பின்பு சதாசிவனிலிருந்து சிவபேதங்களே ஒன்றின் ஒன்றாய்த் தோன்றும். தோற்ற முறை இவ்வாறு ஆதல் பற்றிப் பரவிந்து அபரவிந்துக்களாகிய சத்திபேதங் களைச் சிவ பேதங்களிற் சேர்த்துச் சிவ பேதம் **'நவந்தருபேதம்'** என ஒன்பதாகக் கூறப்படுகின்றன.

மேல் உள்ள நான்கும் அருவம்; கீழ் உள்ள நான்கும் உருவம்; இடையில் உள்ள ஒன்று அருவுருவம். இதனை,

"சிவம்சத்தி நாதம் விந்து
சதாசிவன் திகழும் ஈசன்
உவந்தருள் உருத்தி ரன்தான்
மால்அயன் ஒன்றின் ஒன்றாய்ப்
பவந்தரும்; அருவம் நால்; இங் (கு)
உருவம்நால்; உபயம் ஒன்றா
நவந்தரு பேதம் ஏக
நாதனே நடிப்பன் என்பர்"[1]

என்னும் **சிவஞான சித்திச் செய்யுளால்** அறியலாம். இச்செய்யுளில் பரநாதமே 'சிவம்' என்றும், பரவிந்துவே 'சத்தி' என்றும்; அபர நாதமே 'நாதம்' என்றும், அபர விந்துவே **'விந்து'** என்றும் கூறப்பட்டன.

(இந் நவந்தரு பேதங்களில் முதலில் சிவபேதத்திலிருந்து சத்தி பேதமும், பின்பு சத்தி பேதத்திலிருந்து சிவ பேதமும் தோன்றுதல் அறியப்படுதலால் 'சிவன்

---

1 சூத்திரம்-2.74

சத்தியைப் பெற்று, அவளுக்குத் தந்தையாய் விளங்குவான்' என்றும், சத்தி சிவனைப் பெற்று அவனுக்குத் தாயாய் விளங்குவாள்' என்றும், அதன் பின்னர், சிவ பேதம் முன்னரும் சத்தி பேதம் பின்னரும் தோன்றுவதால் 'சிவன் தமையனும், சத்தி தங்கையும் ஆவார்' என்றும், 'சிவமும், சத்தியும் கூடியே ஐந்தொழிலை நடத்துதலால் அவ்விருவரும் தலைவனும், தலைவியுமாய்க் கூடி அனைத்து உயிர்களையும் பெற்று வளர்க்கும் தந்தையும் தாயுமாய் விளங்குவர்' என்றும், நூல்களில் நயம்படச் சொல்லப்படுகின்றன.

> ''சிவம் சத்தி தன்னை ஈன்றும்
> சத்திதான் சிவத்தை ஈன்றும்
> உவந்திரு வரும்பு ணர்ந்திங்(கு)
> உலகுயிர் எல்லாம் ஈன்றும்
> பவன்பிரம சாரி யாகும்;
> பான்மொழி கன்னி யாகும்;
> தவந்தரு ஞானத் தோர்க்குஇத்
> தன்மைதான் தெரியும் அன்றே''[1]

என்னும் **சிவஞான சித்திச் செய்யுளும்,**

> ''அம்மையப்பரே உலகுக்கு அம்மையப்பர்''[2]

என்னுந் **திருக்களிற்றுப் படியாரும்** இங்குக் காணத்தக்கன.

> ''எம்பெருமான் இமவான் மகட்குத்
> தன்னுடைக் கேள்வன் மகன் தகப்பன்
> தமையன் எம் ஐயன தாள்கள் பாடி''[3]

எனவும்,

> ''தவளத்த நீறணியும் தடந் தோளண்ணல் தன்னொருபால்
> அவள்அத்த னாம், மக னாம்தில்லையான்''[4]

எனத் திருமுறைகளிலும் கூறப்படுகின்றன.

> ''கனகமார் கவின்செய் மன்றில்
> அநக நாடகற்கு எம் அன்னை
> மனைவிதாய் தங்கை மகள்''[5]

எனக் குமரகுருபர அடிகளும் அருளிச் செய்தார்.

---

1 சூத்திரம்.2-77

2 வெண்பா-1

3 திருவாசகம்-திருப்பொற்சுண்ணம்-13

4 திருக்கோவையார்-112

5 சிதம்பரச் செய்யுட் கோவை

"சிவம் சத்தி நாதம் விந்து' என்னும் சிவஞான சித்திச் செய்யுட்கு உண்மைப் பொருள் காணாது பிறவாறு உரைக்கும் உரைகளை யோகிகள் மறுத்துள்ளார்கள்.

நலத்தரு பேதத்தில் சத்தி, விந்து எனப்பட்டவை சத்தி பேதமே ஆகையால் 'அவற்றைக் கூட்டிச் சிவபேதத்தை ஒன்பது என்றல் எவ்வாறு' என ஐயுற்று விளக்கம் காணாது போவர் சிலர். 'பரநாத அபரநாதங்கள் என்பவையும் தனித் தனி இரண்டாயும், பரவிந்து அபரவிந்துகளும் அவ்வாறு இவ்விரண்டாகும்' எனக் கொண்டு இடர்ப்படுவார் சிலர்.

அவை எல்லாம், "ஒன்றின் ஒன்றாய்ப் பவந்தரும் என" அச் செய்யுளிற் றானே கூறியதனோடு முரணும் எனக்காட்டி மறுத்து, 'ஆகமங்களில் சில இடங்களில் அவ்வாறு கூறப்படுதல் அவாந்தரசிருட்டி பற்றியேயன்றிப் பிரதான சிருட்டிபற்றி யன்று' எனக் கூறி மறுத்தார்.

'இறைவனுக்கு அவனின் வேறாகாத தாதான்மிய சத்தி உண்டு' என்பதற்கு **அருத்தாபத்திப் பிரமாணம்** கூறிய இதனானே ஆன்மா, மலம், மாயை, கன்மம், என்பனவும் வியாபகப் பொருள்களே யாதலால் அவையும் தம் தம் எல்லையளவு வியாபிக்கின்ற தாதான்மிய சத்தியை உடையனவாதல் விளங்கும்.

அங்ஙனமாயினும், தூலமும், சூக்குமமும் ஆகிய வேறுபட்டால் பொருள்கள் ஒன்றின் ஒன்று வியாப்பியமாய் நிற்கும்.

பதி சூக்குமம், ஆன்மா தூலம்; அதனால், ஆன்மா வியாபகமாயினும், இறைவனது வியாபகத்துள் வியாப்பியமாகும். ஆன்மாவையும், பாசங்களையும் ஒப்பு நோக்குமிடத்து ஆன்மா சூக்குமம்; பாசங்கள் தூலம் ஆகையால், ஆன்மாவின் சத்தி யில் பாசங்களின் சத்தி வியாப்பியமாகும்.

சத்தி உண்மை பற்றிய ஆராய்ச்சி

இறைவன், ஆன்மா முதலிய வியாபகப் பொருட்கேயன்றி, நிலம், மலை, தீ, நீர், குடம், ஆடை முதலிய ஏகதேசப் பொருள்களுக்கும் தாதான்மிய சத்தி உண்டு. அச்சத்தியாலே அவை முறையே தாங்குதல், அசைவின்றி நிற்றல், சுடுதல், குளிர் வித்தல், நீர் முதலியவற்றைப் பொறுத்து நிற்றல், உடையாகிப் பயன்படுதல் முதலிய காரியங்கள் நிகழ்கின்றன. 'செயலுக்கு முன் அவ்வச் சத்திகளை உடையவாதலே அவற்றின் காரண நிலை என்றும், அவை தத்தம் காரியங்களைச் செய்யும் நிலையே காரிய நிலை' என்றும் கொள்க.

காட்சிப் பொருள்களிலும் அவற்றது சத்திகள் வேறு காணப்படாது அவற் றோடு தாதான்மியமாய் உடன் நிற்றலால், அப்பொருள்கள் புலனாதல் போல அச்சத்திகள் கண்ணுக்குப் புலனாதல் இல்லை. அங்ஙனம் புலனாகாவிடினும், 'அச் சத்திகள் உள்ளன' என்பது **அருத்தா பத்தி அளவையால்** துணியப்படும். அங்ஙனம் துணியும் முறை வருமாறு:-

'நெருப்பு இயல்பாய் நிற்கும் பொழுது ஒருவன் அதனைத் தீண்டினால், அவனது விரலை அது சுடுகின்றது. ஆயினும், ஒருவன் அக்கினித் தம்பனமாகிய அதன் தடை மந்திரத்தை உச்சரிக்கும் பொழுது அதனைத் தீண்டினால், அது சுடுதல் இல்லை. இந்நிலையில் நெருப்பில் வெளிப்படையான மாற்றம் ஒன்றும் காணப்பட வில்லை. ஆகவே, நெருப்பிற்கு இயற்கையாயுள்ள சத்தி செயற்படாமை அதன் தடை மந்திரம் இல்லாத பொழுது இயலாது. அதனால், நெருப்பினது சுடுதற் சத்தியை அதன் தடை மந்திர சத்தி தடுத்து நிற்கின்றது' என இவ்வாறு உணரப்படும்.

தருக்க மதத்தவர் கொள்கையும் அதற்கு மறுப்பும்:

தருக்க மதத்தவர், '-சத்தி-என்பதொன்று பொருட்கு வேறாய் இல்லை' என்பர். அவர் மேற்கூறிய ஆராய்ச்சியில் 'எந்தக் காரியமும் அது நிகழ்தற்கு உரிய பல காரணங்களுள் அக்காரியம் நிகழாது தடுத்தற்குரிய தடையினது இன்மையும் ஒன்றாகும். நெருப்பினது சுடுதற்காரியத்தைத் தடுத்து நிற்கும் தடையாவது, அக்கினித் தம்பனம் என்னும் தடை மந்திரம். அதன் இல்லாமை உள்ள பொழுதே நெருப்புச்சுடுதற் காரியம் நிகழும். அம் மந்திரத்தினது இல்லாமை இல்லாத பொழுது நெருப்புச் சுடுதற் காரியம் நிகழாது. ஆகவே, அது பற்றி நெருப்பிற்கு வேறாய் அதனிடத்தில் 'சுடும் சத்தி' என்ற ஒரு சத்தி உள்ள தென்பது துணியப்படாது' எனக் கூறுவர்.

அக்கினித் தம்பனத்தை விலக்குகின்ற அதன் எதிர் மந்திரமும் உண்டு. தடை மந்திரத்தை ஒருவன் உச்சரித்துக் கொண்டிருக்கும் பொழுதே மற்றொருவன் அதன் எதிர் மந்திரத்தை உச்சரித்தானாயின், நெருப்புத்தடையின்றிச் சுடுவதாகும். ஆகவே தடை மந்திரம் அப்பொழுது இல்லை என்பது கூடாமையின், தடை மந்திரம் இன்மை நெருப்புச் சுடுதற் காரியம் நிகழ்தற்குக் காரணம் என்றல் பொருந்தா தாகின்றது.

'அங்ஙனமன்று; எதிர் மந்திரத்தோடு கூடாது நிற்கும் தடை மந்திரத்தினது இன்மையே நெருப்பின் சுடுதற் காரியம் நிகழ்தற்குக் காரணம்' எனக் கூறினால், அவ்விடத்து ஒருவன் உச்சரித்துக் கொண்டிருக்கும் தடை மந்திரமே அன்றி அத் தகைய மந்திரங்கள் வேறும் உளவாகலின், அவ்விடத்து அவை இல்லையாகவும் நெருப்புச் சுடக் காண்கின்றோம். அதனால், 'அவ்வக் காரிய நிகழ்ச்சிக்கு அவற்றிற்கு எதிராகிய தடைகளினது இன்மையே காரணம்' என இன்மையை ஒரு பொருளாகப் பற்றிக் கொண்டு பல உண்மைகளை நிறுவ முற்படுவது பொருள்படாத கூற்றுக் களாகும்.

எதிர்மந்திரத்தை ஒருவன் உச்சரியாத பொழுது தடை மந்திரம் நெருப் பின் சுடுதற் சத்தியைத் தடுத்து நிற்கவும், எதிர்மந்திரத்தை உச்சரித்த பொழுது தடுத்து நிற்க மாட்டாமையையும் காண்கின்றோம். அதனால், 'நெருப்பிற்கும் சத்தி உண்டு, மந்திரத்திற்கும் சத்தி உண்டு என்பன' துணியப்படுகின்றன.

அவ்வாற்றால் 'ஒவ்வொரு பொருளிலும் அதுவதற்கேற்ற சத்தி உண்டு' என்பது தெளிவாகின்றது.

அக்கினித் தம்பனம் ஆகிய தடை மந்திரத்தை ஒருவன் உச்சரிக்கும் பொழுது அதற்கு எதிராய மந்திரத்தை மற்றொருவன் உச்சரிக்குங்கால் நெருப்புச் சுடுதலாகிய காரியத்தை அத்தடை மந்திரம் தடை செய்யாதவாறு அங்கு நிகழ்ந்த புதுமையாது? என வினவுவோமாயின் அதற்கு விடை யாது?

கீழ்க்காணும் விடைகள் பொருந்தமாட்டா.

1) எதிர் மந்திரம் தடைமந்திரத்தை அங்கு வாராதபடி தடுத்து நின்றது. (உச்சரிக்கப்படும் மந்திரத்தை, 'அம்மந்திரம் அங்கு வரவில்லை' என்றல் கூடாமை யால் இவ்விடை பொருந்தாது.)

2) எதிர் மந்திரம், தடை மந்திரத்தை அழித்து விட்டது. (உச்சரிக்கப்பட்டு நிகழ் காலத்தில் உள்ள மந்திரத்தை, 'மற்றொரு மந்திரம் அழிந்து விட்டது' என்றல் அசம்பாவிதமாகும்.)

3) எதிர் மந்திரம் ஒன்றும் செய்யாது வாளாஇருக்கின்றது. (தடை மந்திரம் பயன்படாது நிற்றல் பற்றியே 'அங்கு உச்சரிக்கப்படும் எதிர் மந்திரத்தை யாதொரு செயலும் செய்யவில்லை' என்றலும் பொருத்தமற்றதேயாம்.)

இவ்வாறே பிற விடைகளும் பொருந்தமாட்டா.

எதிர் மந்திரம் இல்லாத பொழுது தடை மந்திரம் நெருப்பால் நிகழக் கூடிய காரியத்தைத் தடுத்து நிற்றலும், எதிர் மந்திரம் உள்ளபொழுது தடை மந்திரம் நெருப்பால் நிகழக் கூடிய காரியத்தைத் தடுக்க மாட்டாது நிற்றலும் காணப்படுதலால், தடை மந்திரத்தின் காரியத்தை அதன் எதிர் மந்திரம் தடுத்து நிற்றல் பெறப்படுகின்றது. காரணத்தில் குறைவில்லையாயின் காரியம் நிகழ்தலும், காரணத்தில் குறைவு உளதாயின் காரியம் நிகழாமையும் இயல்பாகலின், தடை மந்திரம் உள்ள பொழுதும் நெருப்பின் காரியத்தை அது தடுத்தலாகிய காரியம் நிகழாமைக்குக் காரணம், அத்தடை மந்திரத்தில் குறைவு உண்மையே என்பது தெளிவு. அந்தக் குறைவாவது அந்தத் தடை மந்திரத்தின் சத்தி எதிர் மந்திரத்தின் சத்தியால் தடுக்கப்பட்டமையே ஆகும். ஆகவே, 'இந்த இரு மந்திரங்களுக்கும் இரு வகைச் சத்திகள் இருப்பது போல, எல்லாப் பொருள்களுக்கும் அதுவதற்கேற்ற சத்தி உண்டு' என்று தெளிவாக உணர்ந்து கொள்ளுதல் வேண்டும்.

'பொருள்களின் சத்தி வெளிப்படாது நிற்கும் நிலையே பொருள்களின் காரண நிலையும், பொருள்களின் சத்தி வெளிப்படுதலே காரிய நிலையும் ஆகும்' எனக் காரண காரியங்கட்கு இவ்வாறு இலக்கணம் கூறுதலே பொருந்தும். இங்ஙன மன்றி,

"வேறோராற்றால் பெறப்பாலதின்றி நியதமாய் முன்னிற்பது காரணம்; அவ்வாறு நியதமாய்ப் பின்னிற்பது காரியம்' எனத் **தருக்க மதத்தவர்** காரண காரியங்கட்குக் கூறும் இலக்கணம் உண்மையைத் தெளிவிப்பதாகாது.

அஃதன்றி, இன்மை யாதொன்றுக்கும் பயன்படாது. அதனை ஒரு பொருளாகக் கொள்ளுதல் ஆட்டின் கழுத்தில் தொங்கும் காம்பினைப் பாராட்டிக் கொள்ளுதல் போல்வதாம். இதுகாறுங் கூறி வந்த சத்திகள் **'காரக சத்திகள்'**; அஃதாவது தொழில் நிகழ்ச்சிக்குக் காரணமான சத்திகள். இவைபோல அறிவு நிகழ்ச்சிக்குக் காரணமான சத்திகள் உண்டு. அவை, **'ஞாபக சத்தி'** எனப்படும்.

ஞாபக சத்தி பற்றிய விளக்கம்

'பொருள்கள் யாவும் சத்திகளையுடையன' என்பது மேலே நிறுவப்பட்டது. அந்தச் சத்திகள் **காரக சத்திகள்**. அவற்றையுடைய பொருள்களை அறிவின்கண் தோற்றுவிக்கின்ற சத்திகள் **ஞாபக சத்திகளாகும்**. அந்த ஞாபக சத்தி சுத்த மாயையில் தோன்றிய **நாத தத்துவத்தின்கண்** உள்ளது. அந்தச் சத்திகள் பலப் பல. **அவை யாவும் சொல்லால் தோற்றுவிக்கப்படுவன.** சொற்கள், எழுத்துக்களால் ஆவன.

(எழுத்துக்கள் ஒலி வடிவினவாய், ஆகாயமென்னும் பூதத்தின் குணமாய் நிகழும்.)

'எழுத்துகளாவது, எழுத்துகளால் ஆகிய சொற்களாவது, சொற்கள், 'அவாய் நிலை, தகுதி, அண்மை' என்னும் இயைபு பற்றி எழுவாய், பயனிலை முதலியனவாய்த் தொடர்ந்து நிற்கும் வாக்கியங்களாவது பொருள்களை உணர்த்தும்' எனக் கூறிப் போகாமல் 'எழுத்திற்கு நேராய்ப் பொருளை உணர்த்துகின்ற ஒரு சத்தி உண்டென்பதற்குப் பிரமாணம் யாது' எனின், 'கால்' எனக் கூறினால், 'கால்' என்னும் அந்த இரண்டு எழுத்துக்கு வேறாய், 'சொல்' என்பதில்லை. அவ்வாறே 'கால் கிடந்தது' என்னும் சொற்களுக்கு வேறாய், 'வாக்கியம்' என்பது இல்லை.

ஆகையால், 'எழுத்தே சொல்லாயும், பின்பு வாக்கியமாயும் நின்று, பொருளைத் தரும்' என்பது விளங்கும். அங்ஙனமாகவே, தருக்க மதத்தவர் கூறுகின்றபடி 'எழுத்துகளே பொருளுணர்த்தும்' எனக் கொள்ளல் வேண்டும். அங்ஙனம் கொள்ளின் எழுத்துகள் தனித்து நின்றே பொருளுணர்த்துமோ? பல ஒன்று கூடிப் பொருள் உணர்த்துமோ? என்னும் வினா எழுகின்றது. 'ஓசை, உணர்வு, தொழில் ஆகிய மூன்றும் தாம் தோன்றி மூன்று கணத்திற்கு மேல்(மூன்று நொடிகளுக்குமேல்) நிலை பெறுதல் இல்லை' எனத் தார்க்கிகரும் கூறுவர். ஆகவே, பிறந்த எழுத்துகள் நெடு நேரம் நிலைத்து நின்று ஒன்றுகூடிப் பொருள் உணர்த்துதல் இயலாது. அதனால்,'எழுத்துகள் தனித்து நின்றே பொருள் உணர்த்தும்' என விடையிறுத்தல் வேண்டும். 'க' என்றவுடனே 'கம்பலம்' என்னும் பொருள் தோன்றவில்லை; 'தோன்றும்' எனின், பிற எழுத்துகளை உச்சரிக்க வேண்டுவதில்லை. ஆகையால் எழுத்துகள் 'தனித்து நின்று பொருள் உணர்த்தும்' என்பது பொருந்தவில்லை. இவ்வாறு

எழுத்துகள் எவ்வாற்றானும் பொருள் உணர்த்தாமையால் பொருளை உணர்த்துவ தாகிய சத்தி, எழுத்துகளுக்கு வேறாய் இருத்தல் உணரப்படும்.

'எழுத்துகள் ஒன்று கூடாவிடினும் முன்னர்ப் பிறந்த எழுத்தின் வாசனை மனத்தின்கண் நிலைத்து நிற்றலால் பின்னர்ப் பிறந்த எழுத்தின் வாசனைகள் ஒன்று கூட இறுதியில் தோன்றுகின்ற எழுத்தே பொருளை உணர்த்துகின்றது' எனக் கொள்ளலாம்' எனின், எழுத்துகள் பிறந்தவுடன் அழிந்து போனாலும், அவற்றின் வாசனை மனத்தின்கண் நிலைபெற்று உள்ளதாயின், அவ்வப்பொழுது பிறக்கும் எழுத்துகள் முன்னர்ப் பிறந்து கெட்ட எந்த எழுத்தின் வாசனையோடு கூடும்? என்னும் வினாவிற்கு விடை இறுத்தல் இயலாது. மேலும் அப்பொழுது பிறக்கும் ஈற்றெழுத்தே முன்னுள்ள வாசனையோடுகூடிப் பொருள் உணர்த்துமாயின், னகர மெய்யை உச்சரித்தவுடன் அதனை ஈற்றில் உடைய 'மகன்' 'அலவன்' 'கலுழன்' முதலாகவுள்ள னகர ஈற்றுப் பெயர்களின் பொருள்கள் எல்லாம் கேட்பவனது உள்ளத்தில் ஒருங்கு தோன்றல் வேண்டும். அவ்வாறு இன்மையால், ஈற்றெழுத்துக் களே முன்னர்த் தோன்றிய எழுத்தின் வாசனையோடு கூடிப் பொருள் உணர்த்தும் என்றலும் பொருந்தாது'.

இனி, 'எழுத்தின் வாசனை பொருளின் நினைவைத் தோற்றுவிக்க, அந்நினை வோடு ஈற்றெழுத்துக் கூடிப் பொருள் உணர்த்தும்' எனின் நினைவும், முன்னர்க் கூறிய ஓசை போல மூன்று கணத்திற்கு மேல் நில்லாது என்பதைத் தார்க்கிகரும் ஒப்புக் கொள்ளுதலால், நினைவோடு ஈற்று எழுத்துப் பொருந்தும் என்பதும் பொருந் தாது.

இன்னும் எழுத்தின் வாசனை, எழுத்தின் நினைவை உண்டாக்குமேயன்றிப் 'பொருள் நினைவை உண்டாக்கும்' என்றல் அசம்பாவிதமாம்.

இதுகாறுங் கூறியவற்றால் 'வாக்கியமோ, வாக்கியத்திலுள்ள சொற்களோ, சொற்களில் உள்ள எழுத்துகளோ, அவற்றின் வாசனைகளோ, அவ்வாசனைகளால் உண்டாகும் நினைவுகளோ பொருளைப் பற்றிய உணர்வை ஆன்மவுணர்வின்கண் உண்டாக்கமாட்டா' என்பது தெற்றென விளங்கிற்று. ஆகவே, 'அவை அனைத்திற் கும் வேறாய், அவற்றால் தோற்றுவிக்கப்படுகின்ற ஒரு சத்தியே பொருளைப் பற்றிய உணர்வை ஆன்ம அறிவின்கண் தோற்றுவிக்கின்றது' என்பது புலனாகும். 'அந்தச் சத்தியே **ஞாபக சத்தியாம்**' என்றும், 'அந்தச் சத்தியையுடையது நாதம்' என்றும் ஓர்ந்துணர்தல் வேண்டும்.

ஓர் ஐயம்:

'அங்ஙனமாயின் ஓர் எழுத்தை உச்சரித்த அளவிலே அது நாதத்தை விளக்கும் ஆகலின் அந்த நாதத்தால் எல்லாப் பொருள்களையும் பற்றிய உணர்வு தோன்றுதல் வேண்டும் அன்றோ' எனின்,

அதற்கு விளக்கம்:

அங்ஙனம் அன்று; நாதம் ஒன்றாயினும், அதன்கண் பொருளை உணர்த்து வனவாய் அமைந்த சத்திகள் பலவாதலின், அந்தந்தப் பொருளை உணர்த்தும் சத்திகளை அவற்றிற்கேற்ற சொல் வடிவில் அமைந்த எழுத்துகளே எழுப்புதலால், அந்தந்தச் சொல்லால், அதுவதற்குரிய பொருள் மட்டும் விளங்குமேயன்றி, ஏனைப் பொருள்கள் விளங்கமாட்டா. எழுத்துகளின் இத்தகைய ஆற்றலை, நெருப்பின்கண் சுடுதற் சத்தியைத் தடுக்கும் மந்திரம் அதன் விளக்குதற் சத்தியைத் தடுக்காதது போலவும், விளக்குதற்கு சத்தியைத் தடுக்கின்ற மந்திரம் சுடுதற் சத்தியைத் தடுக்காதது போலவும் கொள்க.

மேலும் ஓர் ஐயம்:

'ஆ' என்னும் எழுத்து, ஒரெழுத்து ஒரு மொழியாய் நின்று, பசுவினை உணர்த்தும். அஃதே 'ஆண்டு' என்பதில் முதற்கண் நிற்க, அந்தப் 'பசு' என்னும் பொருளை அஃது உணர்த்தாதது என்னை?

அதற்கு விளக்கம்:

'பலபொருள் ஒரு சொற்கள் வடிவமைப்பில் ஒன்று போல் தோன்றினும், அவற்றை உச்சரிக்கும் பொழுது எடுத்தல், படுத்தல் முதலிய ஓசைகளின் வேறுபாட்டால் வேறு வேறு சொற்களாய், வேறு வேறு பொருளை உணர்த்தும்' என்பது சிலர் கூறும் விடை. ஆயினும், பல பொருள் ஒரு சொற்கள் அந்தப் பல பொருள்களையும் ஒரு காலத்திலே உணர்த்தாது. ஒவ்வொரு காலத்தில் ஒவ்வொரு பொருளை உணர்த்துதலால், அக்காரியங்கள் பற்றி அவற்றை உண்டாக்குகின்ற காரணங்களும் வேறு வேறே என்பது உணரப்படும். அதனால் வடிவொப்புமை பற்றிச் சில சொற்களை, 'பலபொருள் ஒரு சொல்' என உபசாரமாகக் கூறுவதன்றி, எஞ்ஞான்றும் ஒரு சொல் ஒரு பொருளையே தரும் அன்றிப் பல பொருளைத் தாராது-என்பதே உண்மை.

'ஆ' என்பது பெற்றம், இரக்கக் குறிப்பு, 'ஆகு' என்னும் ஏவல், 'ஆதல்' என்னும் தொழில் ஆகிய இந்தப் பொருளை எல்லாம் உணர்த்தும். ஆயினும், பெற்றத்தினை உணர்த்தும் பொழுது பெயர்ச் சொல்லாகியும், ஏவற் பொருள் உணர்த்தும் பொழுது வினைச் சொல் ஆகியும், இரக்கக் குறிப்பை உணர்த்தும் பொழுது இடைச் சொல்லாகியும், தொழிலை மட்டும் உணர்த்தும் பொழுது உரிச் சொல்லாகியும் இவ்வாறு ஒரு சொல்தானே நால்வகைச் சொல்லாய் நிற்றல் பலரும் அறிந்தது.

ஒரு வகைச் சொல்லே பல வகைச் சொல்லாதல் கூடாமையால், 'ஒரு சொல்லே நால்வகைச் சொல் ஆயிற்று' என்றல் உபசாரமே. அதனால், 'நான்கும் நான்கு சொல்லே அன்றி, ஒரு சொல் அன்று' என்பதே உண்மை.

'ஆ' என்பது பெற்றத்தினை உணர்த்துமிடத்துக் கோடு, என்பதனோடு புணருங்கால் 'ஆன் கோடு' கோடு எனச் சாரியை பெறுதலும், ஒரு வகை மரத்தினை உணர்த்துமிடத்துக்கோடு என்பதனோடு புணருங்கால் 'ஆங் கோடு' என மெல்லெழுத்துப் பெறுதலும் ஆகிய சந்தி வேறுபாடு சொல்வேறு பாட்டால் அன்றி ஆகாமையால், எழுத்து ஒப்புமை பற்றி ஒரு சொல்லாக உபசரித்துக் கூறிய போதிலும், உண்மையில் அவை வேறுவேறு சொற்களேயாகும். 'சொற்கள் வேறு வேறு' எனவே, அவற்றுக்குக் காரணமாக எழுத்துகளும் வேறு வேறாதல் சொல்ல வேண்டா. அதனால், அவற்றை ஓரெழுத்தாகக் கூறுதலும் ஒப்புமை பற்றிய உபசாரமே அன்றி, உண்மை அன்று.

'நட, வா, உண், செல்' என்பன முதலிய வினை முதல் நிலைகளே ஏவல் வினை முற்றுப் பொருளைத் தருதல் அனுபவத்தில் காண்பது. ஆயினும் அவை, 'நடவாய், வாராய், உண்ணாய், செல்லாய்' என்பனவே 'ஆய்' விகுதி குன்றி நின்று ஏவற் பொருளைத் தரும் எனவும், அதனால் ஏவற் பொருளைத் தருகின்ற 'நட, வா' முதலியன வேறு; வினை முதல் நிலைப் பொருளைத் தருகின்ற நட, வா முதலியன வேறு-என யோகிகள் தம் பாயிர விருத்தியுள் கூறினார். ஆகவே' இங்கு 'ஆ' என்பதை ஏவல் வினைமுற்றாகக் காட்டியது பிறர் மதம் பற்றி-என அவர் குறித்தார்.

சொல்தோறும் வருகின்ற எழுத்துகள் வேறு வேறு ஆதலின், உண்மையில் எழுத்துகள் சொற்கள் போல அளவில்லனவேயாம். ஆயினும் வடமொழியில் 'எழுத்து ஐம்பத்தொன்று' என்றும், தமிழில், 'எழுத்து முப்பது' என்றும் தொகை கூறுதல் சாதி பற்றியேயன்றி, அனைத்தையும் பற்றியன்று.

"பொருள் வேறு வேறாதல் பற்றிப் பலபொருள் ஒரு சொல்லை ஒரு சொல்லாகக் கொள்ளாது, பல சொற்களாகக் கொள்ளுதல் பொருந்தும். எழுத்துகளை அவ்வாறு 'வேறு வேறு' என்றல் எது பற்றி" எனின், பல பொருள் ஒரு சொற்களைப் பொருள் பற்றியே 'பல சொல்' எனக் கூறவில்லை. எழுத்துகள் வேறு வேறாதல் பற்றியே அவற்றைப் 'பலசொல்' என்கின்றோம். பொருள் பற்றி மட்டும் 'பல சொல்' எனக் கொண்டால், "கங்கையின்கண் மச்சம்" என்பதில் 'கங்கை' என்பது நதியையும், "கங்கையின்கண் இடைச்சேரி" என்பதில் அதிலுள்ள 'கங்கை' என்பது அந்த நதியின் கரையையும் உணர்த்தலின், 'கங்கை' என்னும் அந்த ஒரு சொல்லே பல சொல்லாகி, 'ஆகு பெயர்' என்பதே இல்லாமற் போய்விடும். 'கங்கை' என்பதற்கு நதியையுணர்த்தும் ஆற்றல் உண்டேயன்றி, நதியின் கரையையுணர்த்தும் ஆற்றல் இல்லை என்பதனாலன்றோ கங்கையின்கண் இடைச்சேரி என்பதில் கங்கை 'ஆகுபெயர்' எனக் கூறப்படுகின்றது? அதனால் 'கங்கை' என்னும் சொல்லில் உள்ள எழுத்துகளுக்கு எக்காலத்திலும் கங்கையின் கரையையுணர்த்தும் ஆற்றல் இல்லை என்பதால், 'கங்கை' என்பது ஒரு சொல்லாகவே எப்பொழுதும் கொள்ளப்படுகின்றது. அதனால் பலபொருள் ஒரு சொற்களில் காணப்படும் எழுத்துகள் சாதி பற்றி ஒன்று என்பதும், உண்மையில் அவை வேறு வேறு என்பதும் தெரிகின்றன. அது பற்றியே எழுத்துகளையும் 'பல' என்கின்றோம்,

'கங்கை' என்பது நதி, அதன் கரை-இரண்டையும் உணர்த்தும் ஆற்றல் உடையது எனக் கொண்டு,-பல பொருள் ஒரு சொல் அல்லது-ஆகு பெயர்-என்பது ஒன்று இல்லை' எனக் கொண்டால் என்னை எனின், 'ஆ' என்பது பெற்றத்தையும் ஒரு வகை மரத்தையும் உணர்த்துமாயினும் அவற்றுள் ஒரு பொருளை உணர்த்தும் பொழுது மற்றொரு பொருளை உணர்த்துதல் இல்லை. கங்கையின்கண் இடைச்சேரி எனக் கூறுமிடத்துக் கங்கை என்பது முதற்கண் நதியை உணர்த்தியே பின்பு இயைபு பற்றி அதன் கரையை உணர்த்தும். அதனால் ஒரு பொருளை முன்னர் உணர்த்திப் பின்னர் இயைபு பற்றி வேறு பொருளை உணர்த்துதல் ஆகுபெயர்கட்கு இயல்பு. பல பொருள் ஒரு சொற்கள் உணர்த்தும் பொருள்கள் தமக்குள் இயைபுடையன ஆதல் வேண்டும் என்பதில்லை. இனி, 'ஆவினைப் பார்' என்ற பொழுது 'ஆ' என்பது பெற்றத்தினைக் குறிக்கின்றதோ மரத்தினைக் குறிக்கின்றதோ என்னும் ஐயம் நிகழ்கின்றது. இவை போன்றவை "வினை வேறுபடாப் பல பொருள் ஒரு சொல்"[1] எனப்படுகின்றன.

'கங்கையைப் பார்' எனக் கூறினால், கங்கை என்றது நதியையே யன்றி அதன் கரையையன்று என ஒருதலையாகப் பொருள் உணரப்படுகின்றது. இவ்வேறுபாடு பற்றியும் பல பொருள் ஒரு சொற்களுக்கு வேறாய் ஆகுபெயர்கள் உள்ளன என்பது விளங்கும்.

சொற்கள் பொருள் உணர்த்து மாற்றை இத்துணை விரிவாக ஆராய்ந்து காட்டிய யோகிகள் "இன்னும் விரிப்பின் பெருகும் என்று ஒழிக" எனக் கூறி முடித்தார்.

சத்தி சத்திமான்களின் வேற்றுமை

எழுத்தோசையால் விளக்கப்படும் சத்தியையே 'நாதம்' எனக் கூறாமல், அந்தச் சத்தியையுடையது நாதம்' எனக் கூற வேண்டுவது என்னை எனின், குணங்கள் குணியையின்றி நில்லாமை போலச் சத்திகளும் சத்திமானையின்றி நில்லா. ஆதலின், 'சத்தியே நாதம்' என்னாது 'அதற்குப் பற்றுக் கோடு ஆவதே நாதம்' எனக் கூறப்படுகின்றது. குண குணிகட்கு இடையேயுள்ள சம்பந்தம் போலவே சத்தி சத்திமான்களிடையேயுள்ள சம்பந்தமும் **தாதான்மிய சம்பந்தம்** ஆகும்.

(புத்தியையுடையவன் 'புத்திமான்' எனப்படுதல் போலச் சத்தியை யுடையவன் 'சத்திமான்' எனப்படுவான். புத்தியையுடையவன் புத்தன் எனப்படுதல் போலச் சத்தியையுடையவனும் 'சத்தன்' எனப்படுவான்.'சிவம், சத்தி' என்பவற்றில் அந்தச் சத்தியையுடைய சிவம் சத்திமான் அல்லது சத்தன் என்க.

'சத்தி வெளிப்படாத நிலை காரணநிலை' என்பதும், 'வெளிப்பட்ட நிலை காரிய நிலை, என்பதும் மேலே கூறப்பட்டன.

---

1 தொல்-சொல்கிளவியாக்கம்.

அதனால், 'சத்தி மாத்திரமாய் நிற்கும் நிலை நாதமாகிய காரண நிலை' என்றும், 'அச்சத்தி வெளிப்பட்ட பைசந்தி, மத்திமை, வைகரி என்னும் வாக்குக்கள் காரிய நிலை' என்றும் அறிக.

அங்ஙனமாயின் காரிய நிலையை, 'சத்தி' என்றல் கூடாமையால், 'ஞாபக சத்தியே பொருளை அறிவுறுத்தும்' என்றல் எங்ஙனமெனில், காரணப் பொருள் காரியமாக மாறுதலை அடைவது அதன் ஒருபுடையேயன்றி முழுவதும் அன்று அங்ஙனம் அன்றாயின் நித்தப் பொருள்களே இல்லையாகிவிடும். அவ்வாற்றால் வாக்குக்களும் காரியப்படாது நின்ற பகுதியாலே பொருளை அறிவுறுத்தும் என்க. உண்மை இஃதாகையால், 'எழுத்துகளே பொருளையுணர்த்தும், எழுத்துகளால் ஆகிய சொற்களே பொருளையுணர்த்தும், சொற்களால் ஆகிய வாக்கியங்களே பொருளை யுணர்த்தும்' என்றெல்லாம் கூறுவன, 'வழிநிலை முறையால் அவை பொருளை அறிவுறுத்தும்' - என்னும் கருத்தினை உடைய உபசார வழக்கே ஆகும்.

இங்ஙனம், **'காரக சத்தி'** எனப்படும் பொருட்சத்திகளும், **'ஞாபகசத்தி'** எனப் படும் வாக்குச் சத்திகளும் ஆக இருவகைச் சத்திகள் உள்ளன என்பதையும், அவற்றின் இயல்புகளையும் உணர்ந்து கொள்க.

'சத்தி, போடம், ஆற்றல்' என்பன ஒரு பொருட் சொற்கள்.

நான்காம் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் சூத்திரம் முடிந்தது.

மூன்றாம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

உள(து) இல(து) என்றலின் எனதுடல் என்றலின்
ஐம்புலன் ஒடுக்கம் அறிதலின் கண்படில்
உண்டிவினை இன்மையின் உணர்த்த உணர்தலின்
மாயா இயந்திர தனுவினுள ஆன்மா.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம் என் நுதலிற்றோ எனின்; ஆன்மப் பிரகாசம் உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

இதற்குரிய மாபாடிய விளக்கம்

முன் சூத்திரத்து அதிகரணங்களில், "ஆன்மாக்கள் பலவும் முதல்வன் தானேயாய் நிற்கும்; ஆன்மாக்களுக்கு இருவினை முதல்வன் ஆணையின் வரும்; ஆன்மாக்கள் மாறிப்பிறந்து வரச் செய்யும்; ஆன்மாக்களுக்குக் புறப் பொருளை உணர்த்துவதாகிய தாதான்மிய சத்தியை உடையன்" எனக் கூறிய 'முதல்வனது இலக்கணம், 'ஆன்மாக்கள் தனிப்பொருள்களாய் உள்ளன' என்பது பெறப் பட்டாலன்றி நிலை பெறாது ஆகையால், 'ஆன்மாக்கள் அங்ஙனம் உள்ளன' என்பதற்குப் பிரமாணம் கூறி, மேற்கூறிய முதல்வனது இலக்கணத்தை நிலை நாட்டுதற்கு எழுந்தது இச் சூத்திரம் – என்பதாம்.

"அவையே தானேயாய்" என்பது முதலாக மேல் பல இடங்களில் குறிக்கப் பட்ட ஆன்மாக்களது உண்மைக்குப் பிரமாணம் கூறுவதால், முன்சூத்திரத்தை அடுத்து இச்சூத்திரம் நிற்றற்கு உரியதாகின்றது.

முன் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்துள் முடிவாகச் சொல்லப்பட்டது "ஆளாம் நாம் அங்கு" என்பது. அதனுள் "நாம்" எனக் கூறப்பட்ட ஆன்மாக்களின் உண்மை கூறுதலால், சென்ற அதிகரணத்தை யடுத்து இச்சூத்திரத்தின் அதிகரணங் கள் வருதல் பொருத்தமாகின்றது.

சென்ற இரு சூத்திரங்களில் முறையே **பதி உண்மைக்கும், பாசம் உண்மைக் கும் பிரமாணம்** கூறிய பின், இச்சூத்திரம் பசு உண்மைக்குப் பிரமாணம் கூறுவதால், பிரமாண இயலில் நிற்றற்கு உரியதாகின்றது.

ஒரு காரியத்திற்குரிய மூன்று காரணங்களில் நிமித்த காரணம் முதன்மை யாதல் பற்றி உலகிற்கு நிமித்த காரணனாகிய பதியது உண்மையை முதலிலும் துணைக் காரணங்களாகிய பாசங்களின் உண்மையை இரண்டாவதுமாகக் கூறி, மூன்றாவதாகக் காரியங்களால் பயன் எய்துகின்ற பசுவினது உண்மையை மூன்றாவ தாகக் கூறுகின்றார்.

சூத்திரத்தின் திரண்ட பொழிப்பு:

"இலது" என்பது முதலாக வெளிப்படையாகக் கூறப்பட்ட ஆறு ஏதுகளா லும் "மாயா இயந்திர தனுவினுள்" என உடம்பொடு புணர்ந்துக் குறிப்பாற்

கூறிய ஏதுவாலும், பிற மதத்தினர் கூறுகின்ற 'சூனியம்' முதலியவற்றுக்கு வேறாய் 'ஆன்மா' எனப்படுவது ஒன்றுண்டு என்பதாம்.

விளக்கம்:

இச்சூத்திரத்தின் இறுதியில் நிற்கும் "ஆன்மா" என்பது சூத்திரத்தின் முதலில் உள்ள "உளது" என்பதனோடு இயைந்து பொருள் தருதலால், இது **பூட்டுவிற் பொருள்கோள்** ஆகும்.

"உளது" என்னும் ஒருமை, ஆன்மாக்கள் ஆகிய சாதி பற்றி வந்த ஒருமையாகும்.

இறுதியில், "தனுவினுள் ஆன்மா உளது" என ஆன்மாவை எழுவாயாக வைத்துக்கூறினாரேனும், காணப்பட்ட உடம்மைக் கொண்டே காணப்படாத ஆன்மாவை 'உண்டு' எனக் கூற வேண்டி இருத்தலால், 'தனு ஆன்மாவை உடைத்து' எனத் தனுவை எழுவாயாக வைத்து உரைத்தலே ஆசிரியர் கருத்து என்க. இதனை அனுமான வகையால் கூறுமாறு பின்வருவது:

"காணப்படுகின்ற உடம்பு, சூனியம் முதலியவற்றின் வேறாகிய ஆன்மாவை உடையது' (மேற்கோள்)

அறிதலை உடைமையால், (ஏது)

யாது யாது ஆன்மாவை உடைத்தன்று, அது அது அறிதலை உடைத்தன்று, குடம் போல" (எடுத்துக்காட்டு)

பதி உண்மையை முதற் சூத்திரத்தில் உலகின் மேல் வைத்துக் கூறியதனால், இங்கும் பசு உண்மையை உடம்பின் மேல் வைத்துக் கூறுதலே ஆசிரியர்க்குக் கருத்து என்க.

இச்சூத்திரம் ஏழு அதிகரணங்களை உடையது.

மற்றைய சூத்திர அதிகரணங்களைப் போல இச்சூத்திர அதிகரணங்களில் ஒவ்வொரு அதிகரணத்திற்கும் தனித்தனி ஒவ்வொரு மேற்கோள் இல்லை. 'ஆன்மா உளது" என்பது ஒன்றே எல்லா அதிகரணங்களுக்கும் மேற்கோள் ஆகும். ஆகவே, ஏதுகள் ஏழாதல் பற்றியே இச்சூத்திரத்தின் அதிகரணங்களை ஏழாகின்றன. ஒவ்வோர் ஏதுவினாலும் ஒவ்வோர் மதத்தவர் கொள்கையை மறுக்கின்றார். அங்ஙனம் மறுக்கப்படும் மதவாதிகள்

1) சூனிய ஆன்மவாதி
2) தூல தேகான்ம வாதி
3) இந்திரிய ஆன்மவாதி
4) சூக்கும தேகான்மவாதி
5) பிராணான்ம வாதி
6) பிரமான்ம வாதி
7) சமூகான்ம வாதி

என்போர்,

இவர் போல அந்தக் கரண ஆன்ம வாதிகளும் மறுக்கப்படுதற்கு உரியவர். ஆயினும், அந்தக் கரணங்களின் இயல்பை அடுத்த சூத்திரத்துக் கூற வேண்டி இருத்தலால், அவரை அடுத்த சூத்திரத்தில் மறுப்பார்.

முதல் அதிகரணம்

சூனியான்மவாதி மறுதலை

ஈண்டு இலதென்றலின் ஆன்மா உளதென்றது.

(இதன் பொருள்:– 'ஆன்மா உள்ளதன்று; சூனியமே' எனக் கூறுதல் பற்றியே ஆன்மா உண்டென்பது விளங்கும் என்பதாம் எல்லாப் பொருள்களையும் 'சூனியம்' எனக் கூறுபவர், நால்வகைப் பௌத்தருள் **மாத்திமிகர்**. எனவே அவரது கொள்கையே இவ்வதிகரணத்தில் கூறப்படுகிறது.

(சூத்திரத்திற் கூறப்பட்ட ஏதுவை விளங்கக் கூறும் பொழிப்புரையே இங்கு அதிகரணங்களாக அமைகின்றன.)

முன்னுரை

'ஆன்மா இல்லை – என்பதே பற்றி அஃது உண்டு – என நிலை நாட்டுதல் முயற்கோடு இல்லை – என்பதே பற்றி,–அ∴து உண்டு – என நிறுவுதலோடு ஒக்கும் எனச் சூனியான்மவாதிகள் எழுப்பும் தடைக்கு மேற்கூறிய ஏதுவின் பொருளை இனிது விளக்கு முகத்தால் விடை கூறுகின்றார்.

பொழிப்புரை

எவற்றினையும் அன்றன்றெனவிட்டு ஆன்மா இலதென்று நிற்பது உளதாகலின் அதுவே அவ்வான்மாவாம் என்றது.

இதன் விளக்கம்

'ஆன்மா இல்லை' எனக் கூறுதல், முயற்கோடு முதலியவற்றை 'இல்லை என்றல் போல்வதன்று. ஏனெனில், முயற்கோடு முதலியவற்றை – இல்லை–எனக் கூறுபவன் தன்னின் வேறாகிய பொருள்களை-இல்லை-எனக் கூறுகின்றான். ஆனால், -ஆன்மா இல்லை-எனக் கூறுபவன் தன்னையே தான்–இல்லை–எனக் கூறுகின்றான். தானே இல்லாத பொழுது, தன்னை 'இல்லை' என அவன் எவ்வாறு வாதிட முடியும்? இந்தத் கருத்தையே யோகிகள் இங்கு வேறு ஒரு வகையாக விளக்கு கின்றார்.

'ஆன்மா இல்லை' என வழக்கிடுவோரும் அதற்குரிய காரணத்தைக் கூறாமல் வாளா கூற இயலாது. ஆகவே, அவர் பின்வருமாறு கூறுவர்: "பருவுடம்பு, அதன்கண் உள்ள கண் முதலிய பொருள்கள், அவற்றிற்குப் புலனாகின்ற பொருள்கள், மற்றும் மனம் முதலிய உட்கருவிகள் ஆகியவற்றுள் எதனை எடுத்துக் கொண்டு ஆராய்ந்தாலும் அஃது ஆன்மாவாகத் தோன்றவில்லை. (அதாவது, 'ஆன்மா எனப் படுவது அறிதலையுடையதே ஆகையால், மேற்கூறியவற்றுள் ஒன்றேனும் அறிதலை

உடையதாகத் தெரியவில்லை' என்பது அவர் கருத்து.) அதனால்தான் ஆன்மாவை 'சூனியம்' எனக் கூற வேண்டியுள்ளது'

என இவ்வாறு அவர் கூறுவர். ஆயினும், ஒவ்வொன்றையும் எடுத்துக் கொண்டு 'இஃது ஆன்மா அன்று, இஃது ஆன்மா அன்று' எனக் கழித்துக் கொண்டு சென்றதும், முடிவில் 'ஆன்மாச் சூனியம்' என அறுதியிட்டதும் எது? ஓர் அறிவே அன்றோ, அந்த அறிவு உளதாகலின் அதுவே ஆன்மாவதற்குத் தடை என்னை? அந்த அறிவையும் – சூனியம்-எனக் கூறினால் அது, "என்னை ஈன்றாள் மலடி" எனக் கூறுவோன்கூற்றுப் போல மாறுகோள் உரையாய் முடியும். அதனால் "ஆன்மா இல்லை" எனக் கூறும் அறிவே ஆன்மாவாய், அஃது உள்ளதேயாம்.

"அவ்வான்மாவாம்" என்றது முன் சூத்திரத்து முதலதிகரணத்தில் "அத்து விதம் என்ற சொல்லானே" என ஆகம அளவையான் நிறுவப்பட்ட ஆன்மாவாம்" என்றபடி.

"அதுவே" என்ற ஏகாரம். ஆன்மா அல்லாத ஏனையவற்றினின்றும் பிரித் தலால், பிரிநிலை.

எடுத்துக் காட்டு

முன்னுரை

"அவ்வான்மாவாம்" எனப்பட்ட அந்த அறிவை உடல், பொறி முதலிய வற்றினின்றும் வேறாகக் காணுமாறும், அஃது ஆன்மா ஆமாறும் எவ்வாறு? என வினவுவார்க்கு எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறி, ஏதுவின் பொருளை உறுதிப்படுத்தி கின்றார்.

வெண்பா

அன்றன்(று) எனநின் (று) அனைத்தும் விட் (டு) அஞ்செழுத்தாய்
நின் (று) ஒன்(று) உளது (அ)துவே நீ; அனைத்தும்-நின்(று) இன்று
தற்பணம் போல் காட்டலால் சார்மாயை நீ அல்லை;
தற்பரமும் அல்லை; தனி.

இதன் விளக்கம்

'விட்ட வழி' என்பது "விட்டு" எனத்திரிந்து நின்றது. "அன்று அன்று என நின்று அனைத்தும் விட்ட வழி" என, மேல் பொழிப்புரையிற் கூறியதனையே அனு வதித்துக் கூறியது, 'அவ்வறிவு இது' என அதனை ஏனையவற்றினின்றும் பிரித்து உணர்த்துதற் பொருட்டு.

"**அஞ்செழுத்தாய் ஒன்று நின்றுளது**" என்றது, அவ்வறிவுக்கு அடையாளம் கூறியபடி. அதையும் 'ஆன்மா அன்று' என நீக்கினால், 'அவ்வாறு நீக்கியது எது?' என்னும் வினா நிகழ்ந்து, இவ்வாறே மேலும் மேலும் வரம்பின்றி ஓடும் ஆகையால்,

அதனை 'ஆன்மா அன்று' எனக் கழித்தல் கூடாது என்பதற்கு, ''அதுவே நீ'' எனத் தேற்றேகாரம் கொடுத்து நிறுவினார்.

(''நீ'' என்றது மாணவனை.)

அந்த அறிவு அஞ்செழுத்தாய் நின்று அறிதல் **அடுத்த சூத்திரத்தில் விளக்கப்** படும்.

பாண்டிப் பெருமாள் ''அன்று அன்று என நின்று, அனைத்தும் விட்டு,'' என மீட்டுங் கூறியதற்குக் காரணங் கூறாமல் பொருள் மட்டும் எழுதினார். 'அதனால் -கூறியது கூறல் – என்னும் குற்றம் உண்டாகின்றது என்பது பற்றியும், அஞ்செழுத் தாய் என்பதற்குப் 'பஞ்ச கலாமந்திரங்களாய்' என அவர் எழுதியிருப்பது சிறிதும் தொடர்பில்லாதது என்பது பற்றியும் யோகிகள் **''இதற்குப் பிறர் எல்லாம் – கூறியது கூறல் – என்னும் வழுப்படவும், ஓர் இயைபின்றியும் உரைத்தார்''** எனக் கூறி மறுத்தார். அனைத்தும் ஆய்' என ஆக்கச் சொல் வருவித்து உரைக்க. ('ஆய்' என்பதற்குமுன் கண்ணுருபும் வருவிக்க வேண்டும் என்பது சிற்றுரை. 'அனைத்தின்கண்ணும் அது அதுவாய் நின்று, அன்று அன்று என விட்ட வழி' என்பது பொருள்.)

'தற்பரம்' என்றது, 'தனக்கு மேல் உள்ளது' என்பதாம். ''தான்'' என்றது ஆன்மாவை. அதற்கு மேல் உள்ளது சிவம்.

'வரம்பின்றி ஓடுமாறு இல்லை; ஏனெனில், மாயேயமும்[1] சிவமும் இருத்தல் மேற்போந்த சூத்திரங்களில் கூறப்பட்டமையால்; அவற்றுள் யாதேனும் ஒன்றே அந்த அறிவை-ஆன்மா அன்று–எனக் கழிக்கும்' எனக் கூறுவாரை மறுத்தற்கு ''அனைத்தும் ஆய் நின்று இன்று தற்பணம் போல் காட்டலால், சார்மாயை நீ அல்லை'' என்றும், ''தற்பரமும் அல்லை'' என்றும் 'தனி' என்றும் கூறினார்.

உடல், பொறி முதலிய மாயேயங்கள் கண்ணுக்குக் கண்ணாடி போல உனது அறிவை விளக்குவனவே அன்றி, அவை அறிவாவன அல்ல; சடங்களே. அதனால், அவை அந்த அறிவை 'ஆன்மா அன்று' என அறிந்து கழிக்க மாட்டா.

இனிச் சிவம் மாயையைக் கடந்து நின்று, தானே விளங்கி அறிவதாகலின், அது மாயையால் விளங்கி நின்று ஒவ்வொன்றையும் 'ஆன்மா அன்று' எனக் கழித்து வரும் ஆன்மா ஆகாது என்பதும், எனவே, 'மாயேயமும், சிவமும் ஆகிய இவை இரண்டிற்கும் வேறாய் உள்ளது ஆன்மா' என்பதும் இவ்வெண்பாவின் பிற்பகுதி யால் கூறப்பட்ட கருத்துக்கள்.

---

1 பதிப்புக்களில், ''மாயையும் என்றுள்ளது. சிற்றுரையில் 'மாயேயமும்' என்றிருத்தலானும், அதுவே கொள்ளத்தக்கது ஆதலாலும் இங்கு அவ் வாறே கொள்ளப்பட்டது.

இப்பிற்பகுதி **இனி வரும் அதிகரணங்களுக்கெல்லாம் தோற்றுவாயாதல்** அவ் வதிகரணங்களால் விளங்கும்.

இவ்வதிகரணத்தால் '**சூனியம் ஆன்மா அன்று**; ஆன்மா அதனின் வேறனதே' என நிறுவப்பட்டது.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

தூல தேகான்மவாதி மறுதலை

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில் சூன்யான்மவாதிகளை மறுத்து, 'ஆன்மாச் சூனியம் அன்றாய், அறியும் பொருளாய், பதிக்கும், பாசத்திற்கும் வேறாய் உள்ளது' என நிறுவிய பொழுது, உலகாயதர் 'அறியும் பொருள் உண்டு' என்றல் பொருந்தும். அது நிலம் முதலிய நான்கு பூதங்களின் கலப்பாகிய உடம்பிற்கு வேறானதன்று. ஏனெனில், அவ்வறிவு உடம்பிற்கு வேறாய்க்காணப்படுவதில்லை. நான்கு பூதங்களும் சடமாயினும் அவை ஒன்றாய்க் கலந்த பொழுது அக்கலப்பில் ஓர் அறிவு தோன்றும். அது, பாக்கு, வெற்றிலை, சுண்ணாம்பு மூன்றும் கலந்த கலப்பில் முன்பு இல்லாத சிவப்பு நிறம் தோன்றுதல் போல்வது. மேலும் - யான் பருத்தேன்; யான் சிறுத்தேன்; யான் மனிதன், யான் பார்ப்பான் - என்றாற் போல உடம்பினையே யாவரும் 'நான்' எனக் கூறுகின்றனர். ஆகலின், ஆன்மா ஆவது உடம்பே' என்பர். அவரது கொள்கையை மறுப்பதே இவ்விரண்டாம் அதிகரணம். முன் அதிகரணத்து இறுதியில் "**சார்மாயை நீ அல்லை**" எனக் கூறியதை நிறுவுவதால் இது, இரண்டாம் அதிகரணமாதல் பொருந்துகின்றது.

அதிகரணம்

இனி, எனதுடல் என்றலின் ஆன்மாவுளதென்றது.

இதன் விளக்கம்

'ஆன்மா வேறு உளது' என்க.

உயிர் **உண்டு என்பதற்கு** வேறு ஏதுக்களைக் கூறலாமாயினும், 'எதிர்ப் பக்கத்தார் கூறும் உரையைக் கொண்டே அவர்களை மறுத்தல் வேண்டும்' என்னும் முறை பற்றி இவ்வாறு, "எனதுடல் என்றல் பற்றி ஆன்மா உண்டு" எனக் கூறினார்.

'யான் பருத்தேன்; யான் சிறுத்தேன்; யான் கரியன்' என இவ்வாறு கூறுதல் உடம்பின் தன்மையை உயிர் மேல் ஏற்றிக் கூறும் உபசார வழக்கேயாகும். அதனை, 'யான் உடம்பு; யான் கை; யான் கால் - என இவ்வாறு ஓரிடத்தும் வழங்கக் காணாமையால் அறியலாகும்' என்பது கருத்து.

''எனதுடல்'' என்பது பிறிதின் கிழமைப் பொருள் ஆகாது, தலை மாத்திர மாய் நிற்கும் இராகுவினிடத்திலும் 'இராகுவினது தலை' எனக் கூறும் ஒற்றுமைக் கிழமை போல ஒற்றுமைக் கிழமை யாகலாமன்றோ? என்னும் ஐயத்திற்கு, எனதுடல் என்னும் ஏதுவை இனிது விளக்குகின்ற பொழிப்புரையால் விடை கூறுகின்றார்.

பொழிப்புரை

என்பதி, என்மனை என்றாற் போல என்கை, என்கால் என நிற்பதுளதாகலின் அதுவே அவ்வான்மாவாம் என்றது.

' – இராகுவினது தலை– என்றாற் போல ஒற்றுமைக் கிழமை வழக்கு மிகச் சிறுபான்மையானது. என்பதி, என்மனை என்றாற் போன்ற பிறிதின் கிழமை வழக்கே பெரும்பான்மையானது. அதனால் எனதுடல், எனது கை, எனது கால்– என்றாற் போல்வன பிறிதின் கிழமை பற்றிய வழக்காகும் அல்லது ஒற்றுமைக் கிழமை பற்றிய வழக்காகாது' என்பது கருத்து.

(இங்கு 'பதி' என்றது கணவனையும், 'மனை' என்றது மனைவியையும் குறிக்கும். 'பதி, மனை' என்பன சொல்லால் அஃறிணையாகலின், ஆறாம் வேற்றுமை விரித்துக் கொள்ளப்படும். நான்காம் வேற்றுமை விரிப்பினும் கிழமைப் பொருட்டே யாம்.)

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'மனைவி கணவனையும், கணவன் மனைவியையும் தம்மின் வேறாகக் காண்டல் போல, உடம்பைத் தம்மின் வேறாகக் காண்பார் ஒருவரும் இல்லை. ஆதலின்,– எனதுடல் – என்பதை, – என்பதி, என்மனை – என்றாற் போலும் வழக்குடன் ஒப்பிடுதல் எவ்வாறு பொருந்தும்' என்னும் ஐயத்திற்கு எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

எனதென்ற மாட்டின் எனதலா தென்னா(து)
உனதலா துன்கைகால் யாக்கை – எனதென்றும்
என்னறிவ தென்றும் உரைத்துநீ நிற்றிகாண்
உன்னில்அவை வேறாம் உணர்.

இதன் விளக்கம்

உலகாயத மதத்தினர் கூறும் உரைகளைக் கேட்பதற்கு முன் நீ, மனைவிக்குக் கணவனும், கணவனுக்கு மனைவியும், மற்றும் பொன், பொருள் முதலியனவுமே உயிர் எனக் கருதியிருந்து, உலகாயதர் உரையைக் கேட்ட பின்பு, 'அவர்

எல்லாம், அல்லது அவை எல்லாம் உயிர் அல்ல; உடம்பே உயிர்' எனக் கொள்கின்றாய் அன்றோ? அது போலத்தான் இப்போது, நீ அல்லாத உன் கை, உன் கால், உன் உடம்பு முதலியவற்றையும், அறிவையும் நீயாகக் கருதுகின்றாய். அவற்றை எல்லாம் நாம் கூறும் உரையைக் கேட்டுச் சிந்தித்தால் அவை நீயாக மாட்டாய்; நீ அவை அனைத்தினும் வேறானவை; அதனைச் சிந்தித்து உணர்வாயாக – என்பதாம்.

மாட்டு – கிழமை; மாட்டின் – கிழமையைப் போல. இன் – உவம உருபு.

''உனதலாது'' என்னும் ஒருமைச் சொல்லைத் தனித்தனிக் கூட்டி 'உனதலாததாகிய உன் கை, உனதலாததாகிய உன்கால்; உனதலாததாகிய உன் யாக்கை'என உரைக்க.

எனதலாது என்னாது – என்னுடையது அல்லாதது என உணராமல். இதனை முதலில் வைத்து, 'என தென்ற மாட்டின்' என்பதனோடு முடிக்க.

(கணவன், மனைவி இவர்களை உயிராக எண்ணுதல் அவர்க்கோர் கேடு வந்த காலத்தில் தாம் இறந்துபடுதல் பற்றியும், பொன், பொருள் முதலியவற்றை உயிராக எண்ணுதல், அவை கெட்ட காலத்தில் உயிர் நீங்குதல் பற்றியும் உணர லாகும்.

இத்துணை அறியாமையுடையவரை உலகாயத மதத்தினர், 'இவைகளோ டெல்லாம் நமக்கு என்ன உறவு உள்ளது? நாம் இருந்தால் வேறு கணவன், மனைவி, பொன், பொருள் முதலியவற்றைத் தேடிக் கொள்ளலாம். ஆகவே, நம்மை நாம் காப்பாற்றிக் கொள்ள முயல்வதே தக்கதாகும்' என்பர். இவரது உரையைக் கேட்ட பின், 'எனது' என்னும் புறப் பொருட் பற்று ஓரளவு நீங்கி, 'யான்' என்னும் அகப் பொருட் பற்று நிற்பதாகும்' அது பற்றி அதனை இங்கு எடுத்துக்காட்டினார்.)

உடம்பிற்கு வேறாய் உயிர் உள்ளதனை,

''உடலின்வே றுயிரேன்? இந்த
உடலன்றோ உணர்வ தென்னின்
உடல்சவ மான போதும்
உடலினுக்(கு) உணர்வுண் டோதான்''[1]

என்றாற் போலப் பல வகையிலும் ஆராய்தலே சிந்தித்து உணர்தலாகும்.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் **தூல தேகம் ஆன்மா அன்று**; ஆன்மா அதனின் வேறாய் உள்ளது என்பது நிறுவப்பட்டது.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம்-3.2.

மூன்றாம் அதிகரணம்
இந்திரியான்மவாதி மறுதலை
முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில் தூல தேகான்மவாதத்தை, மறுத்து, 'ஆன்மா தூல தேகத்தின் வேறாய் உள்ளது' என நிறுவிய பொழுது, **இந்திரியான்ம வாதிகள்** (உல காயதரில் ஒரு சாரார்) 'உடல் சடம் ஆகையால் அதனை-ஆன்மா அன்று-என்றது பொருந்தும். ஆயினும், ''அவ்வுடம்பிலுள்ள ஐம்பொறிகளே ஐம்புலன்களை அறிகின் றன'' என்பதில் கருத்து வேறுபடுவோர் ஒருவரும் இல்லை. ஆகையால், அந்த ஐம்பொறிகளே ஆன்மாவாகும்' என்பர். அவர் கூற்றை மறுப்பதே இம் மூன்றாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி, ஐம்புலன் அறிதலின் ஆன்மா உளதென்றது.

இதன் விளக்கம்

சூத்திரத்தில் ''அறிதலின்''என்றதை 'ஐம்புலன் அறிதலின், ஒடுக்கம்அறிதலின்' என இரண்டு ஏதுவாக வைத்து, இரண்டு அதிகரணமாகக் கொள்ள வேண்டும் என்பது இம் மேற் கோளில், ''ஐம்புலன் அறிதலின்'' என உரைத்தமையால் அறியப்படும்.

இதற்கு இவ்வாறு உரை கூறிய யோகிகள் பிறர் உரையைக் கீழ்வருமாறு மறுத்தார். ஆயினும் அவ்வாறு உரைத்தவர் யார் என்பது விளங்கவில்லை.

''இஃது அறியாதார் ஐம்புலன் ஒடுக்கம் அறிதலினென ஓரேதுவாக வைத்து, ஐம்புலனை ஆகுபெயராக்கி, ஐம்பொறியின் தொழிற்பாட்டினையும், சொப்பனத் தின் அவை ஒடுங்கியவாற்றினையும் அறிதலின் என்றுரைப்பாரும், 'ஐம்பொறிகள் கெட்ட வாற்றை, என் விழி குருடாயிற்று, என்காது செவிடாயிற்று – என்றிங்ஙனம் அறிதலின் என்றுரைப்பாருமாயினார். அங்ஙனமுரைப்பிற் சூக்கும தேகான்மவாதி களை மறுக்குமாறு பெறப்படாமை யறிக''.

முன் அதிகரணத்தில் தூல தேகான்மவாதத்தை மறுத்தற்குக் கூறிய 'எனதுடல் என்றலின்'' என்னும் ஏதுவே ஐம்பொறி முதலியவைகளையே – ஆன்மா– எனக் கூறும் வாதங்களை மறுத்தற்குப் போதுமாயினும், 'ஐம்பொறி முதலியவை களை – எனது-என வழங்கும் வழக்கம் சிறுபான்மையே' எனக் கூறுவார் உளராதல் கூடும் என்னும் கருத்தினால் அவ்வாதங்களை மறுத்தற்கு வேறு வேறு ஏதுக்களைக் கூறுவாராய் இங்கு, ''ஐம்புலன் அறிதலின்'' என்னும் ஏதுவைக் கூறினார்.

'ஐம்புலன்களை அறிதல் பற்றியே அவற்றை நாங்கள் ஆன்மா என்கின்றோம் ஆதலின், அதனையே ஏதுவாகக் காட்டி ஐம்பொறிகளை – ஆன்மா அல்ல–என்றல் எப்படிப் பொருந்தும்' என்னும் ஐயத்திற்கு, அவ்வாறு கூறியதன் பொருளை இனிது விளக்குகின்ற பொழிப்புரையால் விடை கூறுகின்றார்.

பொழிப்புரை

ஐம்புலனாகிய சத்தப் பரிச ரூப ரச கந்தங்களை இந்திரியங்கள் ஒன்றறிந்த தொன்றறியாமையின், இவ்வைந்தினானும் ஐம்பயனுமறிவதுளதாகலின் அதுவே அவ் வான்மாவாமென்றது.

இதன் விளக்கம்

'சத்தம் முதலிய ஐம்புலன்களில் ஒவ்வொரு புலனை மட்டுமே ஒவ்வொரு பொறி அறியும் ஆகையாலும்,-ஆன்மா-என்றது தான் ஒன்றே ஐம்புலன்களையும் அறிவதாகையாலும் ஒவ்வொரு புலனையே அறிகின்ற ஐம்பொறிகள் ஐந்து புலனையும் அறிகின்ற ஆன்மா ஆகமாட்டா' என்பது கருத்து.

(எனவே, சூத்திரத்தில் "ஐம்புலனறிதலின்" என்றதில், 'ஐம்புலனும்' என்னும் முற்றும்மை தொகுப்பட்டது என்பதாம்.)

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'ஐம்பொறிகளில் ஒரு புலனை அறியும் பொறி மற்றைப் புலனை அறியாது என்றல் பொருந்தும். ஆயினும், அது பற்றி ஐம்பொறிகளை, - ஆன்மா அல்ல - என வேண்டா. ஏனெனில், ஓர் உடலில் ஐம்பொறிகளாகிய ஐந்து ஆன்மாக்களே உள்ளன எனக் கொள்ளலாம். - ஓர் உடம்பில் ஓர் உயிர் தான் உள்ளது என்பதற்குப் பிரமாணம் என்னை?

'அனுபவத்தில் ஒரு பொருளைக் கண்டவனே அதனைத் தீண்ட நினைப்பதாகவும், தீண்டியதாகவும் உணரப்படுதலால் ஓர் உடம்பில் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட ஆன்மாக்கள் உள்ளன என்றல் பொருந்துமாறு இல்லை-எனின், அவ்வாறு உணரப்படுதல் ஐந்து ஆன்மாக்களும் ஓர் உடம்பிலே இயைந்து நிற்கின்ற ஒற்றுமையினாலாகலாம்' என்னும் ஐயத்திற்கு எடுத்துக் காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

ஒன்றறிந்த தொன்றறியா தாகி உடல்மன்னி
அன்றும் புலனாய்அ வஞ்செழுத்தை-ஒன்றறிதல்
உள்ளதே யாகில் அதுநீ தனித்தனி கண்(டு)
உள்ளல்அவை ஒன்றல்லை; ஓர்.

இதன் விளக்கம்

"ஒன்று" என்றது ஐம்பொறிகளை; அறிந்தது - அறியப்பட்டதாகிய புலன். ஒரு பொறியால் அறியப்படும் புலனை மற்றொரு பொறி அறிதல் இல்லை.

அத்தகையதாகிய ஒவ்வொன்றும் ஓர் உடம்பிலேயே பொருந்தி நிற்கின்றன. மன்னுதல்-நிலை பெறுதல். அன்றுதல் – மாறுபடுதல். ஒரு புலன் போல மற்றொரு புலன் இல்லாமையால் ''அன்றும் புலன்'' என்றார். ஆய்தல்-ஆராய்தல்.

இலக்கணக் குறிப்பு

''ஆய் அஞ்செழுத்து'' என்பது வினைத் தொகை ''அவ்வஞ்செழுத்து'' என்பதில் வகரமெய் விகாரத்தால் தொக்கது. அஞ்செழுத்தால் செலுத்தப்பட்ட பொறியை ''அஞ்செழுத்து'' என்றது ஆகுபெயர். அஃது இருமடி ஆக பெயராய், ஐம்பொறிகளின் தொழிலை உணர்த்தி நின்றது. இனி, 'புலன்' என்பதை ஆகுபெயராக்கி, 'அஞ்செழுத் தாய புலனை' என மொழி மாற்றி, 'அஞ்செழுத்தாய புலன் – அஞ்செழுத்தான் ஆகிய பொறிகளின் தொழில்' என உரைப்பினும் பொருந்தும். ''உள்ளல்'' என்பதில் ஆன் உருபு விரித்து, 'உள்ளுவன ஆகலான்' என உரைக்க.

ஒன்றல்லை-நீ அவற்றுள் ஒன்றல்லை. 'அவற்றின் வேறாவை' என்றபடி.

'ஒன்றுக்கொன்று மாறுபட்டு நிற்கின்ற ஐந்து புலன்களையும் அறிவதாகிய அந்த ஐம்பொறிகளின் தொழிலையும் அறிகின்ற ஒரு பொருள் இருத்தலால் அதுவே நீ. அந்த ஐம்பொறிகள் அப்புலன்களில் ஒவ்வொன்றை மட்டுமே அறிதலால் நீ அவற்றுள் ஒன்றல்லை' என்பது இவ்வெண்பாவின் பிற்பகுதியால் கூறப்பட்டது.

'ஓர் உடம்பிலே ஐந்து ஆன்மாக்கள் உள்ளன' என்பதை வாதத்திற்காக ஒப்புக் கொண்டாலும், வேறொரு வகையிலும் அக்கருத்துப் பொருந்தாமை விளங் கும். அஃதாவது, ஆன்மா எனப்படுவது ஐம்புலன்களை அறிவதாக மட்டும் இல்லா மல், அந்த ஐம்புலன்களை அறிகின்ற ஐம்பொறிகளின் தன்மையையும் அறிவதாய் உள்ளது. அஃதாவது, 'கண் உருவத்தைக் காணும்; செவி ஓசையைக் கேட்கும்' என்பன போல அறிவது. கண் உருவத்தைக் காணுமே அன்றி 'யான் காண்பேன்' என்று உணராது. செவி ஓசையைக் கேட்குமே அன்றி, 'யான் கேட்பேன்' என உணராது. இவ்வாறே மற்றைப் பொறிகளும் ஆகும். காண்டல், கேட்டல் முதலிய தொழில்களையே 'அஞ்செழுத்தான் ஆய தொழில்' என்றார். அத்தொழிலை அறிவது ஐம்பொறிகட்கு வேறாய், ஆறாவதாய் நிற்கும் மற்றொரு பொருள் உண்டு' என்பதே இவ்வெண்பாவில் கூறப்பட்ட சிறப்புப் பொருள்.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் 'ஐம்பொறிகள் ஆன்மா அல்ல; ஆன்மா அவற் றின் வேறாய் உள்ளது' என்பது நிறுவப்பட்டது.

இம்மூன்று அதிகரணங்களாலும் அஞ்சவத்தைகளுள் **சாக்கிராவத்தையில்** நிகழும் நிகழ்ச்சிகளைக் கொண்டு ஆன்மாவின் உண்மை நிறுவப்பட்டது.

சாக்கிராவத்தை – விழிப்பு நிலை.

மூன்றாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

நான்காம் அதிகரணம்

சூக்கும தேகான்ம வாதி மறுதலை

முன் அதிகரணத்தில் இந்திரியான்மவாதிகளை மறுத்து, 'ஆன்மா அவற்றின் வேறாய் உளது' என நிறுவியபின், **சூக்கும தேகான்ம வாதிகள்**, (இவர்களும் உலகாயதரில் மற்றொரு சாரார்) 'ஐம்பொறிகளின் தொழிற்பாட்டினை அறிவது அவ்வைம் பொறிகட்கு வேறாய் உள்ள ஒன்று-என்று சொல்லியது உண்மையே. அந்த ஒன்று சூக்கும தேகமே.

''நேச இந்திரியங்கட்கு நிகழறிவு இதனால் காண்டும்''[1] எனச் சித்தாந்தத்தி லும் கூறப்படுகின்றது. அதனால், 'புரியட்ட தேகம்' எனப்படுகின்ற சூக்குமதேகமே ஆன்மாவாகும். அது புறத்தில் வாராது அகத்தில் நின்றே ஐம்பொறிகளைப் புறத்திற் செலுத்தி ஐம்புலன்களை அறியும்' என்பர். அவரது கூற்றை மறுத்தற்கு எழுந்ததே இந் நான்காம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி ஒடுக்க மறிதலின் ஆன்மாவுளதென்றது.

இதன் விளக்கம்

இங்கு 'ஒடுக்கம்'' என்றது ஐம்பொறிகளும் ஒடுங்கின நிலையாகிய கனவு நிலையை. அஃது அந்நிலையில் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சிகளைக் குறித்தமையால் ஆகுபெயர்.

'கனவு நிலையில் நிகழ்வனவற்றை அறிவதும் சூக்கும தேகமே ஆகையால் 'ஒடுக்கம் அறிதலின்'' என்னும் ஏது, சூக்கும தேகமே ஆன்மா என்னும் எங்கள் கொள்கையை நிறுவுவதே ஆகும். அதனால், இது **'சித்த சாதனம்'** என்னும் குற்ற முடைய ஏதுவாகும்' (சித்த சாதனம்-துணிந்ததனையே துணிதற்குக் கொள்ளப்படும் கருவி) என்னும் ஐயத்திற்கு அவ்வேதுவின் பொருளை இனிது விளக்குகின்ற பொழிப் புரையால் விடை கூறுகின்றார்.

பொழிப்புரை

நனவின்கண் கனவு கண்டாம் என்றும், கண்டிலம் என்றும் நிற்பது உளதாகலின் அதுவே இவ்வான்மாவாம் என்றது.

இதன் விளக்கம்

எனவே, ''ஒடுக்கம் அறிதலின்'' என்றது. 'ஒடுக்கத்தின்கண் நிகழ்ந்த வற்றை மயங்கி அறிதலின்' என்னும் பொருளையுடையது. அதனால் அது சித்த சாதனம் ஆமாறில்லை' என்பதாம்.

---

1 சிவஞானசித்தியார். சூத்திரம் 2.64

'கனவில் நிகழ்ந்தவற்றை அறிகின்ற சூக்கும தேகமே ஆன்மா ஆயின், நனவின்கண் அதனை மயங்கி அறிய வேண்டுவதில்லை. தெளிவாகவே அறியும். கனவின்கண் சூக்கும தேகத்தைக் கருவியாகக் கொண்டு அறிவதும், நனவின்கண் தூல தேகத்தைக் கருவியாகக் கொண்டு அறிவதும் அந்த இரு தேகங்கட்கும் வேறாய் உள்ள ஒன்றாகையாலே கருவி வேறுபாட்டால் மயங்கி அறிகின்றது' என்பது கருத்து

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

ஆன்மா, நனவிலிருந்து கனவிற்குச் செல்லுமாறும், அங்கு நிகழ்ச்சிகள் நிகழுமாறும், மீளவும் ஆன்மா நனவிற்கு வருமாறும் இவை என்பதை விளக்கு முகத்தால் மேற்கூறிய ஏதுவை எடுத்துக்காட்டால் நிறுவுகின்றார்.

வெண்பா

அவ்வுடலின் நின்றுயிர்ப்ப ஐம்பொறிகள் தாம் கிடப்பச்
செவ்விதின் அவ்வுடலில் சென்றடங்கி-அவ்வுடலின்
வேறொன்று கொண்டு விளையாடி மீண்டதனை
மாறல் உடல் நீயல்லை மற்று.

இதன் விளக்கம்

உயிர்த்தல்-தொழிற் படுதல், - ''உயிர்ப்ப'' என்றது, 'தொழிற்படுவன வாகிய ஐம்பொறிகள்' என்பதாம். தாம், அசை.

'அடங்கி செவ்விதின் அவ்வுடலில் சென்று' என மாற்றி உரைக்க.

அவ்வுடலின் வேறொன்று கொண்டு - அந்தத் தூல தேகத்தைப் போல வேறொரு தேகத்தை எடுத்துக் கொண்டு.

'முன் அதிகரணத்தில் கூறிய ஐம்பொறிகள் செயலற்றுக் கிடக்க, புறச்செயல் கள் எல்லாம் ஒழிந்து, அந்தத் தூல தேகத்தின் உள்ளே எளிதாகச் சென்று, அது போன்றதாகிய சூக்கும தேகத்தை எடுத்துக் கொண்டு, கண்டும், கேட்டும், பிறவா றும் விளையாடிவிட்டு, மீள அந்தச் சூக்கும தேகத்தை விட்டுத் தூல தேகத்தில் வரு தலால், சூக்கும தேகம் அவ்வாறான செயல்களை யுடைய ஆன்மா அன்று' என்பது இவ் வெண்பாவால் கூறப்பட்டது.

இலக்கணக் குறிப்பு:

உயிர்ப்ப, 'அன்' பெறாத அகர ஈற்று அஃறிணைப் பலவின்பால் வினைப் பெயர். 'மீள' என்பது 'மீண்டு' எனத் திரிந்து நின்றது. 'மாறலான் என ஆன் உருபு விரித்துக்கொள்க. மற்று, வினைமாற்று.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் '**சூக்கும தேகம் ஆன்மா அன்று**; அதனின் வேறு' என்பது நிறுவப்பட்டது.

இவ்வதிகரணத்தில் **சொப்பனத்தில்** நிகழும் நிகழ்ச்சி பற்றி உயிர் உண்மை நிறுவப்பட்டது.

நான்காம் அதிகரணம் முடிந்தது.

ஐந்தாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில் சூக்கும தேகான்மவாதிகளை மறுத்து ஆன்மாச் சூக்கும தேகத்தின் வேறாய் உண்டு என நிறுவிய பொழுது, பிராணான்மவாதிகள், (இவரும் உலகாதயரில் மற்றொரு சாரார்) 'சூக்கும தேகம், சொப்பனத்துக்குப் பின் தொழிற்படுதல் இல்லை. அதனால், அதனை, 'ஆன்மா அன்று' என்றது பொருந்தும். பிராண வாயு (மூச்சுக் காற்று) சொப்பனத்திற்குப் பின் சுழுத்தியிலும் தொழிற்பட்டு அறியும்; ஆகையால் அஃதே ஆன்மாவாகும்' என்பர். அவரை மறுத்தற்கு எழுந்ததே இவ்வைந்தாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனிக் கண்படில் உண்டிவினை இன்மையயின் ஆன்மா உளதென்றது.

இதன் விளக்கம்

உண்டி வினை - உண்டியும் வினையும்; உம்மைத் தொகை. சிவஞான சித்தியாரிலும் "உண்டியும் வினையும் இன்றிக் கிடந்து"[1] என வந்துள்ளது அறியத் தக்கது. வடமொழி மூன்றாம் சூத்திரத்தில், 'உண்டி இன்மை மட்டுமே கூறப்பட்டதாயினும்[2] இனம் பற்றி வினையின்மையும் உடன் கொள்ளுதல் கருத்து' என்பது இவ்வழி நூலால் இனிது விளங்கும். இஃதறியாதார், 'உண்டியாகிய வினை' எனப் பண்புத் தொகையாக விரிப்பர்.

'கண்படை கொண்டவழி (உறங்குங் காலத்தில்) உண்டியும், வினையும் இல்லை-என்றது உடலுக்கோ, பிராணவாயுக்கோ? உடலுக்கெனின், உடலை ஆன்மா எனக் கொள்ளாமையால் அதற்கு எப்பொழுதும் உண்டியும், வினையும் இல்லையே யாம். பிராணவாயுவுக்கு எனின், உறங்கி எழுந்த பின்பு, - சுகமாய்த் தூங்கினேன்- என அனுபவம் நிகழ்தலால், உறக்கத்தில் சுகம் அனுபவிக்கப்பட்டமை விளங்கும். ஆகவே,-உறக்கத்திலும் அறிவு உண்டு-என்பதும், அப்பொழுது இயங்குவது பிராண வாயுவே ஆகையால் அதுவே நித்திரையின் சுகத்தை அறிவதும், இயங்குதலைச் செய்வதும் ஆதலும் அறியப்படுகின்றன. ஆகவே, - உறக்கத்தில் பிராணவாயுவுக்கு

---

1 சூத்திரம் 4.30

2 "ஸ்வாபே நிர்ப்போக"

உண்டியும், வினையும் இல்லை-என்றல் 'மாறுகோள் உரையாம்' - என்பர். அக் கூற்றிற்கு மேற்கூறிய ஏதுவை இனிது விளக்குகின்ற பொழிப்புரையால் மறுப்புக் கூறுகின்றார்.

பொழிப்புரை

ஒடுங்கனவிடத்து இன்பத்துன்பம் சீவனம் பிரகிருதிக் கின்மையின் ஒடுங்காத விடத்து இன்பத் துன்பம், சீவியா நிற்பது உளதாகலின் அதுவே அவ்வான் மாவாம் என்றது.

இதன் விளக்கம்

ஒடுங்கின இடத்து-பிராண வாயு தவிர ஏனைய கருவிகள் எல்லாம் ஒடுங்கிய உறக்க நிலையில். இன்பத் துன்பம் - இன்பத் துன்ப நுகர்ச்சி. சீவனம் - இயங்குதல். பிரகிருதி-உடம்பு.

'உறக்க நிலையில் புறப் பொருள்களால் வருகின்ற இன்பத் துன்ப நுகர்ச்சி களும், இயக்கமும் உடம்பின்கண் நிகழாமையாலும், விழிப்பு நிலையில் அவை இரண்டும் உடம்பின்கண் நிகழ்தலாலும், உறக்கம், விழிப்பு என்னும் இரு நிலையிலும் பிராண வாயு ஒருபடித்தாக இயங்கி நிற்கவும் உறக்கத்தில் அவை நிகழாமைக்கும், விழிப்பில் அவை நிகழ்தற்கும் காரணம், உறக்கத்தில் கருவிகளை ஒடுக்கியும், விழிப் பில் ஒடுக்காதும் நிற்கின்ற ஒரு பொருள் அந்தப் பிராண வாயுவுக்கு வேறாய் இருத்தலே என்பது அறியப்படும். ஆகவே, அதுவே ஆன்மாவாம்' என்பது இப் பொழிப்புரையால் கூறப்பட்டது.

''இன்பத் துன்பம், சீவனம்'' - என்பதற்குப்பின், 'இவ்விரண்டும்' என்னும் தொகை விகாரத்தால் தொக்கது.

''சீவியாகி நிற்பது'' என்பது 'சீவியா நிற்றல்' எனத் தொழிற் பெயராய் நின்றது.

''உறங்கு வதுபோலும் சாக்கா டுறங்கி
விழிப்பது போலும் பிறப்பு''[1]

என்பதில் உள்ள ''உறங்குவது, விழிப்பது''-என்பனபோல.

''உளது என்னும் ஒருமைச் சொல்லை 'நுகர்ச்சி, சீவனம்' என்னும் இரண் டோடும் தனித் தனிக் கூட்டுக.

(''இன்பத் துன்ப நுகர்ச்சியை, - இன்பத் துன்பம் - என்று உபசரித்தார்''-எனச் சிற்றுரையில் உரைத்தார்).

---

1 திருக்குறள் - 339

'பிரகிருதி' - என்பது 'இயற்கை' என்னும் பொருளுடையது. இயற்கை யாவது மாற்றம் இல்லாதது. உறக்கத்திலும், விழிப்பிலும் ஒரு தன்மையாய் இருத்தல் பற்றி உடம்பு இங்கு, ''பிரகிருதி'' எனப்பட்டது.

'உறக்கத்திலும், விழிப்பிலும் ஒப்ப இயங்குதல் பற்றிப் பிராண வாயுவே இங்கு, - பிரகிருதி-எனப்பட்டது' எனவும், 'இங்கு-பிரகிருதி-எனப்பட்டது பிரகிருதி யின் காரியமாகிய சித்தம்' எனவும் உரைப்பாரும் உளர்[1].

அவருள் 'சித்தம்' எனக் கொள்வோர், 'சித்தம் சொப்பனத்திற்குப் பின் சுழுத்தியிலும் தொழிற்படுதலால் அதுவே ஆன்மாவாம்-எனக் கூறுகின்ற **சித்தான்ம வாதி**களை மறுப்பதே இவ்வதிகரணம்' எனக் கொள்வர்.

('சித்தான்ம வாதம் அடுத்த சூத்திரத்தில் மறுக்கப்படுதலால் அவ்வாறு உரைப்பது உரையன்று என்பது யோகிகள் கருத்து.)

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'பிராணவாயு புறப் பொருள்களை அறிதற்கும், உடம்பை இயக்குதற்கும் அதற்குத் துணையாய் நிற்கும் கருவிகள் உறக்கத்தில் ஒடுங்கிப் போதலால், புறப் பொருளால் வரும் இன்பத் துன்ப நுகர்ச்சியும், இயக்கமும் உடம்பின்கண் இல்லை யாகின்றன. விழிப்பில் அக்கருவிகள் ஒடுங்காது செயற்படுதலால் உடம்பின்கண் அவை உளவாகின்றன. ஆகவே அது பற்றிப் பிராண வாயு ஆன்மா அதற்குத் தடை என்னை' என்னும் ஐயத்திற்கு எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

கண்டறியும் இவ்வுடலே காட்டொடுங்கக் காணாதே
உண்டிவினை யின்றி உயிர்த்தலால்-கண்டறியும்
உள்ளம்வே றுண்டாய் ஒடுங்கா துடனண்ணில்
உள்ளதாம்' உண்டிவினை உளன்.

இதன் விளக்கம்

'ஆன்மாவின் சந்நிதியில் புறப் பொருள்களைக் கண்டறிவதாகிய இவ்வுடல் உண்டியும், வினையும் இன்றி அவற்றைக் காணாதபடி காட்டாய கருவிகள் யாவும் ஒடுங்கியே போகவும், பிராணவாயு ஒடுங்காமல் இயங்குதலால், பொருள்களைக் கண்டறிதற்கு உரிய ஆன்மாப்பிராணவாயு அன்று; அதனின் வேறு உண்டு. அந்த ஆன்மாக் கருவிகளோடும் கூடிற்றாயின் உடல், உண்டியும் வினையும் உடைத்தாம். அதனை நீ ஆய்ந்தறிவாயாக—என்பது இவ்வெண்பாவின் பொருள்.

''கண்டறிதல்'' என்பது மீமிசைச் சொல்.

---

1 அவ்வாறு உரைக்கப்பட்ட உரைகள் இவை என்பது தெரியவில்லை.

காட்டு-காட்டுவனவாய கருவிகள். 'ஒடுங்கவும்' என்னும் சிறப்பும்மை விகாரத்தால் தொக்கது. அது,

''அறிந்திடு முதலியாகின் அது நிற்கக்கரணம் போகா''[1]

என வழி நூல் கூறிய அப்பொருளைத் தந்து நின்றது. அஃதாவது 'பிராணவாயுவே கருவிகளைக் கொண்டு அறியும் ஆன்மாவாகிய தலைமைப் பொருளாயின், அது செயற்படுங்காலத்தில் கருவிகள் செயலொழிந்து நிற்க மாட்டா' என்பது.

'காணாதே காட்டு ஒடுங்க' என மொழிமாற்றி உரைக்க.

'இல்லையாக' என்பது ''இன்றி'' எனத் திரிந்து நின்றது. உயிர்த்தல்-பிராணவாயு இயங்குதல்.

இலக்கணக்குறிப்பு:

''உண்டு'' என்பது உண்மைத்தன்மையை உணர்த்தும் குறிப்பு வினைமுற்று. ''ஆய்'' என்றது முன்னிலை ஒருமை ஏவல் வினைமுற்று. உடம்பை ''ஊன்'' என்றது ஆகுபெயர்.

'ஆன்மா, பிராணவாயுவின் வேறு' என்பதனை வலியுறுத்தற்கு, ''ஓடுங்காது உடன் நண்ணில் உள்ளதாம் உண்டி வினை ஊன்'' என உடம்பாட்டினாலும் கூறினார்.

(சிற்றுரையில் உரைக்கப்பட்ட பொருள் இங்கு உரைக்கப்பட்டதிலிருந்து சிறிது சிறிது வேறுபட்டுள்ளது.)

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் 'பிராணவாயு ஆன்மா அன்று, அதனின் வேறு என்பது நிறுவப்பட்டது. இதனுள் **சுழுத்தி துரியங்களில்** நிகழும் நிகழ்ச்சிபற்றி ஆன்மாவின் உண்மை நிறுவப்பட்டது.

இரண்டாம் அதிகரணம் முதலாக இதுகாறும் முதல் அதிகரணத்தில் ''சார் மாயை நீயல்லை'' என்றது விளக்கப்பட்டது.

ஐந்தாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

ஆறாம் அதிகரணம்
பிரமான்ம வாதி மறுதலை

முன்னுரை

முன்னை அதிகரணங்களால் பிராணான்மவாதம் ஈறாகிய மதங்களை மறுத்து, 'அவ்வம் மதங்களின்படி சொல்லப்பட்ட பலவற்றிற்கும் வேறாய் உள்ளது ஆன்மா' என நிறுவிய பொழுது, '**பிரமான்மவாதிகள்,** 'பிறர் எல்லாம் கூறிய பொருள்

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் – 3.4.

கள் சடம் ஆகையாலும், பிற காரணங்களாலும் அவற்றை-ஆன்மா அல்ல-என்றது பொருந்தும். பிரமப் பொருள் சித்தாகையால் அதுவே ஆன்மாவாம்.-அதனின் வேறாய்-ஆன்மா உண்டு எனில், அதுவும் சித்துப் பொருளாய், இரண்டு சித்துப் பொருள் கொள்ளுதற்குக் காரணம் இன்மையால் - மிகை-என்னும் குற்றமாம்' என்பர். அவர் கூற்றை மறுப்பதே இவ் ஆறாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி உணர்த்த உணர்தலின் ஆன்மா உளதென்றது.

உணர்த்த உணர்தலின்–தொழிற்படுங் கருவிகளில் ஒன்றும் இன்றி எல்லாம் ஒடுங்கிய துரியாதீத நிலையில் சிறிதும் அறிவின்றிக் கிடந்து, பின்னர் அக்கருவிகள் கலை முதல் ஒவ்வொன்றாக வந்து பொருந்தி அறிவிக்க அறிந்து வருதலால் அத் தகைய ஆன்மா, எக்காலத்தும் அறியாமையுட்படாது, அறிவாகியே நிற்கின்ற பிரம மாதல் இயலாது. ஆகையால், 'ஆன்மாப் பிரமத்திற்கு வேறாய் உளது' எனக் கொள்ளப்பட்டது.

ஐயம்

'பிரமம் சித்தாயினும் அவிச்சையுட்பட்ட காலத்தில் கருவிகளோடு கூடியே அறியும்' என அவர் கூறும் தடைக்கு, மேற்கூறிய ஏதுவை இனிது விளக்குகின்ற பொழிப்புரையால் மறுப்புக் கூறுகின்றார்.

பொழிப்புரை

'அவன் அறிந்தாங்கு அறிவன்' என்று அறிவிக்க அறிந்து உபதேசியாய் நிற்பது உளதாகலின் அதுவே அவ்வான்மாவாம் என்றது.

இதன் விளக்கம்

'கருவிகளோடு கூடிய பின்பும் ஆன்மா விடயங்களை அறிதல் அன்றி, இறைவனது இயல்பை அறிதல் இல்லை. ஆனால், இறைவனது இயல்பை ஆசிரியன் வேதாகமங்களிற் கூறப்பட்டவற்றை எடுத்து "இறைவன் உன்னைப் போல மறந்தும் நினைந்தும், மீள மறந்தும் நினைந்தும் இவ்வாறு மாறி மாறி அறிதல் இன்றி, எஞ்ஞான்றும் ஒரே நிலையாய் அறிந்து நிற்கும் இயல்புடையவன்" எனக் கூறி உபதேசிக்க, அவ்வுபதேச மொழியைப் பெற்று அறிவு விளங்கப்பெறுகின்ற ஒன்று உளதாகையாலும், அதனைப் 'பிரமம்' என்றல் கூடாமையாலும், உபதேசத்தால் அறிவு விளங்கப் பெறுகின்ற அதுவே வேதாகமங்களிற் சொல்லப்பட்ட ஆன்மாவாம்' என்றபடி.

"எண்ணிய எண்ணியாங் கெய்துப எண்ணியார்
திண்ணிய ராகப் பெறின்"[1]

---

1 திருக்குறள் - 666.

என்னும் திருக்குறளில் ''எண்ணியாங்கு எய்துதல்'' என்பது 'எண்ணியபடி அடைதல்' எனப் பொருள் தருதல் போல, இங்கு ''அறிந்தாங்கு அறிவன்'' என்பது 'அறிந்தபடி அறிவன்' எனப் பொருள் தந்தது.

இவ்விடத்தில் யோகிகள்,

''இதற்குப் பிறவாறும் உரைப்ப; அவை எல்லாம் ஈண்டைக்குப் பொருந் தாமை ஓர்ந்து உணர்க'' என உரைத்தார். அங்ஙனம் உரைக்கப்பட்ட உரைகள் தெரிந்தில.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'கருவிகளோடு கூடிய பொழுதும் அவிச்சை (அஞ்ஞானம்) முழுதும் நீங்காமையால் அந்நிலையில் பிரமம் விடயங்களை மட்டுமே அறியுமன்றித் தன் இயல்பைத் தான் அறியாது. அதனை ஓராசிரியன் அறிவிக்கவே அறியும்' என அவர் கூறும் தடைக்கு எடுத்துக் காட்டால் மறுப்புக் கூறுகின்றார்.

அல்லது

'அவன் அறிந்தாங்கு அறியுமாறும், இது (ஆன்மா) மறந்து மறந்து அறியுமாறும் விளங்கக் கூறிப் பொழிப்புரையிற் கூறிய பொருளை எடுத்துக் காட் டால் வலியுறுத்துகின்றார்' எனக்கொள்ளுதலும் பொருந்தும்.

வெண்பா

அறிந்தும், அறிவதே யாயும், அறியா(து)
அறிந்ததையும் விட்டங் கடங்கி-அறிந்த(து)
எது? அறிவும் அன்றாகும்; மெய்கண்டான் ஒன்றின்
அதுஅதுதான் என்னும் அகம்.

இதன் பொருள்

அறிந்தும் அறிவதேயாயும்-(கருவிகளோடு கூடி சாக்கிராவத்தையில் நின்று விடயங்களை அறியும் போதும் எல்லாவற்றையும் ஒருங்கே அறிய மாட்டாது) ஒன்றை அறிந்தும், அதன் பின்பு மற்றொன்றை அறிய முயன்றும்; **அறியாது**-முன் அறிந்ததை அறியாமல் மறந்தும் இங்ஙனம் ஒவ்வொன்றாகவே ஆன்மா அறிந்து வருகின்றது. இனி, **அறிந்ததையும் விட்டு அங்கு அடங்கி அறிந்தது எது**-ஒரு காலத் தில் அறிகின்ற அந்தப் பொருளையும் இடைவிடாது அறிதல் இன்றி, விட்டுவிட்டே அறிந்து, அதனால் அஞ்சவத்தைப்பட்டு அவற்றுள் அடங்கி நின்று, இவ்வாறு அறிந்து வருவது எந்தப் பொருள்? **அறிவும் அன்றாகும்**-'அது சடம் அன்று' என்பது மேல் பல விடத்தும் விளக்கப்பட்டது. இனியும் விளக்கப்படும். ஆகவே, அதனை 'பேரறிவுப் பொருள்' என்னலாமோ எனின், எல்லாவற்றையும் ஒருங்கு உணர்வதே பேரறிவாகை யால் அத்தகைய பேரறிவுப் பொருளும் அன்றாம். ஆகவே, மெய்கண்டான் ஒன்றின்

உண்மை மெய்ந்நெறியாகிய சித்தாந்த நெறியை அத்தகையதாக உணர்ந்தவன் மேற்கூறிய பொருளை, வேறு ஏதுவாதல் கூடும்' என மனம் ஒருங்கிச் சிந்திப்பானாயின். **அது அதுதான்என்னும் அகம்** – அந்த அந்தப் பொருளிலும்தான் அதுவேயாய்அழுந்திச் சார்ந்ததன் வண்ணமாய் நிற்கும் இயல்பினையுடைய ஒரு தனிப் பொருளாகிய உள்ளமாம் (ஆன்மாவாம்).

''அங்கு'' என்றது உணர்த்தும் **முறைமைத் தானம்** ஆகிய இலாடத்தானத்தையாம்.

அறிந்ததையும் விட்டு அங்கு அடங்கி அறியுமாறு **அடுத்த சூத்திரத்தின் இறுதி அதிகரணத்திலும்**, அது அதுதான் எனச் சார்ந்ததன் வண்ணம் ஆமாறு உண்மையதிகாரத்தில் ஏழாம் **சூத்திரத்திலும்** விளக்கப்படும்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

''அறிந்தும், அறிவதேயாயும்'' என்றவற்றிற்கு ஏற்ப 'அறியாதும்' என நின்ற எண்ணும்மை விகாரத்தால் தொக்கது. ''அறிந்ததையும்'' என்னும் உம்மை இழிவு சிறப்பு. ''அறிவும்'' என்னும் உம்மை, 'மேற்கூறிய சடமும் அன்று' என இறந்தது தழுவிற்று.

''அறிந்தும், அறிவதேயாயும் அறியாது அறிந்ததையும் விட்டு அங்கு அடங்கி அறிந்தது எது'' என்பதற்கு இவ்வாறன்றி,'ஓதியதனை ஓதிய பொழுதே உணர்ந்தும், பலகால் ஓதி உணர்வதாயும், பலகால் ஓதியும் உணராது அங்ஙனம் உணர்ந்தனையும் மறந்தும், இவ்வாறு ஓதி உணர்ந்தது எது' என உரைப்பினும் பொருந்தும். இப்பொருட்கு ''அடங்கி'' என்பதிலும் எண்ணும்மை விரித்தல் வேண்டும்.

'இவை எல்லாம் பேரறிவயாகிய பிரமத்திற்கு இருத்தல் ஏலாது'என்பது கருத்து.

'பிரமம் அவிச்சையுட்பட்டது' என்றலும் ''அஃது ஓர் ஆசிரியனது உபதேசத்தைப் பெற்றே மெய்யுணர்வைப் பெறும்'' என்றலும் – அசம்பாவிதம்–என மறுத்தல் கூடுமாயினும்,''அவ்வளவின் அவன் மகிழ்க''என்னும் நியாயத்தால் அவைகளையுடன் பட்டுக் கொண்டு, வேறுவேறு வகையில் அவற்றை மறுத்தார்.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் '**பிரமம் ஆன்மா அன்று**; ஆன்மா அதனின் வேறு' என்பது நிறுவப்பட்டது.

''உணர்த்த உணர்தலின்'' என்பதற்கு அதீதத்தில் உணர்த்துதல் எனவும், மெய்யுணர்வைஉணர்த்துதல் எனவும், சாக்கிரத்தில் உணர்த்துதல் எனவும் மூன்று வகையாகப் பொருள் கூறினமையால், இங்கு, **கேவல துரியாதீதம், சுத்தம், சகலம்** என்னும்மூன்று அவத்தைகளில் நிகழும் நிகழ்ச்சி பற்றி ஆன்மாவின் உண்மை நிறுவப்பட்டது.

முதல் அதிகரணத்தில் ''தற்பரமும் அல்லை'' என்றது இவ்வதிகரணத்தில் இனிது விளக்கப்பட்டது.

கருவிகளோடு கூடி நிற்கும் ஆன்மாவிற்கு அக்கருவிகள் ஒடுங்குதல், எழுச்சி யுற்றுச் செயற்படுதல் ஆகிய காரணங்களால் **சாக்கிரம், சொப்பனம், சுழுத்தி, துரியம், துரியாதீதம்** என்னும் ஐவகை நிலைகள் உளவாதல். இவ்வதிகரணங்களில் ஒருவாறு குறிக்கப்பட்டது. இவ்வாறாம் அதிகரணம் 'கணபங்கமாகிய ஞானமே ஆன்மா, எனக் கூறும், புத்தரின் ஒரு சாரார் ஆகிய **யோகாசாரர்** மதத்தை மறுத்தற்கு எழுந் தது எனக் கொண்டு அதற்கேற்ப உரை கூறுவாரும் உளர்.

இவ்வாறு உரைக்கும் உரையும், 'இது' என்பது தெரியவில்லை.

ஆறாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

ஏழாம் அதிகரணம்
சமூகான்மவாதி மறுதலை

முன்னுரை

மேற்கூறிய ஆறு அதிகரணங்களாலும் 'அவரவர் சுட்டிய பொருளுக்கு வேறாய் உள்ளது ஆன்மா' என நிறுவிய பொழுது, **சமூகான்மவாதிகள்**, 'கருவிகள் பல வற்றுள் ஒவ்வொன்றையே-ஆன்மா-என்றல் பொருந்தாது. அனைத்துக் கருவிகளும் கூடிய தொகுதியே ஆன்மாவாகும். ஏனெனில், அவற்றுள் ஒன்று குறையினும் அறிவு நிகழாமையால்' என்பர். அவர் கூற்றை மறுப்பதே இவ்விறுதி அதிகரணம்.

சமூகம் 'சமுதாயம்' எனவும் சொல்லப்படும். அதனால், சமூகான்மவாதம் 'சமுதாய ஆன்ம வாதம்' என்றும் சொல்லப்படும். இவ்வாதத்தைக் கூறுபவர் புத்த ரில் '**சௌத்ராந்திகர், வைபாடிகர்**' என்னும் வகையினராவர்.

மேற்கோள்

இனி மாயாஇயந்திர தநுவினுள் ஆன்மா உளதென்றது.

இதன் விளக்கம்

மாயா இயந்திரம் - மாயையின் காரியங்களால் கட்டப்பட்டு அமைந்த செயற்கைப் பொருள். தநு-உடம்பு. 'மாயா காரியங்களின் தொகுதியாய் அமைந்த செயற்கைப் பொருளாய்த் தோன்றி அழிகின்ற உடம்பு, தோற்றக் கேடுகள் இன்றி என்றும் உள்ளதாகிய ஆன்மாவாதல் இயலாது' என்பது கருத்து.

இலக்கணக் குறிப்பு:

மாயையின் காரியங்களை ''மாயை'' என்றது ஆகு பெயர். இகரம் விரித்தல் விகாரம். (தொகைச் சொல்லின் இடையே வடசொற்கள் தமிழில் முதலாகாத எழுத்துக்களையும் முதலாகப் பெற்று வரும் என்பது யோகிகள் கருத்தாகலின், இக ரத்தை 'விரித்தல் விகாரம்' என்றார்.)

உடம்பில் உள்ள கருவிகளை, "சித்தமும், சித்தப்பகுதியும் ஆகிய அகச் சமுதாயம் ஐந்தன் தொகுதி" என்பது மேற்கூறிய சௌத்திராந்திகர் வைபாடிகர்களது கொள்கை. அதனால், அவர்கள், "உடம்பை மாயா காரியங்களால் ஆக்கப்பட்டது. என்பது எமக்கு உடன்பாடன்று. ஆகவே, எமக்கு உடன்பாடில்லாத கொள்கையைச் சொல்லி எம் கொள்கைக்குக் கூறும் மறுப்பு நேரிய மறுப்பாகாது" எனத் தடை நிகழ்த்துவர். அத்தடைக்கு ஏதுவால் விடை கூறுகின்றார்.

ஏது

அவை தாம் வெவ்வேறு பெயர் பெற்று நிற்றலான்.

இதன் விளக்கம்

'உடம்பின் பகுதிகளை யாம் கூறுகின்ற பெயராலன்றி வேறு எப்பெயரால் கூறியபோதிலும், அவற்றுள் ஒன்றேனும் 'ஆன்மா' எனப் பெயர் பெறாமை எல்லார்க்கும் உடன்பாடு. ஆகவே, ஒருவராலும் ஆன்மா எனக் கூறப்படாததை-ஆன்மா-என்றல் பொருந்தாது' என்பதாம்.

'உடம்பின் பகுதிகள் மாயா காரியங்களே' என்னும் தமது கொள்கையை இங்கு நிறுவ முற்படாமல், எதிர்ப்பக்கத்தவர் கூறியதையே உடன்பட்டது போலக் கொண்டு வேறு ஏதுக் கூறியதும், மேற்கூறிய "அவ்வளவின் அவன் மகிழ்க" என்னும் நியாயம் பற்றியே யாகும்.

எடுத்துக் காட்டு

முன்னுரை

'உடம்பின் பகுதிகளில் எந்த ஒன்றையும் தனியே குறிப்பிட்டு யாம்-ஆன்மா-எனக் கூறவில்லை. அவை அனைத்தும் கூடிய தொகுதியையேயாம்-ஆன்மா-என்கின்றோம். ஆகவே, அவை தனித்தனியே வேறு வேறு பெயர் பெற்று இருத்தல் பற்றி எம் கொள்கைக்கு வரும் குற்றம் எதுவும் இல்லை' என அவர் மேலும் தடை நிகழ்த்துவர். அத்தடைக்கு எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

கலையாதி மண்அந்தம் காணில்அவை மாயை;
நிலையாவாம்; தீபமே போல - அலையாமல்
ஞானத்தை முன் உணர்ந்து நாடில், அதுதநுவாம்;
தான்அத்தின் வேறாகும் தான்.

இதன் விளக்கம்

உடம்பின் பகுதிகளை யார் எப்பெயரால் கூறினும் சித்தாந்தம் அவைகளை கலை முதலாகப் பிருதிவி ஈறாக உள்ள தத்துவங்களாகவே கூறும். 'அவையனைத்

தும் மாயா காரியங்களே. அஃதுஎவ்வாறாயினும், 'அவை தோன்றி அழியும் அநித்தப் பொருள்களே' என்பதில் உனக்கும் கருத்து வேற்றுமையில்லை. (ஆகவே, அவற்றை நித்தப் பொருளாகிய ஆன்மா என்றல் பொருந்தாது. அது நிற்க.)

அக்கருவிகள் அனைத்தும் ஒருங்கு கூடிய சமுதாயத்தில் தோன்றுகின்ற ஞானத்தின் இயல்பை முதலில் மனத்தை அலையாமல் ஒருமைப்படுத்தி ஆராய்ந்தால், அச் சமுதாயம், கண்ணின் ஒளியை விளக்குகின்ற கண்ணாடி போல ஞானம் விளங்குதற்குக் கருவியே அன்றி, அதுதானே ஞானம் ஆகாமை விளங்கும். மேலும், அக் கருவிகள் அனைத்தும் ஒன்று கூடிய போதிலும் அக்கூட்டம், 'உடம்பு' எனப் பெயர் பெறும் அன்றி, உயிர்-எனப் பெயர் பெறுதல் இல்லை. அதனால் உயிர்' 'உடம்பு' எனப் பெயர் பெற்ற அத்தொகுதிக்கு வேறாய் உள்ளதேயாம்.

'தூலம், சூக்குமம், பரம்' என்னும் மூவகை உடம்பையும் குறித்தற்கு, 'தநு' எனப் பொதுப்படக் கூறினார். ''ஆம்'' என்பதை ''அந்தம்'' என்பதனோடும் கூட்டுக. மாயையின் காரியங்களை ''மாயை'' என்றது ஆகுபெயர்.

''தான் இரண்டில் முன்னது ஆன்மா; பின்னது அசை. அதனில் என்பது ''அத்தின்'' என மருவிற்று. ''இத்தை மெய்யெனக் கருதி''[1] என்பதிற்போல.

மூவகை உடம்புகளின் இயல்புகள் இரண்டாம் சூத்திரத்து இரண்டாம் அதி கரணப் பாடியத்தில் விளக்கப்பட்டன.

இவ்வதிகரணத்தால் முதல் அதிகரணத்தில், ''**தனி**'' என்றது விளக்கப்பட்டது.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், '**கருவிகளின், சமுதாயம் ஆன்மா அன்று**; ஆன்மா அதனின் வேறு' என்பது நிறுவப்பட்டது.

ஒன்று இரண்டு, மூன்றாம் சூத்திரங்களால் முறையே சைவாகமங்களில் சொல்லப்பட்ட **பதி, பாசம், பசு என்றவற்றின் உண்மை, அனுமான** அளவையால் நிறு வப்பட்டது.

ஆகம அளவை உள்ளபொழுது அனுமானஅளவை கூறவேண்டுவது என்னை? எனின், மந்த உணர்வு உடையவர்களுக்கு வேற்றுச் சமய நூல்களை உணருங் காலத்தில், சித்தாந்தமாகிய சைவாகமங்களிற் கூறப்பட்ட பொருள்கள் பற்றி ஐயம் நிகழும். அங்ஙனம் நிகழாமைப் பொருட்டும், ஆகமப் பொருள்களும் கேட்டல் மாத் திரையாலன்றி, மேலும் சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை கடல் என்பவற்றாலே அனு பவம் ஆம் ஆதலின் அது பற்றிச் சிந்தனை நிகழ்தற் பொருட்டும் ஆகம அளவை யோடு **அனுமான அளவையும்** ஆசிரியன்மார் கூறுவர் என்க.

மூன்றாம் சூத்திரம் முடிந்தது.

பிரமாண இயல் முடிந்தது.

---

1 திருவாசகம் – அதிசயப்பத்து

இலக்கண இயல்

நான்காம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

அந்தக் கரணம் அவற்றினொன் றன்றவை
சந்தித்த(து) ஆன்மாச் சகச மலத்(து) உணரா(து)
அமைச்சர(சு) ஏற்பநின்று அஞ்சவத் தைத்தே

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என்நுதலிற்றோ எனின், இதுவும் அது.

''பிரமாணம், இலக்கணம் இரண்டாலும் பொருள் உண்மை பெறத்தக்கது'' என்பது **தருக்க நூல் முறை**. அம்முறை பற்றிப் பதி முதலிய முப்பொருள் உண்மைக் குப் பிரமாணம் கூறிய பின்பு, அவற்றை எதிர் நிரல் நிறையில் வைத்து, இவ்விய லால் இலக்கணம் கூறுதலால், இவ்வியல் **'இலக்கண இயல்'** எனப் பெயர் பெற்றது.

இவ்வியலின் முதற் பாதமாகிய இந்நான்காம் சூத்திரம், முன் சூத்திரத்தில் ''ஆன்மா உளது'' என **உத்தேசமாய்** எடுத்துக் கொண்ட ஆன்மாவிற்கு **இலக்கணம்** கூறுகின்றது.

'கருத்துரையில் ஆசிரியர் **''இதுவும் அது''** என மாட்டெறிந்துரைத்தமை யால், முன் சூத்திரமும், இச்சூத்திரமும் ஒரு பொருளையே நுதலியனவாகும். அங்ஙன மாக, ''முன் சூத்திரம் பிரமாணம் கூறிற்று'' எனவும், ''இச்சூத்திரம் இலக்கணம் கூறு கின்றது'' எனவும் கொள்ளுதல் பொருந்தாது எனின், அங்ஙனம் அன்று. முன் சூத்திரத்தை ஆசிரியர், ''**ஆன்மப் பிரகாசம்** உணர்த்துதல் நுதலிற்று'' எனக் கூறின மையால் இச்சூத்திரத்தை ''இதுவும் அது'' என ஒன்றுபடுத்தியதற்குக் கருத்து 'இது வும் ஆன்மப்பிரகாசம் உணர்த்துவது' என்பதேயாகும். பிரமாணம் கூறுவதும், இலக் கணம் கூறுவதும் ஆன்மப் பிரகாசம் உணர்த்துதலேயாகையால், இங்கு நாம் உரைத்த வாறு உரைத்தல் பொருந்துவதேயாம்.

சொல் சுருங்குதற் பொருட்டும், இயல் வேறுபட்டதாயினும் முன் சூத்திரத் தோடு இச்சூத்திரத்திற்கு இயைபு நன்கு உள்ளமை விளங்குதற் பொருட்டும் இச்சூத் திரப் பொருளை ''இதுவும் அது'' எனப் பின்னர் மாட்டெறிதற் பொருட்டே முன் சூத்திரக் கருத்துரையில் ஆசிரியர் 'ஆன்மாவின் உண்மைக்குப் பிரமாணம் கூறுதல் நுதலிற்று' என உரையாமல், ''ஆன்மப் பிரகாசம் உணர்த்துதல் நுதலிற்று'' எனப் பொதுப்பட உரைத்தார்.

இனி, முன் சூத்திரத்தில் ஆன்மாவின் உண்மை கூறுமுகத்தால் **அஞ்ச வத்தை** பொதுப்படக் குறிக்கப்பட்டமையால், இச்சூத்திரத்தில் அவை விரித்து ஓதப் படுதல் பற்றி, ''இதுவும் அது'' என்று மாட்டெறிந்தார் என விடுத்தலும் ஆம்.

(குறிப்பு:-முன் சூத்திரத்தில் அஞ்சவத்தை உணர்த்துதல் எடுத்துக் கொள்ளப் படாமையால், இரண்டாவதாகக் கூறிய விடை பொருந்துவதாகத் தெரியவில்லை.)

உத்தேசம் கூறிய பின்பு இலக்கணம் கூறுதல் முறையாகையால், முன் சூத்திரத்து இறுதியில் ஆன்மாவுளது எனக் கூறிய பின் இச்சூத்திரத்தில் அந்த ஆன்மாவுக்கு இலக்கணம் கூறுதல் அதிகரண இயைபாகின்றது.

முன் சூத்திரத்தில் பிரமாணங்களால் 'ஆன்மா உண்டு' என நிறுவிய பொழுது 'அந்த ஆன்மா ஒரு தன்மைத்தாய் அறியாது ஐம்புலனை அறிந்தும், ஒடுக்கத்தை அறிந்தும், உண்டியும் வினையும் இன்றிக் கிடந்தும், உணர்த்த உணர்ந்தும்- இவ்வாறு வேறு வேறு அவத்தை உறுதல் என்னை' என்னும் ஐயத்தை இச்சூத்திரம் நீக்குகின்றது. ஆகையால் முன் சூத்திரத்தோடு இச் சூத்திரத்திற்கு உள்ள இயைபு விளங்கும்.

"மேற் பிரமாணத்தால் பெறப்பட்ட பொருள்களுக்கு இலக்கணம் யாவை?" என அவாய் நிலை உண்டாகலின், அவ் வவாய் நிலையை இந்த இயல் நிரப்புதலால், முன் இயலோடு இவ்வியலுக்கு இயைபுண்மை விளங்கும்.

இன்னும் இவை பற்றி வரும் தடை விடைகளெல்லாம் இரண்டாம் சூத்திரத்திர உரைத் தொடக்கத்தில் காட்டப்பட்டன.

இச்சூத்திரத்தின் திரண்ட பொழிப்பு

ஆன்மா அந்தக் கரணங்களாகிய 'மனம், புத்தி, அகங்காரம், சித்தம்' என்னும் நான்கனுள் ஒன்றன்று ஆயினும், நுண்ணுணர்வின்மையால் சூழ்ச்சித் துணைவராகிய அமைச்சரோடு கூடி நின்று தன் தொழில் நடாத்தும் அரசன் போல, சகசமலத்தினால் உணர்வின்றிக் கஞ்சுகம்போலும் கலாதிகளாற் பொதுவகையான் உணர்வுநிகழினும் சிறப்புவகையான் உணர்தல் அவற்றால் நிகழாமையால், அங்ஙனம் உணர்தற்குத் தனக்குச் சூழ்ச்சித் துணையாகிய அந்தக் கரணங்களோடுங்கூடி நின்று சாக்கிரம் முதலிய ஐந்தவத்தையுடையதாகின்றது.

எனவே, 'கருவிகரணங்களோடு கூடி நின்று அவத்தைப்படுதல் ஆன்மாவுக்கு இலக்கணம்' என்றதாயிற்று.

கொண்டு கூட்டு:

'ஆன்மா அந்தக் கரணம் அவற்றின் ஒன்றன்று ஆயினும் சகசமலத்து உணராது அமைச்சு அரசு ஏய்ப்ப அவற்றொடு சந்தித்தது நின்று அஞ்சவத்தைத்து ஆம்' என இச்சூத்திரத்தைக் கொண்டு கூட்டிப் பொருள் கொள்க.

இதனுள், "சந்தித்தது" என்றது முற்றெச்சம்.

இவ்வாறன்றி, 'ஆன்மா அந்தக் கரணம் அவற்றின் ஒன்று அன்றாயினும் சகசமலத்து உணராது அவற்றொடு சந்தித்தது' எனவும், 'அங்ஙனம் சந்தித்த இடத்து அவையும், தானும் அமைச்சு, அரசு ஏய்ப்ப நிற்றலால் ஐந்தவத்தைத்து ஆயிற்று' எனவும், இரு தொடராகக் கொண்டு கூட்டி உரைப்பினும் பொருந்தும்.

வடமொழிச் சூத்திரத்தில் ''அபி''என ஒரு சொல்[1] கூறப்பட்டிருத்தலால், அதற்கேற்ப இச்சூத்திரத்திலும் ''ஆயினும்'' என்னும் சொல்லை வருவித்துச் சூத்திரத்தை ஒரு தொடராக்கி உரைத்தலே ஆசிரியர்க்குக் கருத்தாகும்.

''அந்தக் கரணம் அவற்றின் ஒன்றன்று ஆயினும்'' என்றதனால், 'ஆன்மா அந்தக் கரணங்களுள் ஒன்றன்று' என்பதும் இச்சூத்திரத்திலே அநுவாத முகத்தால் பெறப்பட்டது.

இஃதுணரமாட்டாதார் அவற்றின் ஒன்றன்று என்பதனை வேறு ஒரு தனித்தொடராக வைத்து உரைப்பர்.[2] அவ்வாறு உரைத்தல் சூத்திர இலக்கணத்திற்குப் பொருந்துவதன்றாம்.

(குறிப்பு: இவ்வாறு பிறர் உரையை மறுக்கும் யோகிகள் தாமே 'இச்சூத்திரத்தை இரு தொடராக வைத்து உரைப்பினும் பொருந்தும்' எனக்கூறியதன் காரணம் இனிது விளங்கவில்லை.)

'ஆன்மா' என்னும் எழுவாய் முன் சூத்திரத் தொடர்ச்சியால் இங்கு வந்து இயைவதாகவும், இங்கு 'ஆன்மா' என எடுத்துக் கூறியதனால் 'ஆன்மா உணருந் தன்மைத்து' என்பதேயன்றி, 'வியாபகம் உடையது, சித்தசித்தாவது' என்னும் சிறப்புப் பொருள்கள் விளங்குவனவாகும்.

இலக்கணக்குறிப்பு:

''அவை சந்தித்தது'' என்பதில் 'அவற்றொடு' என்னும் 'ஒடு' உருபு விகாரத்தால் தொக்கது. அல்லது, 'அவற்றை' என் இரண்டன் உருபு விரிப்பினும் அமையும்.

''மலத்து'' என்பதில் 'மலத்தால்' என மூன்றன் உருபு விரிக்க.

''அமைச்சரக'' என்பது 'அமைச்சரோடு கூடிய அரசு' என மூன்றாம் வேற்றுமை உருபும், பொருளும் உடன் தொக்க தொகை.

''நின்று'' என்னும் வினை எச்சம் ''அவத்தைத்து'' என்னும் குறிப்பு வினை முற்றைக் கொண்டு முடிந்தது.

இச்சூத்திரம் மூன்று அதிகரணங்களை உடையது.

1 ''ஆத்மாந்தக் காணாந்யோபி''

2 பாண்டிப் பெருமாள்.

1) அந்தக் கரணம் அவற்றின் ஒன்றன்று.

2) ஆயினும் சகசமலத்து உணராது அவை சந்தித்தது.

3) அமைச்சு அரசு ஏய்ப்ப நின்று அஞ்சவத்தைத்தே.

எனவே, முதல் அதிகரணம் அந்தக்கரணான்மவாதிகளை மறுத்து, 'ஆன்மா' அவற்றின் வேறு உளது என நிறுவுவதாகும்.

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்தில் உடம்பின் பகுதி ஒவ்வொன்றும் வேறுவேறு பெயர் பெறுதல் அன்றி ஒன்றேனும் - ஆன்மா - எனப் பெயர் பெறுதல் இல்லை எனக் கூறியது அந்தக் கரணங்கட்குப் பொருந்தாது. அந்தக் கரணங்கள் வேறு வேறு பெயரால் கூறப்படுதலே அன்றி-ஆன்மா-என்னும் பெயராலும் சில இடங்களிற் கூறப்படுகின்றன. அது,

''புந்தியை மனம் தென்றும் மனமது புந்தி என்றும்
சிந்தையைச் சீவன் என்றும் சீவனைச் சிந்தை என்றும்
முந்தனை ஆன்மா என்றும் ஆன்மாவை முந்தன் என்றும்
வந்திடும்''

என்பதனாலே விளங்கும்.

'சிந்தையை, – சீவன்-என்றல் ஆகுபெயர் முறைமையால்' எனின், பிற கருவி களையும் ஆகுபெயர் முறையால் அங்ஙனம் கூறல் வேண்டும். அஃது இன்மையால் அதனை, 'ஆகு பெயர்' என்றல் பொருந்தாது. ஆகவே அந்தக் கரணங்களே ஆன் மாவாம்-என அந்தக் கரணான்ம வாதிகள் (உலகாயதரில் மற்றொரு சாரார்) கூறுவர். அவர் கூற்றை மறுப்பதே இம் முதல் அதிகரணம்.

'அங்ஙனமாயின் இவ்வதிகரணமும் முன் சூத்திரத்து அதிகரணங்கள்போல ஆன்மா உண்மைக்கும் பிரமாணம் கூறுவதாய் இருத்தலால் இதனையும் பிரமாண இயலுட் கூறுவதே முறையாம்' எனின், அஃது உண்மையாயினும், 'அஞ்சவத்தைப் படுதல் ஆன்மாவிற்கு இலக்கணம்' என்பது இவ்வியலுள் கூற வேண்டுதலால், அதனை நிறுவுதற்கு, ''அந்தக் கரணங்களோடு கூடி நிற்கும் ஆன்மா அமைச்சரோடு கூடி நிற்கும் அரசன் போல்வது ஆகலின், அஃது ஒரு நிலையில் நில்லாமல் பலவகை நிலைகளை அடைகின்றது'' எனக் கூறல் வேண்டும். அங்ஙனம் கூறின் அந்தக் காரணங்களின் இயல்பை இரண்டிடங்களில் கூற வேண்டும். அங்ஙனம் கூறு தல் சூத்திர இயல்பிற்கு ஒவ்வாமை பற்றி, ஆன்மா அந்தக் கரணங்களின் வேறா தலை இங்கு முதன்மைப் பொருளாகக் கூறாமல், அனுவாத முகத்தால் கூறினார் என்க. 'சூத்திரத்தின் இயல்பு இது' என்பதை,

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 4.28

"மேற்கிளந் தெடுத்த யாப்பினுட் பொருளொடு
சில்வகை யெழுத்தின் செய்யுட் டாகிச்
சொல்லுங் காலை உரையகத் தடக்கி
நுண்மையொடு புணர்ந்த ஒண்மைத் தாகும்"[1]

என்பதனால் அறிக.

'அந்தக் கரணங்கள் ஆன்மா அல்ல' - என்பதை 'அவை தனித்தனி நின்ற வழி ஆன்மா அல்லவோ? ஒருங்கு தொக்க நிலையில் ஆன்மா அல்லவோ? என இரு வகையில் எடுத்துக்கொள்ளும் பொழுது, 'அவை ஒருங்கு தொக்க வழி ஆன்மா அல்ல' என்பது முன் சூத்திரத்து இறுதியதிகரணத்துள், "நாடில் அது தனுவாம்" என்றதனால் நிறுவப்பட்டமையால், 'அவை தனித்தனி நின்ற வழி ஆன்மா அல்ல என்பதையே இவ்வதிகரணத்தால் நிறுவுகின்றார்.

மேற்கோள்

ஈண்டு இவ்வான்மாவாவது அந்தக் கரணங்களாய் உள்ள மனோபுத்தி அகங் கார சித்தங்களில் ஒன்றன் றென்றது.

இதன் விளக்கம்

சைவ சிந்தாந்தத்தில் பிற மதங்கள் கூறுகின்ற மனம் முதலியவற்றை 'புற அந்தக்கரணம்' என்றும், கலை முதலிய வித்தியா தத்துவங்களை 'உள்ளந்தக் கரணம்' என்றும் கூறப்படுவதால் "இச்சூத்திரத்தில் அந்தக் கரணம் என்றது உள் அந்தக் கரணத்தின்மேற் செல்லாது" என்பது உணர்த்துதற்கு, மனம் முதலிய நான்கினை யும் எடுத்துக் கூறினார்.

வித்தியாதத்துவங்கள் சைவாகமங்களில் மட்டுமே கூறப்படுவதால்? அவ்வாக மங்களை உணர்ந்தோருள் ஒருவரும், அந்தக் கலை முதலியவற்றையே 'ஆன்மா என மயங்கிக் கூறுவார் இலர் ஆகையால், அவற்றை, 'ஆன்மா அல்ல' என மறுத் தல் இங்கு வேண்டுவதில்லையாயிற்று.

மேலும் சூத்திரத்தில் அமைச்சர்களோடு உவமிக்கப்பட்ட அந்தக் கரணங் கள், அமைச்சர்போல சில பொழுது கூடியும் சில பொழுது பிரிந்தும் நிற்கின்ற மனம் முதலியவற்றுக்குப் பொருந்துமே அன்றிக் கஞ்சுகம் (சட்டை) போல எஞ்ஞான்றும் பிரியாதிருக்கின்ற கலை முதலியவற்றிற்கும் பொருந்துமாறில்லை.

இஃதறியார், 'கலை முதலியவற்றையும் கூறாது விடின், குன்றக் கூறலாம்' என ஐயுற்று "அந்தாதக் கரணம்" எனப் பொதுப்படக் கூறியதனால் உள்ளந்தக் கரணங்களாகிய கலை முதலியனவும் கொள்ளப்படும் என்பர்.

---

1 தொல்பொருள்–மரபியல்
2 பாண்டிப் பெருமாள்

"......மனமும் புத்தி அகங்காரம் சித்தம் நான்கும்
மருவி ஆன் மாவே என்ன வரும்......"[1]

எனச் சித்தாந்தத்திலும் கூறப்படுதலால், மனம் முதலியவற்றை 'ஆன்மா அல்ல' என்றது என்னை என அவர் (அந்தக் கரணான்ம வாதிகள்) மேலும் நிகழ்த்தும் தடைக்கு ஏதுவால் விடை கூறுகின்றார்.

ஏது

அவைதாம் பிரகாசமாய் நின்றே அப்பிரகாசமாய் நிற்றலான்.

இதன் விளக்கம்

"பிரகாசம், அப்பிரகாசம்" என்பன இங்கு, 'சித்து, அசித்து' எனப் பொருள் தந்து நின்றன. எனவே, 'மனம் முதலிய அந்தக் கரணங்கள் பொதுவாக நோக்கிய வழி அறிவுடையன போலத் தோன்றினாலும், அவை உண்மையில் அறிவில்வனவே' என்பதாம். 'அவை அத்தன்மையவாதல் எங்ஙனம்' எனின், சித்தம் சிந்திக்கும்; ஆயினும், 'யான் சிந்திக்கின்றேன்' என்று அறியமாட்டாது. மனம் சங்கற்ப விகற்பங்களைச் செய்யும்; ஆயினும், 'யான் சங்கற்ப விகற்பங்களைச் செய்கின்றேன்' என்று அறிய மாட்டாது. அகங்காரம் யாதானும் ஒன்றைச் செய்ய ஒருப்பட்டு எழும்; ஆயினும், 'யான் ஒருப்பட்டு எழுகின்றேன்' என்று அறியமாட்டாது; புத்தி நிச்சயிக்கும்; ஆயினும் 'யான் நிச்சயிக்கின்றேன்' என்று அறியமாட்டாது. இவை இங்ஙனமாதலால் பிற பொருளை நோக்கச் சித்தாயினும், தம்மை நோக்க அசித்தாவனவாம். ஆன்மா இங்ஙனமன்றிச் சித்தம் முதலியவைகளைப் பற்றி நின்று, சிந்தித்தல், சங்கற்ப விகற்பங்களைச் செய்தல் முதலியவற்றைச் செய்தலே அன்றி, 'யான் சிந்திக்கின்றேன், சங்கற்ப விகற்பங்களைச் செய்கின்றேன்' என்றாற் போலவும் அறியும். அஃது அங்ஙனமாதலால் பிறவற்றை நேகக்கவும், தன்னை நோக்கவும் சித்தாய் நிற்பதல்லது ஒருவாற்றானும் அசித்தாய் நில்லாததாம்.

மேலும், நிச்சயித்தற்குப்பின், நிச்சயித்த பொருளான் வருகின்ற சுகம், துக்கம், மோகம் என்பவற்றை மனம் முதலிய அந்தக் கரணங்கள் அறிந்து அனுபவிக்க மாட்டா. ஆன்மா அவற்றையும் அறிந்து அனுபவிக்கும்.

'ஆகவே, தம்மை நோக்க அசித்தாகின்ற அந்தக் கரணங்கள், தன்னை நோக்கவும் சித்தாகின்ற ஆன்மாவாதல் எங்ஙனம் கூடும்' என்பதாம்.

"இவன்தானும் புத்தியும் சித்து இவன் ஆமோ
புத்தி"[2]

---

1 சிவான சித்தியார் சூத்திரம் 4-2.

2 சிவஞானச்சித்தியார்-சூத்திரம். 11-11

என வழிநூலிற் கூறியதும், ஆன்மாவிற்கும், அந்தக் காரணங்களுக்கும் இடையேயுள்ள உயர்வு தாழ்வுகளை விளக்குதற் பொருட்டே ஆகும்.

'அரசனுடைய பணியாளர்களில் ஏனையோரை நோக்க அமைச்சர் உயர்ந்தவர் ஆகலின், அவர் மட்டுமே சில இடங்களில் 'அரசன்' என உபசரித்துக் கூறப்படுவர். ஏனைய பணியாளர்களில் ஒருவரும் ஒரு போதும் அங்ஙனம் உபசரித்துக் கூறப்படமாட்டார். அது போலவே பிற கருவிகளை நோக்க அந்தக் கரணங்கள்மட்டுமே ஆன்மாவாகச் சில இடங்களில் உபசரித்துக் கூறப்படும். ஏனைய கருவிகள் அங்ஙனம் கூறப்படமாட்டா' என்பது கருத்து.

பிற கருவிகளை நோக்கச் சித்தாகின்ற அந்தக் கரணங்களைச் சூழ்ச்சித் துணைவராகிய அமைச்சரோடு உவமைத்தமையால், ஏனைக் கருவிகள். ஏனைப் பரிசனங்களோடும் ஒக்கும் என்பதும் விளங்கும். இது பின்னர்இனிது விளக்கப்படும்.

'ஆன்மா அந்தக்கரணம் அன்று' என்பதற்கு முன் சூத்திரத்தில் பிறவற்றிற்குக் கூறிய "எனதுடல் என்றல், ஒன்றறிந்தது ஒன்று அறியாது, நனவின்கண் கனவு கண்டாம் என்றும் கண்டிலம் என்றும் மயங்கி நிற்றல்" ஆகிய ஏதுக்களில் ஏதாவது ஒன்றைக் கூறினும் பொருந்துமாயினும், அந்தக் கரணங்கள் ஏனைய கருவிகளினும் சிறந்து நிற்றல் பற்றி அவற்றது இயல்பும் விளங்கும் முறையில் வேறு ஏதுக் கூறினார்'

எடுத்துக் காட்டு-1

முன்னுரை

'அந்தக் கரணங்கள் தமக்குக் கீழுள்ளவற்றை நோக்கச் சித்தாய் நிற்றலும், தம்மையும், தமக்கு மேலுள்ளவற்றையும் நோக்க அசித்தாய் நிற்றலும் எவ்வாறு என்பார்க்கு, அதனை எடுத்துக் காட்டால் விளக்குகின்றார்.

வெண்பா

மனமாதி யால்உணர்தல் மன்னு புலன்கள்
மனமாதி மன்புலனின் அல்லன் – மனமேல்
உதித்தொன்றை உள்ளம் உணர்தல் அதனின்
உதிக்கும் கடல்திரையை ஒத்து.

கொண்டு கூட்டு: 'மனமாதியால் மன்னு புலன்கள் உணர்தல், மனமேல் உதித்த ஒன்றை உள்ளம் உணர்தல், கடல் திரையை ஒத்து உதிக்கும்; அதனின் மனமாதி மன்புலனின் அல்லன்' என இவ்வெண்பாவைக் கொண்டு கூட்டிப் பொருள் கொள்க.

இதன் விளக்கம்

'மனம் முதலிய அந்தக் காரணங்களால் உணரப்படுவன புறத்தில் நிலைபெற்று (ஐம்பொறிகளால் தரப்படுகின்ற) ஐம்புலன்களாகும். ஆன்மாவால் உரைப்

படுவது மனம் முதலிய அந்தக் கரணங்களில் மேல் நிற்கின்ற புத்தியின்கண் தோன்று கின்ற ஒன்றாகும். புலன் உணர்வு, புத்தி உணர்வு ஆகிய அந்த இரண்டு உணர்வு களும் கடல் அலை போல எழுந்து பரம்பரையில் ஆன்மாவை வந்து அடையும். ஆகை யால், மனம் முதலிய அந்தக்கரணங்கள் ஐம்புலன்களின் வேறாயினாற் போல, ஆன்மாப் புத்தி முதலிய அந்தக்கரணங்களின் வேறேயாகும்'' என்பது இவ்வெண் பாவின் திரண்ட பொருள்.

கடல் திரையை ஒத்து உதித்தலாவது, கடலின் நடுவில் எழுந்த அலைகள் பரம் பரையாக வந்து கரையை அடைதல் போலப் பொருள்களிடமாகஎழுந்த உணர்வு. முதலில் வாயிற் காட்சியினாலும், பின்பு மானதக் காட்சியினாலும், அதன் பின்பு தன்வேதனைக் காட்சியினாலும் ஆன்மாவினிடத்துத் தோன்றுதலாம்.

வாயில்களும், அந்தக் கரணங்களும் உணர்வு செல்லுதற்கு வழியாய் நிற்க, அவ்வுணர்வைப் பெறுவது ஆன்மாவேயாகையால், அந்தக் கரணங்கள் தமக்குக் கீழுள்ளவற்றை நோக்கச் சித்தாயும், தமக்கு மேலுள்ளவற்றை நோக்க அசித்தாயும் நிற்குமாறும், ஆன்மா எவ்வாற்றானும் அசித்தாகாது சித்தாயே நிற்குமாறும் அறிந்து கொள்க.

இலக்கணக் குறிப்பு:

''உதிக்கும்'' என்னும் பயனிலைக்கு ''உணர்தல்'' இரண்டும் எழுவாய்கள். 'மனமேல்'' என்பது, 'மனத்துக்கு மேல் உள்ளது'' என்னும் பொருளதாய்ப் புத்தி யைக் குறித்தது.

''இன்''-உவம உருபு.

ஆன்மாவை, ''அல்லன்'' என ஆண்பாலாகக் கூறியது 'புருடன்' என்னும் வடமொழி மரபு பற்றியாம். 'உதித்த' என்னும்[1] பெயரெச்சத்தின் ஈற்று அகரம் தொகுத்தலாயிற்று, ''புகழ் புரிந்தில்லிலோர்க்கு'' என்பதிற் போல.

அதனின்-அதனால்; உள்ளம்-ஆன்மா.

எடுத்துக்காட்டு-2

முன்னுரை

முதல் எடுத்துக்காட்டில் பொதுவாகக் கூறப்பட்ட அந்தக் கரணங்களின் இயல்பை அடுத்த எடுத்துக்காட்டினால் சிறப்பாக விளக்குகின்றார்.

---

1 திருக்குறள்-59

வெண்பா

சிந்தித்தாய்ச் சித்தம்; தெளியாதாய் ஆங்காரம்;
புந்தியாய் ஆய்ந்து, மனமாகிப் – பந்தித்து,
வெவ்வேறு தானே துணிந்து உள்ளம் இவ்வேறாம்
அவ்வேறாம் போதுபோல் ஆங்கு.

இதனால் மானதக் காட்சி நிகழுமாறு கூறப்பட்டது. 'சித்தமாய்ச் சிந்தித்து, ஆங்காரமாய்த் தெளியாது' என மாற்றிப் பொருள் கொள்க. 'தெளியாது' என்றது, 'துணிவு பிறவாமையால், துணிவேன்என்று ஒருப்பட்டு எழுந்து' எனவும், 'ஆய்ந்து' என்பது, 'நிச்சயித்து' எனவும், 'பந்தித்து' என்பது, 'பற்றி நின்று' எனவும் பொருள் தந்தன.

சிந்தித்தல் முதலியன செய்யுள் நோக்கி முறைபிறழ வைக்கப்பட்டன. 'மன மாகிப் பந்தித்து, சித்தமாய்ச் சிந்தித்து, ஆங்காரமாய்த் தெளியாது, புந்தியாய் ஆய்ந்து' எனக் கூற வேண்டுவதே முறை.

ஆன்மா அந்தக்கரங்களைப் பற்றிய பொழுது அதுவதுவாய் நிற்றலை, ''உள் ளம் மனமாகிப் பந்தித்து......வெவ்வேறு துணிந்து'' என்றார். துணிதல், இங்கு அறிதலைக் குறித்தது.

''இவ்வேறாம்'' என்றது, 'இவற்றின்(இம் மனம் முதலியவற்றின்)வேறாகும்' என்றபடி.

போது-பொழுது; காலதத்துவம், 'அவ்' என்றது காலத்தின் பாகுபாடாகிய நாழிகை, நாள், பக்கம் (பக்ஷம்), திங்கள் (மாதம்) முதலியன. அவ்வேறாம்–அவற் றின் வேறாகும். ''அவ்வேறாம் போது போல் உள்ளம் இவ்வேறாம்'' என்றது, கால தத்துவம் ஞாயிறு முதலியவற்றால் நாழிகை, நாள் முதலியனவாகப் பகுக்கப்பட்ட போதிலும், அது ஞாயிறு முதலியவற்றின் வேறாதல் போல, ஆன்மா மனம் முதலிய வற்றால் பற்றுதல் முதலிய உணர்வுகளை எய்திய போதிலும், அஃது அந்த மனம் முதலியவற்றின் வேறாம்' என்றபடி.

'துணிந்து' என்றது 'துணிதலால்' என்றபடி. 'உள்ளம் வெவ்வேறு துணிதலால் இவ்வேறாம்' என்க.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'ஆங்கும்' என்னும் உயர்வு சிறப்பு உம்மை விகாரத்தால் தொக்கது. அம் மானதக்காட்சியின்கண்ணும் என்பது பொருள். 'இவ், அவ்' என்பன வகர மெய்யீற் றுச் சுட்டுப் பெயர்கள். இவற்றின், அவற்றின் என்பவற்றின் சாரியைகளும், உருபு களும் தொகுத்தலாயின. 'வேறுவேறு' என்பது ''வெவ்வேறு'' என மருவிற்று.

''கடல் திரை போல்'' என்றதனால், 'மனம், சித்தம், அகங்காரம், புத்தி என்பவை வழியாகப் புலனுணர்வு பரம்பரையில் ஆன்மாவை வந்து அடையும்' என்ற தாயிற்று. அவ்வுணர்வுகள் முறையே காரண காரியமாய்த் தொடரும் என்க.

எடுத்துக்காட்டு - 3

முன்னுரை

ஆன்மாக் கலை முதலிய பஞ்ச கஞ்சுகங்களையும், அவிச்சை முதலிய பஞ்சக் கிலேசமாகிய புமுசுத்துவ மலத்தையும் பெற்று அந்தக் கரணங்களைச் செலுத்திய உடனே அவை செயற்படுமாயினும், அச்செயற்பாட்டால் நிகழ வேண்டுவது பொருள்களை பெயர், சாதி முதலியன பற்றி, 'இன்ன' எனத் துணியும் சவிகற்ப உணர்வே ஆகையாலும், அச்சவிகற்ப உணர்வு வாக்குகளாகிய எழுத்தோசையாலன்றி உண்டாகாது ஆகையாலும், 'ஆன்ம சிற்சத்தியோடு எழுத்துக்களில், 'இது இது இன்ன இன்ன அந்தக் கரணத்தைச் செலுத்தும்' என்பதை மூன்றாவது எடுத்காட்டால் விளக்குகின்றார். இதனால் ஆன்மா அந்தக் கரணங்களால் சவிகற்ப உணர்வை எய்துமாறு இனிது விளங்கும்.

வெண்பா

அகார உகாரம் அகங்காரம், புத்தி;
மகாரம் மனம்; சித்தம் விந்துப்;-பகாதிவற்றை
நாதம் உளவடிவாம்; நாடின் பிரணவமாம்;
போதம் கடல்திரையே போன்று.

இதன் விளக்கம்

(இதில், 'செலுத்தும்' என்னும் பயனிலை எல்லா இடங்களிலும் எஞ்சி நின்றது. "அகார உகாரம் அகங்காரம் புத்தி" என்பது நிரல் நிறை. 'இவற்றைப் பகாது நாடின் பிரணவம்' எனவும், 'போன்று ஆம்' எனவும் கூட்டிப் பொருள் கொள்க.) இவ்வெண்பாவிற் கூறியவாறே,

துகளறு போதத்திலும்[1]

"மன்னும் மகாரம் மனம் செலுத்தும்; புந்தியினை
உன்னும் உகாரம் உபகரிக்கும்; - முன்னாகும்
ஆங்காரந் தன்னை அகாரம் செலுத்தியிடும்;
நீங்காத சித்தம்விந்து நேர்.

எனக் கூறப்பட்டது.

எனவே, "அவ்வுடன் உவ்வும் மவ்வும் மனம் புத்தி அகங்காரங்கள்"[2] என வழி நூலிற் கூறியது எதிர் நிரல் நிறை ஆதல் விளங்கும். எனினும், அதனையே முறை வழியாகக் கொண்டு மேற்காட்டிய வெண்பாக்களுக்குச் சொற்களைத் தமக்கு ஏற்றவாறு வேறு முறையாகக் கொண்டு, மேற்காட்டி வேறுபாக்களுக்குச் சொற்களைத் தமக்கு

---

1 வெண்பா-14

2 சிவஞானசித்தியார்-சூ.4.3.

ஏற்றவாறு கொண்டு கூட்டித் தாம் கொண்ட பொருளே பொருளாக உரைப்பாரும் உளர். (இவ்வாறு உரைக்கப்பட்ட உரையும் 'இது' என்பது விளங்கவில்லை. பிரணவ மாவது 'ஓம்' என்பது. 'அ,உ,ம்' இம் மூன்றும் கூடியே 'ஓம்' என்று ஆகும் என்பது கொள்கை. அம்மூன்றிற்கும் அடிப்படை விந்துவும், விந்துவிற்கு அடிப்படை நாதமும் ஆகும். ஆதலால், "இவற்றைப் பகாதுநாடின் பிரணவம்" என்றார். எனவே, அகரம் முதலிய ஐந்தின் தொகுதியாகிய 'ஓம்' என்பது **'சமட்டிப் பிரணவம்'** என்றும், அகரம் முதலிய ஐந்தும் **'வியட்டிப் பிரணவம்'** என்றும் சொல்லப்படும். சமட்டி–தொகுதி, வியட்டி–தனிமை. அகரம் முதலிய ஐந்துமே மேல் சில இடங்களில் 'சூக்கும **பஞ்சாக்கரகம்'** எனக் குறிக்கப்பட்டன.)

'அந்தக் கரணங்களைச் செலுத்தும் அக்கரங்கள் இவை' என்பதே இங்குக் கூற வேண்டுவதாயினும், ஒப்புமை பற்றிப் புருட தத்துவத்தைச் செலுத்தும் அக்கரத்தையும் உடன் கூறினார்.

> "நிகழ்ந்திடும் வாக்கு நான்கும்
> நிவிர்த்தாதி கலையைப் பற்றித்
> திகழ்ந்திடும் அஞ்ச தாக"[1]

என வழி நூலில் கூறியபடி நால்வகை வாக்குகளும் **தூல வைகரி, சூக்கும வைகரி மந்திமை, பைசந்தி, சூக்குமை** என ஐவகைப்பட்டு, முறையே நிவிர்த்தி முதலிய பஞ்ச கலைகளிலும் நின்று, அவற்றிலுள்ள ஆன்மாக்களுக்குப் பயன்படும். அங்ஙனம் பயன் படுங்கால் தூல வைகரி முதலிய ஐந்தும் முறையே அகரம், உகரம், மகரம், விந்து, நாதம் என்னும் ஐந்து அக்கரங்களின் வடிவாய் நின்று, அந்தக் கரணங்களையும் புருடனையும் செலுத்திப் பயன்படும்.

தூல வைகரி முதலிய ஐந்தும் ஒன்றிற்கு மற்றொன்று காரணமாய் நிற்கும். எனவே, நாத வடிவாய் உள்ள சூக்கும வாக்கே எல்லாவற்றிற்கும் முதற் காரண மாம்.

'இவ்வாக்குகளே பிரணவம்' ஆதலால், அந்தப்பிரணவத்தினின்று வன்னங்களும் (எழுத்துக்களும்) வன்னங்களினின்றும் பதங்களும், பதங்களினின்று மந்திரங்களும் தோன்றும், ஆகையால் 'சத்தப் பிரபஞ்சங்கட்கெல்லாம் (சொல் உலங்கட்கெல்லாம்) பிரணவமே மூலகாரணம்' எனவும், 'அந்தப் பிரணவம் சூக்கும பஞ்சாக்கர வடிவினதாம்' எனவும் அறிக.

இன்னும் அந்தச்சூக்கும பஞ்சாக்கரமே **'அசபை'** எனப்படும் 'அம், சம்' எனப் பரிணமித்துப் பிராணனை (மூச்சுக் காற்றை) உள்ளே இழுத்தும் வெளியே விட்டும் இயக்கி நின்று அந்தக் கரணங்களைச் செயற்படச் செய்வனவாகும். அச்செயல் மாறி மாறி நிகழ்தலால், ஒரு நொடியில் நினைப்பும், மறு நொடியில் மறப்பும் மாறி

---

1 சிவஞான சித்தியார் – சூத்திரம் 1.24.

மாற்றி நிகழும். நினைப்பு **'சகலம்'** என்றும், மறப்பு **'கேவலம்'** என்றும் சொல்லப் படும். (சகலத்தைப் 'பகல்' என்றும், கேவலத்தை 'இரவு' என்றும் குறியீடாக வழங்குதலும் உண்டு. உறக்கம் சிறிதும் இல்லாத நல்ல விழிப்பு நிலை **'மகா சகலம்'** என்றும், உறக்கம், சிறிதும் பெரிதுமாய் நிகழும் நிலை 'கேவல சகலம்' என்றும் சொல்லப்படும். கேவல சகலத்தை, **'சகலத்திற் கேவலம்'** என்றும் கூறுவர்.

மகா சகலத்தில் மேற்கூறியவாறு நினைவு பலமுறையில் மறதிக்குப் பின் தோன்றுதல், கடலின் அலைகள் புதிது புதிதாய்ப் பலவாகித் தோன்றுதல் போன்ற தாம். அனைத்து அலைகளும் பரம்பரையில் கரையை வந்து அடைதல் போல, அனைத்து நினைப்புக்களும் ஆன்மாவை வந்து அடையும். இதுவே, இவ்வெண்பா வில், **''போதம் கடல் திரையே போன்று''** எனக் கூறப்பட்டது.

முன்னை வெண்பாவில் ''உதிக்கும்கடல் திரையை ஒத்து'' என்றது, நினைவு கள் பரம்பரையில் ஆன்மாவை வந்து அடைதற்கும் இவ்வெண்பாவில் ''போதம் கடல் திரையே போன்று'' என்றது நினைவுகள் புதிதுபுதிதாய் மாறி மாறித் தோன்று தற்கும் உவமையாகக் கூறப்பட்டமையால், அது 'கூறியது கூறல்' அன்றாம்.

காரணத்தில் நிகழாதது காரியத்தில் நிகழ்தல் இயலாது ஆகையால், காரிய மாகிய சவிகற்ப உணர்வில் விளங்குகின்ற பெயர், சாதி, குணம், கன்மம், பொருள் என்னும் வேறுபாடுகள், காரணமாகிய நிருவிகற்ப உணர்விலும் பொதுவாக நிகழ்வன வேயாம். அந்த நிருவிகற்ப உணர்வைத் தருவன ஐம்பொறிகளாகும். அவ்வைம் பொறிகளுக்கு அத்தகைய வலிமையைத்தருவன சூக்குமபூதங்களாகிய தன் மாத்திரை களும், தூல பூதங்களும் ஆகும். ஆகவே, மேற்கூறிய சூக்கும பஞ்சாக்கரங்கள், இந்த ஐம்பொறி, சூக்கும பூதம், தூல பூதம் என்னும் இவற்றையும் முறையே செலுத்தி நிற்கும் என அறிக.

இத்தகைய வாக்குகள் இன்றி ஒருவருக்கும் நிருவிகற்ப சவிகற்ப உணர்வு கள் உண்டாக மாட்டா. ஆகையால், ஏனைக் கட்டுக்களின்றும் நீங்கிச் சுத்த மாயை யில் உள்ள புவனங்களை அடைந்தவர்கட்கும், அவர்களில் தலைவராய் உள்ள அனந்த தேவர் முதலியோர்க்கும் இந்த வாக்குகளாகிய கட்டு நீங்காமையால், பரமுத்தி அடையமாட்டாதவராவர். அதனால், 'நீங்குதற்கரிய கட்டுக்கள் இவ்வாக்குகள்' என்பது விளங்கும். இது பற்றியே வழிநூல் ஆசிரியர்,

''மூவகை யணுக்களுக்கும்
    முறைமையின் விந்து ஞானம்
மேவின தில்லை யாகில்
    விளங்கிய ஞான மின்றாம்;
ஓவிட விந்து ஞானம்
    உதிப்பதோர் ஞானம் உண்டேல்

சேவுயர் கொடியி னான்தன்
சேவடி சேர லாமே''[1]

எனக் கூறினார்.

எடுத்துக்காட்டு - 4

முன்னுரை

இனி, 'அக்கரங்களும் சடமே ஆகையால் அவை அந்தக் கரணங்களைத் தாமே செலுத்தாது அதிதேவர்கள் செலுத்துவிக்கச் செலுத்தும் என்பதை விளக்குதற்கு 'அவற்றிற்கு அதிதேவாரவார் இவர்' என்பதை அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் கூறுகின்றார்.

வெண்பா

எண்ணில வோங்காரத் தீசர் சதாசிவமாம்,
நண்ணிய விந்துவொடு நாதத்துக் - கண்ணில்
பகர்அயன்மா லோடு பரமன்அதி தெய்வம்
அகரஉகர ரம்மரத் தாம்.

இதன் விளக்கம்

எண் நிலவு ஓங்காரம்-எண்ணத்தின்கண் நிலவுகின்ற ஓங்காரம்.

'எண்ணிலவு ஓங்காரத்து நண்ணிய விந்துவொடு நாதத்து அதிதெய்வம் கண்ணில் ஈசரொடு கூடிய சதாசிவமாம். அகர உகர மகரத்து அதிதெய்வம் அயன் மாலோடு பரமன் ஆம்' எனக் கூட்டிப் பொருள் கொள்க.

எண் - எண்ணம் அஃதாவது, மானதக் காட்சி.

இவ் அக்கரங்கள் சுத்த மாயையின் காரியம் ஆகையால், இங்குக் கூறப்பட்ட "அயன் மால் பரமன்" என்போர் சுத்த வித்தியா தத்துவத்தில் உள்ளவர் என்க. பரமன் என்பது-இங்கு உருத்திரனைக் குறித்தது.

"உகரம் மகரத் தாம்" என்பதில் உள்ள மகர மெய் விரித்தல் விகாரம். "மைதீர் ஒற்றுஇன்றியும் செய்யுள் கெடின் ஒற்றை உண்டாக்கு"[2] என்பது இலக்கண மாகும்.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் **'அந்தக் கரணங்கள் ஆன்மா அல்ல'** ஆன்மா அவற்றின் வேறு என்பது நிறுவப்பட்டது.

---

1 சிவஞான சித்தியார் சூத்திரம் 1.26

2 மாபுராணம்-தொல்காப்பியம்-எழுத்து அதிகாரம்-நூன்மரபு நச்சினார்க்கினியர் உரை மேற்கோள்.

குறிப்பு:

இவ் அதிகரணத்தில் பிரணவம் பற்றிய சில விளக்கங்கள் வந்துள்ளன. அது தொடர்பாக யோகிகள் **'பிராசாதம்'** என்பது பற்றியும் சில கூறியுள்ளார்.

யோகங்களில் பிரணவ கலைகளைப் பற்றுக் கோடாகக் கொண்டு செய்யும் யோகமும் உண்டு. அதனையே சைவ சமயம் சிறப்பாகக் கொள்கின்றது. அது **'பிரணவ யோகம்'** என்றும், **'மந்திர யோகம்'** என்றும், **'பிராசாத யோகம்'** என்றும் இவ்வாறெல்லாம் சொல்லப்படுகின்றது. இதன் விளக்கங்கள் பலவற்றை, **''பிராசாத நான் மணிகள்''** என்னும் நூற்கொத்தில் காணலாம். தருமபுர ஆதீன வெளியீடாக உள்ளது.

அவையன்றியும் அவ்வாதீன வெளியீடாக வெளிவந்துள்ள **திருமந்திரம்** மூன்றாம் தந்திர உரையிலும் காணலாம்.

பலவகைப் பிராசாதங்களில் **துவாதச கலைப் பிராசாதமும், சோடச கலைப் பிராசாதமும்** சிறப்பாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. அவற்றுள் துவாதச கலைப் பிரசாதம் பற்றிமட்டும் யோகிகள் இவ் அதிகரணத்தில் சிறிது கூறினார். அது வருமாறு:

''சூக்கும பஞ்சாக்கரத்தின் பரிணாமமாகிய அசபை (இது மேற் குறிக்கப்பட்டது.) ஒரோ ஒன்று மும் மூன்றாய் (அஃதாவது ஆறாகி-**அகாரம், உகாரம், மகாரம்** என்பனவும் **விந்து, நாதம், நாதாந்தம்**-என்பனவும் ஆகிப்) பின் ஒரோ ஒன்றாய் (**அர்த்த சந்திரன், நிரோதினி, சத்தி, வியாபினி, சமனை, உன்மனை**-என ஆகி) இடையிடையே அறுவகைச் சூனியங்களை(மகாரத்திற்குப் பின் ஒன்று, நிரோதினிக்குப்பின் ஒன்று, சத்திக்குப்பின் ஒன்று, வியாபினி முதலிய மூன்றில் ஒவ்வொன்றின் பின்னும் ஒவ்வொன்று ஆக ஆறு சூனியங்களை) உடைய பன்னிருக்கலைப் பிராசாதமாம்''.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

(சகசமல விளக்கம்)

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில் ஆன்மா பிறவற்றை நோக்கவும், தன்னை நோக்கவும் சித்தேயாய் நிற்க, அது, பிற பொருளை நோக்குமிடத்து மட்டும் சித்தாய், தம்மை நோக்க அசித்தாய் நிற்கும் அந்தக் கரணங்களோடு கூடியன்றித்தான் தனித்துநின்று அறியாமாட்டாமைக்குக் காரணம் யாது? என்னும் ஐயத்தை நீக்குவது இவ்விரண்டாம் அதிகரணம்.

இவ்வாறன்றி, 'எவ்வாற்றாலும் சித்தாகிய ஆன்மா, எஞ்ஞான்றும் ஒரு நிலையாக அறியாமல், முன் சூத்திரத்திற் கூறியது போலச் சாக்கிரத்தில் புறத்தே ஐம்புலனை அறிந்தும், சொப்பனத்தில் புறத்தே அறிதல் இன்றி அகத்தில் கனவை

மட்டும் அறிந்தும், உறக்கத்திலும், பேருறக்கத்திலும் யாது ஒன்றையும் அறியாது கிடந்தும், உயிர்ப்பு அடங்கலில் கருவிகள் அறிவிக்க அறியாமையின் நீங்கி அறிதலும், சகல சாக்கிரத்தில் திரோதான சத்தி அறிவிக்க அறிந்தும், சுத்தத்தில் அருட்சத்தி அறிவிக்க அறிந்தும் இவ்வாறு வேறு வேறு நிலையாக அறிதற்குக் காரணம் என்னை என்னும் ஐயத்தை நீக்குவது இவ்வதிகரணம் என்றலும் பொருந்தும்.

மேற்கோள்

இனி, இவ்வான்மாச் சகச மலத்தினால் உணர்வின்று என்றது.

இதன் விளக்கம்

''இவ்வான்மா'' என்றது, 'அந்தக்கரணம் முதலியன போலன்றி, எவ்வாற்றானும் சித்தேயாய் நிற்கும் தன்மையையுடைய ஆன்மா' என்றபடி.

'மும்மலங்களில் ஆணவ மலம், **சகசம்** (இயற்கை) என்பதும், ஏனைய மாயை கன்மங்கள் **ஆகந்துகம்** (பின்பு வந்தது) என்பதும் மேல் பல இடங்களில் கூறப்பட்டன. ஆணவ மலம் செம்பிற் களிம்பு போலக் காரணமின்றி ஆன்மாவை இயற்கையிலேயே பற்றி நிற்றலால், ஆன்மா இயற்கையில் சித்தாயினும், செயற்கை காரணமாகச் சடம் போல யாதென்றனையும் அறியாது நிற்றலும், கருவிகளோடு கூடிய வழி அறிதலும், அக்கருவிகளின் கூடுதல் குறைதல்களுக்கு ஏற்பப் பலவாறாக அறிதலும் உடைத்தாயிற்று' என்பதாம்.

'ஆன்மாச் சகச மலத்தால் உணர்விலது ஆயிற்று' எனக் கூறியதனால், முதற் சூத்திரத்தில் ''மலத்து உளதாம்'' என ஆணவ மலம் உண்மையைப் பிரமாணத்தால் கூறிய ஆசிரியர் இங்கு, 'அது செம்பிற்குக் களிம்பு போல ஆன்மாவிற்கு அநாதிக் குற்றமாய் அறியாமையை விளைத்தும், ஆன்மா, கருவிகளோடு கூடிய வழி பல்வேறு நிலையாக அறியச் செய்தும் நிற்கின்றது' என அதற்கு இலக்கணம் கூறியதாயிற்று.

கேவல நிலையில் அறியாமையைச் செய்வதே ஆணவத்திற்கு, 'தன்னியல்பு' எனப்படும் **சொரூப இலக்கணமும்**, கருவிகளோடு கூடிய பல அவத்தையிற்படுதலாகிய சகல நிலையில் விபரீத உணர்வைச் செய்தலே அதற்கு 'பொது இயல்பு' எனப்படும் **தடத்தலக்கணமும்** ஆகும். ஆதலால் அந்த இரண்டு இலக்கணத்தையும் இங்கு ஒருங்கு கூறினாராயிற்று.

'சகச மலத்தினால் உணர்வு இல்லையாயிற்று' என்றால், கருவிகளோடு கூடிய வழி உணர்வு தோன்றுதல் எங்ஙனம்?- இல்லது தோன்றும் – என்றல் சற்காரிய வாதத்திற்கு முரணாம் அன்றோ என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

அதுதான் ஞானதிரோதகமாய் மறைத்துக்கொடு நிற்றலான்.

இதன் விளக்கம்

''மறைத்துக் கொடு நிற்றல்'' என்றது, 'திரோதகம்' என்னும் வடசொல்லைத் தமிழால் கூறியதாகும். ஞானம் - அறிவு. எனவே 'ஞான திரோதகம்' என்றது, 'அறிவை மறைப்பதாகிய ஒரு பொருள்' என்றதாம்.

இதனையே,

''திரோதகம் என்பது மறைத்தலைச் செய்வதென்னும் பொருட்டாய், வினை முதல்மேல் நின்ற வினைப் பெயர்'' என யோகிகள் விளக்கினார்.

நீலகண்ட பாடியத்திற்கு, 'சிவாதித்த மணி தீபிகை' என்னும் விளக்கத்தை எழுதிய **அப்பைய தீட்சிதரும்** அந்நூல் முதல் அதிகரணத்துப் பாடியத்து இறுதியில் பயன் கூறுமிடத்து, 'ஞானாபாவமே அஞ்ஞானம்' எனக் கூறுவோரை மறுத்து, 'மலம் திரவியம், அநாதிப் பொருள்' என்றும், 'மல சத்திகள் பல' என்றும், 'முத்தியில் மலத்தின் சத்தி கெடுதலன்றி' மலம் கெடுதல் இல்லை ஆகையால் மலத்தை-அநாதி -என்றற்கு இழுக்கில்லை' என்றும்தடை விடைகளால் விரித்து விளக்கினார். அதனால், 'ஆன்மாவின் அறிவை மறைப்பது ஆணவ மலமே'என்பது நன்கு விளங்குகின்றது.

எடுத்துக்காட்டு

'-ஆன்மாவின் அறிவை மறைப்பதாக ஒரு பொருள் உண்டு-என்று கூறியது உண்மை. ஆயினும், அந்தப் பொருளை-மாயையின் காரியமாகிய உடம்பு - எனக் கொள்ளுதலே பொருந்தும்,-உடம்பிற்கு வேறாக வேறொரு மலம் உண்டு-என்றல் மிகையாகும்' என **ஐக்கிய வாத** சைவர் கூறுவர். அவர் கூற்றை மறுத்து, 'மாயை செய்யும் காரியத்திற்கும், ஆணவம் செய்யும் காரியத்திற்கும் இடையே உள்ள வேற்றுமை பெரிது' என்பதை எடுத்துக் காட்டால் விளக்குகின்றார்.

வெண்பா

மாயா தநுவிளக்கா மற்றுள்ளம் காணாதேல்,
ஆயாதாம் ஒன்றை; அதுஅதுவாய் - வீயாத
வன்னிதனைத் தன்னுள் மறைத்து ஒன்றாம் காட்டம் போல்
தன்னைமலம் அன்றணைதல் தான்.

கொண்டு கூட்டு

'தன்னை மலம் அன்று அணைதல் அது அதுவாய் வீயாத வன்னிதனைத் தன்னுள் மறைத்து ஒன்றாம் காட்டம் போல்' என மாற்றி உரைக்க.

('விளக்கமாக'-என்பது ஈறு குறைந்து, ''விளக்கா'' என நின்றது.)

'ஆணவ மலம் இருள் போன்ற தாய் இருக்க, மாயையின் காரியமாகிய உடம்பு விளக்குப் போல உதவுகின்றது' என்பதை, அந்த உடம்பு இல்லாத பொழுது உயிர் ஒன்றையும் அறிய மாட்டமை பற்றி உணரலாம் என்பதற்கு.'உள்ளம்,(ஆன்மா மாயா தநு விளக்காக் காணாதேல் ஒன்றை ஆயாதாம்' என்றார்.

மற்று – வினை மாற்று.

'ஒன்றையும்' என்னும் முற்றும்மையும், 'அது அதுவாயும்' என்னும் சிறப்பு உம்மையும் விகாரத்தால் தொக்கன.

'ஆம்', 'தான்', இவை அசைகள்.

'விடயங்களை அறியுமாறு அறிவிக்கும் பொருளாய் நின்று, ஆன்மாவின் அறிவை விளக்குவது மாயையின் செயல்: ஆன்மாவின் அறிவைத்தடை செய்து அறியாமையை விளைவிப்பது ஆணவத்தின் செயல். இவை இரண்டும் இவ்வாறு ஒளியும் இருளும் போல நேர் மாறாய் நிற்க, –மாயையே அறிவை மறைக்கும் பொருள்-எனக் கூறுதல் எவ்வாறு பொருந்தும், என்பதாம்.

''அது அதுவாய் வீயாத வன்னி''-அந்த அந்தப்பொருளிலும் தான்தோன்றாது மறைந்து, அது அதுவாய் நிற்பினும் அழிவை எய்தாத நெருப்பு –என்றபடி.

நெருப்பு அவ்வப்பொருளாய்த் தான் தோன்றாது மறைந்திருப்பினும்கடைதல் முதலியவற்றைச் செய்த பொழுது வெளிப்பட்டு விளங்குதலால் அஃது அழியாது இருந்தமை விளங்கும். அதனால் ஆணவ மலம் ஆன்மாவைத் தன்னுள் மறைத்தும் தானேயாய் நிற்றலை, ''வீயாத வன்னிதனைத் தன்னுள் மறைத்து ஒன்றாம் காட்டம்'' என்றார். ஒன்றாதல் – அத்துவிதமாய் இருத்தல். காட்டம்—விறகு.

உவமையில், ''அதுவதுவாயும் வீயாத வன்னிதனைத் தன்னுள் மறைத்து ஒன்றாம் காட்டம்'' எனக் கூறியதற்கு ஏற்பப் பொருளையும், 'அது அதுவாயும் வீயாத ஆன்ம அறிவைத் தன்னுள் மறைத்து ஒன்றாம் ஆணவம்' எனக் கூறிக் கொள்க.

ஆணவத்திற்கும், மாயைக்கும் உள்ள வேற்றுமையை 'ஒளியும், இருளும் போல்வது' எனக் கூறிய ஆசிரியர், காலம் பற்றிய வேற்றுமையையும் குறித்தற்கு ''அன்று அணைதல்'' என்றார். அன்று–அநாதி. ஆணவம் அநாதியும், மாயை கன்மங்கள் பின் வந்தனவும் ஆதல் பற்றி அவை முறையே 'சகசம்' என்றும், 'ஆகந்துகம்' என்றும் கூறப்படுதல் அறிக. சக சம்-உடன் தோன்றியது.

ஆணவத்தின் இயல்பு விளக்கம்

'ஆன்மாவின் அறிவை மறைக்கும் பொருள் யாது' என்னும் ஆராய்ச்சியில் ச மயவாதிகள் வேறுபட்ட பல முடிவைக் கூறுகின்றனர். அவை:

1) ஆன்மாவின் அறிவை மறைப்பது பிராந்தி ஞானம் (மயக்க உணர்வு). (ஏகான்ம வாதிகள்)
2) "ஞானத்தின் அபாவம்" (அபாவம்-இன்மை, தருக்க மதத்தவர்)
3) "தாமத குணம்" (பாஞ்சராத்திரிகள்)
4) "மூலப்பிரகிருதியில் தோன்றும் அவிச்சை" (சாங்கியர்)
5) "மாயை கன்மங்கள்" (ஐக்கியவாத சைவர்)
6) "சிவ சத்தி" (சிவாத்துவித சைவர்)
7) "ஆன்மாவின் குணம்" (ஏகான்மவாதிகளில் ஒரு சாரார்)

சைவ சித்தாந்தம் இவை அனைத்தையும் மறுத்து, "ஆணவ மலமே ஆன் மாவின் அறிவை மறைப்பது; அது **பொருளால் ஒன்றாய், அநேக சத்திகளையுடைய தாய், நித்தமாய், வியாபகமாய் உள்ள திரவியம் (பொருள்)**" எனக் கூறுகின்றது. 'அஃது எங்ஙனம்' என்பது யோகிகளால் பின்வருமாறு விளக்கப்படுகின்றது.

ஆன்மாவின் இயல்பு

'ஆன்மாச் சூனியம் முதலாகக் கூறப்படும் அனைத்திலும் வேறாய், அறிவாய் உள்ள தனிப் பொருள்' என்பது முன் சூத்திரத்தில் விளக்கப்பட்டது.

"யான் இதனை அறிந்தேன்; அறிகின்றேன்;" என்பன அனுபவமாய் நிகழ் தல் அவரவரும் நன்கு அறிந்தது. ஆகவே, 'ஆன்மாவின் குணம் அறிவே' என்பது தெளிவு. ஆன்மாத் தோற்றக் கேடுகள் இன்றி என்றும் உள்ள நித்தப் பொருள் ஆகையால், அறிவாகிய அதன் குணமும் தோற்றக் கேடு இன்றி நித்தமாதல் வேண்டும்.

ஆன்மா என்பதற்கு 'வியாபகம்' என்பதும் பொருள் ஆகையால், ஆன்மாவின் அறிவும் வியாபகமேயாம். ஆகவே, அந்த அறிவு, எக்காலத்திலும் இடையீடு இன்றி நிகழவே வேண்டும். ஆயினும் அவ்வாறு நிகழாது, ஒரு காலத்து ஓரிடத்தில் நிகழ்ந் தும், மற்றொரு காலத்தில் மற்றோர் இடத்தில் நிகழாமலும் இருக்கக் காணு கின்றோம். அவ்வாறு ஆதல் அதற்கு இயற்கையாகாது, செயற்கையே ஆக வேண்டும் என்பது மேற்கூறியவாற்றால் விளங்கும். செயற்கைகள் யாவும் காரணத் தின் வழியே நிகழும் ஆகையால், அறிதல் தன்மையையே இயற்கையாகவுடைய ஆன்மா, அறியாமையுடையதாய் நிற்றற்குக் காரணமாக ஒரு திரவியம் (பொருள்) இருத்தல் இன்றியமையாதது. ஆகவே, அதனைத் 'திரவியம்' (பொருள்) என்னாது 'பிராந்திஞானம்' முதலாக மேற்காட்டிய பலவாகக் கூறுதல் பொருந்துவது ஆகாது.

ஓர் ஐயம்:

"யான் இதனை அறிந்தேன்; அறிகின்றேன்' என்னும் அனுபவம் ஆன்மாவின் கண் நிகழாது ஆன்மாவின் சந்நிதியில் புத்தி தத்துவத்தின் கண்ணே நிகழும்' எனச் சாங்கியர் கூறுமாறே கூறினால் என்னை எனின்,

விளக்கம்:

புத்தி தத்துவம் சடம் ஆகையால், அது கண்ணொளியை விளக்குகின்ற விளக்குப் போல ஆன்மாவின் அறிவை விளக்குவதன்றி, அதுவே அறிவாய் நிற்க மாட்டாது ஆகையால், மேற்கூறியவாறு நிகழும் அனுபவம் ஆன்மாவின்கண் நிகழ்வதேயாம்.

மேலும் ஐயம்:

'புத்தி தத்துவம் சடமாயினும், கண்ணாடி போன்றதாய் ஆன்மாவின் அறிவு அதன்கண் பிரதிபலிக்கும் ஆகையால், அஃது அறிதல் கூடும்' எனின்,

விளக்கம்:

பிரதி பலனத்தையும் காண்பது கண்ணேயன்றிக் கண்ணாடியன்று. அது போலவே புத்தியின்கண் தோன்றுவனவற்றை அறிவதும் ஆன்மாவே ஆகும். அது பற்றியன்றோ முன் அதிகரணத்தில், 'அந்தக்கரணங்கள் பிறவற்றை நோக்கச் சித்தாயினும், தம்மை நோக்க அசித்தேயாம்' என்பது கூறப்பட்டது. அஃதன்றியும் சடப்பொருள் பிரதிபலிப்பதன்றிச் சேதனம் பிரதிபலிப்பதில்லை. அதனாலும் புத்தி தத்துவம் அறிவாமாறு இல்லை. அதனால், 'புத்தி தத்துவத்தில் நிகழ்வனவற்றை ஆன்மாத் தன்கண் நிகழ்வனவாகக் கருதி மயங்குகின்றது' என **அத்தியாசவாதம்** கூறுதலும் பொருந்தாது.

மற்றோர் ஐயம்:

'அறிவுக்குச் சில வேளைகளில் அறியாது நிற்றலும் இயற்கை எனக் கூறலாம். ஏனெனில், புத்த மதத்தினர் அவ்வாறு கொண்டு, அந்நிலையை-ஆலய விஞ்ஞானம்-என்கின்றனர்' எனின்,

விளக்கம்:

'ஒன்றையும் அறியாது நிற்றலும் அறிவிற்கு இயற்கை' எனின், 'அவ்வறிவு என்ன தன்மையை உடையது' என்னும் வினா எழும். அதற்கு விடை கூற இயலாமையால் 'ஆலய விஞ்ஞானம் உண்டு' என்பது, 'ஆகாயத் தாமரை உண்டு' என்றல் போல்வதே ஆகும்.

-'ஆன்மாவின் அறிவு தோற்றக் கேடுகள் இன்றி நித்தமாய், வியாபகமாய் உள்ளது-என்றற்குப் பிரமாணம் என்னை' எனின்,

'உடம்புகள் தோன்றி அழியும் அன்றி, ஆன்மாத் தோன்றி அழிவதில்லை என்பது இரண்டாம் சூத்திரத்தின் **'போக்குவரவு அதிகரணத்தில்'** விளக்கப்பட்டது. ஆன்மா நித்தம் ஆகையால், அதன் குணமாகிய அறிவும் நித்தமேயாம்.

அவயவம் உடையனவும், ஏகதேசமாய் உள்ளனவும் அநித்தப் பொருள்களேயாம் ஆகையால் ஆன்மா அங்ஙனம் அன்றி, வியாபகப் பொருளாதல் விளங்கும்.

சமணர் கொள்கை:

சமண சமயத்தினர், 'ஆன்மா எறும்பு முதலிய சிறிய உடம்பை எடுத்தால் அந்த அளவில் சிறுத்தும், யானை முதலிய பெரிய உடம்பை எடுத்தால் அந்த அளவில் பெருத்தும் நிற்கும். இது- அட்டை-என்னும் நீர்ப்புழு சுருங்கியும் நீண்டும். நிற்றல் போல்வதாகும்' என்பர்.

அக்கொள்கை பொருந்தாமை:

ஆன்மா அங்ஙனம் நிற்பின் சிறிய உடலில் பேரறிவும், பெரிய உடலில் சிற்றறிவும் நிகழாதிருத்தல் வேண்டும். அனுபவம் அதற்கு மாறாகவும் உள்ளது.

(''உருவு கண்டு எள்ளாமை வேண்டும் உருள் பெருந்தேர்க்கு
அச்சாணி அன்னார் உடைத்து''[1]

என்னும் திருக்குறள் இங்கு நினைக்கத் தக்கது.) மேலும், ஆன்மாவின் அறிவு எடுத்த உடம்பளவில் நில்லாது, துருவ மண்டலம் போல மிகச் சேய்மையான இடம் வரையில் பறந்து சென்று வருகின்றது. அதனால் அவர் கொள்கை பொருந்துமாறு இல்லை.

பாஞ்சராத்திரிகள் கொள்கை:

'ஆன்மா இறந்தும், பிறந்தும் மேல் கீழ் உலகங்களில் போக்குவரவு புரிதலால் வியாபகமாயின், அஃது இயலாதாகையாலும், உடம்பினுள்ளும் சாக்கிரம் முதலிய அவத்தைகளில் ஓரோர் இடத்தில் நிற்றலாலும், சைவாகமங்களில் ஆன்மாவை - அணு - எனக் கூறும் வழக்கம் காணப்படுதலாலும், வேதத்திலும்-ஆன்மா இருதய கமலத்தில் புல் நுனி மேல் சிறு துளி போல உள்ளது - எனக் கூறப்படுதலாலும். ஆன்மா அணுவளவினது-என்றதலே பொருந்தும்' எனவும், 'அணுவளவினதாயினும் விளக்கினது ஒளி பரந்து சென்று வியாபித்தல் போல, ஆன்மாவின் அறிவு விரிந்து சென்று மிகத் தொலைவில் உள்ளவற்றையும் அறியும்' எனவும் கூறுவர்.

அக்கொள்கை பொருந்தாமை:

-குணி அளவின் அன்றிக் குணம் தனித்து வேறு இடத்தில் செல்லாது-என்பது எல்லார்க்கும் உடன்பாடு. விளக்கே அன்றி, விளக்கினது ஒளியும் நுண்ணிய திரவியமே அன்றி வேறன்று. அதனால்-விளக்கு இன்றி, அதன் ஒளிமட்டும் தனியே செல்கின்றது- என்பது பொருந்தாது. நீரின் தட்பமும், நெருப்பின் வெப்பமும், பூவின் மணமும் காற்றால் நெடுந் தொலைவிற்குக் கொண்டு செல்லப்படுகின்றன என்றாலும் அத் தொலைவு இடங்களிலும் அவ்வப் பொருள்களின் கூறுகள் நுண்ணியவாய் உள்ளன என்றே கொள்ளப்படும். அதனால் ஆன்மாவின் அறிவை, 'வியாபகம்' எனக் கூறி விட்டு, ஆன்மாவை 'வியாபகம் அன்று' என மறுத்தல் பொருந்தாது.

---

1 குறள் 667

சைவாகமங்களில் ஆன்மாவை 'அணு' எனக் கூறுதல் அதனது பெத்த நிலை பற்றியேயாம். முத்தி நிலை பற்றி அவ்வாறு கூறப்படுதல் இல்லை. ஆன்மா இறந்தும், பிறந்தும் வருதல் சூக்கும தேகத்தைப் பற்றியேயாதலால், அது பற்றி ஆன்மாவை 'வியாபகம்' என்பதற்குத் தடையில்லை.

வேதாமங்கள், "ஆன்மா வியாபகம்" என்றே கூறுகின்றன. '**ஆன்மா என்னும் சொல்லுக்கு' வியாபகமாகிய சித்தசித்து' என்பதே பொருளாகும்.** இவ்வாற்றால் ஆன்மாவை ஏகதேசமாய் நிற்கும் 'அணு' என்றல் பொருந்துவதன்று.

மேலும் ஐயம்:

'- ஆன்மாத் தோற்றக் கேடின்றி வியாபகமாய் நிற்பதாயினும், அதன் குணமாகிய அறிவும் அவ்வாறே நித்தமாய், வியாபகமாய் நிற்கும்-என்றதற்குப் பிரமாணம் என்னை? தருக்க மதத்தவர் - பொருள் நித்தமாயினும், அதன் குணம் தான்றியழியும்-எனக் கூறுவர் அன்றோ' எனின்,

விளக்கம்

குணி நிற்கக் குணம் அழிதல் எவ்விடத்திலும் இல்லை. குணம் அழிந்தால் குணியும் அழிவதேயாகும். குணம் அழிந்த பொழுது குணி புலனாகாது நிற்கும் அவ்வளவே அன்றி அழிதல் இல்லை.

இருளில் உள்ள குடம் புலனாகாது இருந்து, விளக்கு வந்த பொழுது புலனாகின்றது. அது பற்றி, முன்னர் அழிந்த குடம் பின் தோன்றிற்று' எனக் கொள்வார் ஒருவரும்இல்லை. அது போலவே புலனாகாது இருந்த குணிப்பொருள் பின்பு புலனாகின்ற பொழுது அதனை, 'அழிந்து தோன்றியது' என்றலும் கூடாததே.

ஆகாயத்தின் குணம் ஓசை; அஃது அழிந்து தோன்றுதல் வெளிப்படை. அதனால் ஆகாயத்தை, 'நித்தம்' எனக் கொண்ட தார்க்கிகர், 'குணி நிற்பினும், குணம் தோன்றி அழியும்' எனக் கொண்டனர். 'ஓசை தோன்றியது' என்பதற்கும், 'புலனாகாது இருந்தது புலனாயிற்று' என்பதே பொருள். அவ்வாறே'ஓசை அழிந்தது' என்பதற்கும், 'புலனாகி நின்றது புலனாகாது மறைந்தது' என்பதே பொருள். அதனால், 'குணி நிற்கக் குணம் தோன்றி அழிந்தது' எனக் கூற வேண்டுவதில்லை. பிற குணங்களின் தோற்றக் கேடுகளும் இவ்வாறே ஆகும். ஆகவே, ஆகாயத்தின் குணமாகிய ஓசை அதனை விளக்குதற்குக் காரணமான முயற்சி உள்ள பொழுது விளங்கியும், அம்முயற்சி இல்லாத பொழுது விளங்காமலும் நிற்கும். அஃதே பற்றி, 'ஆகாயம் நிற்க, அதன் குணமாகிய ஓசை தோன்றியழியும்' என்றல் பொருந்துமாறில்லை.

நீரில் உள்ள தட்பம் நெருப்புச் சேர்ந்தபொழுது அச் சேர்க்கையால் விளங்காது தடைப்பட்டு நின்று, பின்பு இச்சேர்க்கை நீங்கிய பொழுது முயற்சி யாதும் இன்றித் தானே விளங்கி நிற்கும். அது பற்றி, 'நீர் நிற்க, அதன் குணமாகிய

தட்பம் தோன்றி யழிந்தது' என்றல் பொருந்தாமை வெளிப்படை. பொருள்தோறும் இவ்வாறேயாம். அதனால், 'குணி நிற்கக் குணம் தோன்றியழியும்' என்னும் வழக்கு அடா வழக்கேயாம்.

'பொருள்' எனப்படுவன யாவும் என்றும் உள்ளனவே யன்றி, இல்லது தோன்றி யழியும் வகையின அல்ல-என்பது மேல் சற்காரிய வாதத்தில் விளக்கப்பட்டது. அதனால் நித்தமும், வியாபகமும் ஆய பொருளாகிய ஆன்மாவின் குணமும் நித்தமும், வியாபகமுமேயாகும்.

ஆயினும் அது காலத்தாலும், இடத்தாலும் ஏகதேசப்பட்டுவிளங்குதல் அதற்குரிய காரணத்தால் வரும் செயற்கையேயாம். அக்காரணமே ஆணவ மலமாகும்.

மேலும் ஐயம்:

'- ஆன்மாவின் அறிவு நித்தமாய், வியாபகமாய் உள்ளதாயினும், ஆகாயத்தின் குணமாகிய ஓசை போல அதற்குரிய காரண முயற்சி உள்ள பொழுது ஏகதேசமாய் விளங்கியும், அம்முயற்சி இல்லாத பொழுது அங்ஙனம் விளங்காமலும் நிற்றல் அதற்கு இயற்கை; அந்த அறிவைத் தடுத்து நிற்பதொரு பொருள் இல்லை - எனக் கொண்டால் என்னை' எனின்,

விளக்கம்:

முரசு முதலியவற்றில் உள்ள ஆகாயத்தின் ஓசை விளங்கி நிற்றற்கு ஏதுவாய் அதனை விளக்கி நிற்கும் பொருள்கள் அம்முரசு முதலியவற்றை முழக்குதற்குப் பயன் படுத்தப்படுகின்ற சிறு கழி முதலியனவாம். அது போல, ஆன்மாவின் அறிவு விளங்குதற்கு ஏதுவாய் அதனை விளக்கும் பொருள் சிவசத்தி. சிறு கழி முதலிய பொருள்கள் வியாபகப் பொருளாகாது ஏகதேசப் பொருள்களாய்இருத்தலாலே அவற்றால் விளங்கி எழுகின்ற ஓசையும் வியாபகம் ஆகாது ஏகதேசம் ஆகின்றது. சிவசத்தி அவ்வாறின்றி வியாபகம் ஆதலால் அதனால் ஆன்மாவின் அறிவு எஞ்ஞான்றும் வியாபகமாய் விளங்கியே நிற்றல் வேண்டும். அங்ஙனம் விளங்காது அஃது ஏகதேசமாய் விளங்குதற்குக் காரணம் பிறிதொரு பொருளின் சேர்க்கையேயாம். அப்பொருளே ஆணவ மலம்.

ஆன்மாவின் அறிவு விளங்குதலும் ஒரு தன்மைத் தகாது பல தன்மைத்தாய்க் குவிந்தும், விரிந்தும் இவ்வாறு விளங்குதலும் அக்காரணத்தால் ஆய செயற்கையாலேயாம்.

மேலும் ஐயம்:

'-ஆன்மாவின் அறிவு ஏகதேசமாய்ப் பலபடித்தாய்விளங்குதல் ஒருகாரணத்தினால் தான் - எனக் கொள்ளினும், - அக்காரணம் மேற்கூறிய பிராந்தி ஞானம் முதலியவற்றிற்கு வேறாய் உள்ளது-என்பதற்குப் பிரமாணம் என்னை எனின்,

விளக்கம்

கயிற்றைக் 'கயிறு' என உணர்தல் போல்வதே உண்மை ஞானம்; அல்லது மெய்யுணர்வு, அவ்வாறன்றிக் கயிற்றைப் 'பாம்பு' என உணர்தல் போல்வனவே பிராந்தி ஞானம்; அல்லது மயக்க உணர்வு. இவ்வாறான மயக்க உணர்வு அவ்விடத்தில் யாதாயினும் ஒரு குற்றம் இல்லாமல் நிகழாது. அது போல உடம்பு முதலியவற்றை 'ஆன்மாவின் வேறான சடப் பொருள்' என உணராது 'ஆன்மா' என உணரும் பிராந்தி ஞானமும் அவ்விடத்தில் ஒரு குற்றம் இன்றி நிகழமாட்டாது. ஆகவே, அக்குற்றம் பிராந்தி ஞானத்திற்குக் காரணமாய் அதற்கு வேறாய் இருத்தல் வேண்டும் என்பது தெளிவு.

'மேற்குறித்த குற்றமாவது ஞானத்தின் அபாவமே' எனின், அங்ஙனங் கொள்ளின், பின்வருமாறு வினா நிகழும். 'இங்கு அபாவம் எனப்பட்டது முன் அபாவம், என்றும் அபாவம், அழிவு பாட்டு அபாவம், ஒன்றின் ஒன்று அபாவம் என்பனவற்றுள் எந்த அபாவம்?

ஞானத்தின் என்றும் அபாவம், அழிவு பாட்டு அபாவம், ஒன்றின் ஒன்று அபாவம் என்பவை என்றும் அழிதல் இல்லை ஆகையால் ஆன்மாவிற்கு 'முத்தி நிலை என்பதே இல்லையாய் விடும். அதனால் அந்த மூன்று அபாவங்களில் எந்த ஓர் அபாவத்தையும் இங்குக் காரணமாகக் கூற இயலாது. வேதாகமங்களில், "ஆன்மாவிற்குப் பெயர்தல் இல்லாத, 'முத்தி' என்பது ஒரு நிலை உண்டு" எனக் கூறப்படுதலால், அதை மறுத்தல் கூடாமை பற்றி ஞானத்தின் முன் அபாவத்தையே இங்குக் கொள்ளுதற்குரிய காரண அபாவமாகக் கொள்ளுதல் வேண்டும். நித்தப் பொருளாகிய ஆன்மாவின் ஞானம் முன்பு இல்லாது ஒழிதற்கு வேறு காரணம் இருத்தல் இன்றியமையாததாகும். அதுவே **'சகசமலம்'** ஆகையால், 'ஞானத்தின் அபாவமே அஞ்ஞானம்' எனக் கொண்ட பொழுதும் 'அதற்குக் காரணமான சகசமலம் உண்டு எனக் கொள்ளுதல் தவிர்க்க முடியாததாகும்.

(அபாவமாவது இன்மை. அதனைத் தார்க்கிகர் ஒரு பொருளாகக் கொண்டு "முன் அபாவம், அழிவு பாட்டு அபாவம், என்றும் அபாவம், ஒன்றின் ஒன்று அபாவம்" என நால்வகைப்படுத்துக் கூறுவர். ஓரிடத்தில் ஒரு காலத்தில் ஒரு குடம் தோன்றிற்று என்றால் அங்ஙனம் தோன்றுதற்கு முன் அஃதில்லாமை முன் அபாவமாம். அந்தக் குடம் உடைந்து மண்ணாகிவிட்டபின் உள்ளது அழிவு பாட்டு அபாவம். 'முயற்கோடு இல்லை, ஆகாயத் தாமரையில்லை' என்றாற் போல்வன என்றும் அபாவம். 'குடம் ஆடையன்று; ஆடை குடம் அன்று' என்றாற் போல்வன ஒன்றின் ஒன்று அபாவம் என்க.)

'ஆன்மாவின் ஞானத்தைத் தடுத்து நிற்பது தமோ குணம்' என்றோ,'பஞ்சக் கிலேசங்களுள் ஒன்றாகிய அவிச்சை' என்றோ கூறினால் அவை காரியப் பொருளாய் ஒரு காலத்தில் தோன்றின ஆகையால் ஆன்மாவிற்கு அநாதி பந்தமாய் அதன் அறிவை அநாதியே மறைத்து நிற்றல் இயலாது. அதனால் அவற்றுக்கு வேறாய

அநாதி பந்தம் ஒன்று உள்ளதேயாம். இனி, 'ஆன்மாவின் அறிவை மறைப்பது சிவ சத்தி' என்றல் அசம்பாவிதமாம். ஏனெனில் சித்துப் பொருளாகிய சிவத்தினது சத்தியும் சித்தாகும் அன்றிச் சடமாகாது. ஒரு சித்துப் பொருள் மற்றொரு சித்துப் பொருளுக்குப் பகையாய் அதற்குக்கேடு சூழ்தல் எக்காலத்தும் நிகழாத ஒன்றாகும். மேலும், அங்ஙனம் கூறுதல்,'இறைவன் பெருங்கருணையாளன்' என்பதற்கும், மாறாகும். ஆகவே, சித்தாகிய சிவசத்தியின் வேறாய், ஆன்மாவின் அறிவை மறைக்கின்ற அநாதி சடப் பொருள் ஒன்று உள்ளதேயாம்.

'ஆன்மாவின் அறிவை மறைக்கின்ற ஆணவ மலத்தை, - சகசமாய் அநாதியே ஆன்மாவின் அறிவை மறைத்துள்ளது-எனக் கூறினால், அதனை-ஆன்மாவின் குணம்-எனக் கொள்ளுதலே பொருத்தம் உடைத்து எனின்'

ஒரு பொருளுக்கு, 'குணம்' எனச் சொல்லப்படுவது அப்பொருளை விட்டு ஒரு காலத்திலும் நீங்குவதில்லை. 'குற்றம்' எனப்படுவது ஒரு காலத்தில் நீங்குவதாகும். ஆகவே,ஆணவ மலம் ஆன்மாவின் குணமாயின் அதனை அஃது எக்காலத்திலும் விட்டு நீங்காது. ஆணவ மலம் ஆன்மாவை விட்டு ஒரு காலத்தில் நீங்குவதேயாகையால், அஃது ஆன்மாவின் குணமாகாது அதனை அநாதியே பற்றியுள்ள குற்றமேயாம்.

மேலும், 'அறிவே ஆன்மாவின் குணம்' என்பது பலவிடத்திலும் இனிது விளக்கப்பட்டது. அறியாமை, அறிவுக்கு மறுதலையானது. ஒன்றுக்கொன்று மறுதலைப்பட்ட குணங்கள் ஒரு பொருளிடத்தே இருக்கமாட்டா. அதனால் அறிவுப் பொருளுக்கு அறியாமையைத் தருவதாகிய ஒன்று குணம் ஆக மாட்டாது. அதனால் ஆணவ மலம் ஆன்மாவிற்கு வேறாய் உள்ளதொரு திரவியமே ஆகும்.

மற்றும் ஓர் ஐயம்:

'மாயையும், கன்மமும் ஆன்மாவின் வேறே உள்ளனவாய்ச் சடமாயும் இருத்தலால் – அவையே ஆன்மாவின் அறிவை மறைக்கின்றன-எனக் கொள்ளுதல் போதியதாக, - அவற்றிற்கு மேலும் ஒரு மலம் சகசமாய் உண்டு – எனக் கொள்ளுதல் மிகையாகின்றதன்றோ' எனின்,

விளக்கம்

மாயையும் கன்மமும் ஆன்மாவின் அறிவை விளக்குவன அல்லது மறைப்பன அல்ல என்பது மேல்காட்டப்பட்டது. ஆகையால் அவற்றை ஆன்மாவை மறைக்கின்ற மலமாகக் கொள்ளுதல் பொருந்தாது. அதனால் ஆன்மாவின் அறிவை மறைக்கின்ற சகசமலம் வேறு உள்ளதேயாம். இன்னும் மாயையும், கன்மமும் சகசம் ஆகாது இடையே வந்த ஆகந்துகம் ஆகையால், அவற்றையே ஆன்மாவின் அறிவை மறைப்பனவாகக் கூறின், ஆன்மா அநாதியே சிவனைப் போலவே தூயதாய் இருந்திருத்தல் வேண்டும். 'அங்ஙனம் தூயதாய் இருந்திருப்பின், 'மாயை கன்மங்

களாகிய மாசுகள் அதனை எவ்வாறு வந்து பற்றின' என்னும் வினா எழும், அதற்கு விடைகூற இயலாது.

'தூயதாய் இருந்த ஆன்மாவை மாயையும், கன்மமும் காரணம் இல்லாமலே வந்து பற்றின. எனக் கூறினால், ஆன்மா முத்தி அடைந்த பின்னரும் அவை அதனை அவ்வாறு வந்து பற்றுதல் கூடும்; 'முத்தி அடைந்த பின் அவை வந்துபற்ற மாட்டா' எனின், அம்முத்திநிலையும், அநாதி நிலையும் ஒரு தன்மையனவே ஆகும் ஆகையால், 'தூயதாய் இருந்த ஆன்மாவை மாயை கன்மங்கள் வந்து பற்றின' என்றலும் அசம் பாவிதமேயாம். இது பற்றியே இதன் வழிநூல் சார்பு நூல்களில் பின்வருமாறு கூறப்படுகின்றன.

சுத்தமாம் ஆன்ம சித்தைத்
    துகளுடல் மறைத்த தென்னின்
வைத்துறா(து) உடற்கண் வாயில்
    கரணங்கள் வழியால் ஞானம்;
ஒத்துறு மலமற் றாலும்
    உறுமலம்; வீடும் இன்றாம்;
பெத்தமும் அடையான் முத்தனாய்ப்
    பிரகாசன் ஆமே[1].

பரிதியை முகில்ம றைப்பப்
    பாயொளி பதுங்கினாற் போல்
உருவுயிர் மறைக்கின் ஞானக்
    கிரியைகள் ஒளிக்கு மாகும்;
கருதிடும் இச்சா ஞான
    காரியம் காயம் பெற்றால்
மருவிடும் உயிர்க்குக்; காயம்
    வந்திடா விடின்ம றைப்பே.[2]

போதகா ரியம்ம றைத்து
    நின்றது புகல்ம லங்காண்;
ஓதலாம் குணமு மாக
    உயிரினுள் விரவ லாலே;
காதலால் அவித்தை சிந்தத்
    தரும்கலை யாதி மாயை;
ஆதலால் இரண்டும் சோதி
    இருள்என வேறாம் அன்றே.[3]

---

1. சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 4.18
2. சூ. 2.83
3. சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம்-2.84.

மாயை முதல் என வினையின் பான்மை முதல் எனவே
மன்னுபனை விதைமரபின் மயங்கும்; மலம் சுத்தற்(கு)
ஏயும்நெறி என்கொல்? அதன் இயல்பாயின், முத்தி
என்பதென்? மற்றிவை நிற்க, இருங்கலாதி உணர்வாய்
மேயபினர்த் தன்உருவம் விளங்காமை விளக்கும்
மிகும் உலகந் தனில் என்னில் இவைவிடுங்கால் உணர்வுள்
தோயும்நெறி இலதாதல் அறியாமை எனநீ
சொல்லியது மலம் என்பர் துணிந்துளோரே.
அந்நியமா னவையுணர்த்தி அநந்நியமாய் நிறைந்த
அறிவறியா மையினானும், அருள்நிலவுங் காலந்
தன்னில் அவ னேயாவு மாய்நின்ற தொன்மை
தாமுணர்த லானும்உயிர் தானெனஒன் றிலதாய்
மன்னியிடும் மலம்;மாயை கன்மங்கள் மாறி
வந்திடும்; இங்கிதுவழுவாது; ஆதலினால் மனத்தால்
உன்னரிய திருவருளை ஒழியமலம் உளதென்று
உணர்வரிதாம்; அதன் உண்மை தெரிவாதாம் உனக்கே. [1]

இங்ஙனம் கூறிவந்தவற்றால், ஆணவ மலத்தின் இயல்பு பின்வரும் பகுதிகளாய் விளங்கும்.

1) ஆணவம் பிராந்தி ஞானம் முதலியனவாகப் பிறரால் கூறப்படுவனவற்றின் வேறு.
2) ஞானதிரோதகம் (அறிவை மறைப்பது)
3) திரவியம், [பொருள்)
4) அறியாமையையே தன் குணமாக உடையது.
5) செம்பிற்குக் களிம்புபோல ஆன்மாவிற்கு இயற்கைக்குற்றமாய், அதனை அநாதியே பந்தித்து நிற்பது.
6) சடப்பொருள் பலவாய் இருப்பின், காரியப்பொருளாய் அழிவுடைத்தாம் ஆகையால் ஆணவம் சடமாயினும், பொருளால் ஒன்றேயாம்.
7) பொருள் ஒன்றேயாயினும், பல ஆன்மாக்களையும் வேறுபட்ட பல நிலைகளில் மறைத்து நிற்பதால், அங்ஙனம் மறைக்கின்ற பல சத்திகளையுடையது.
8) அந்தச் சத்திகள் எல்லாஉயிரையும் ஒரு காலத்திலே விட்டு நீங்காமல், வேறு வேறு காலங்களில் விட்டு நீங்குதலால், ஒவ்வொரு சத்தியும் ஒவ்வொரு கால எல்லையையுடையது.
9) ஆன்மாக்களை வேறு வேறு நிலையில் மறைத்தலால், அவ்வான்மாக்கள்

1 சிவப்பிரகாசம் ,3635

'விஞ்ஞானகலர், பிரளயாகலர், சகலர்' என மூவகைப்படுதற்கு ஏதுவாகின்றது.

10) ஆன்மாக்கள் **'கேவலம், சகலம், சுத்தம்'** என்னும் மூவகை அவத்தைகளை அடைதற்கும் தானே ஏதுவாகின்றது.

11) நித்தமாய் வியாபகமாய் உள்ள ஆன்மாக்களை அணுத்தன்மை அடையச் செய்தலால், **'ஆணவம்'** என்னும் காரணப் பெயர் பெற்றது. இன்னும் இதன் காரணப் பெயர்கள் **'பசுத்துவம், பசுநீகாரம், மிருத்தியு, மூர்ச்சை, அஞ்சனம், அவித்தை, ஆவிருதி'** முதலியன. 'மலம்' என அடைகொடாது கூறும் பொழுது அஃது ஆணவத்தையே குறிக்கும். மாயை கன்மங்களுக்கு ஆணவமே மூலமாய் நிற்றலால் **'மூலமலம்'** எனப்படுகின்றது.

இனி ஓர் ஐயம்:

'ஆணவம் ஞான திரோதகம் (அறிவை மறைப்பது) ஆயின் அஃது இறைவனது ஞானத்தையும் (அறிவையும்) மறைத்தல் வேண்டும். அஃதின்றி, ஆன்மாவின் அறிவை மட்டும் மறைத்தல் என்னை' எனின்,

விளக்கம்:

இருள் ஒளியை மறைப்பதாயினும் சூரியனது ஒளியை மறைக்க மாட்டாது. கண்ணொளியை மட்டும் மறைத்தல் போல்வதே ஆணவம் இறைவனது ஞானத்தை மறைக்க மாட்டாது, ஆன்மாவின் ஞானத்தை மட்டும் மறைத்தல். அஃதாவது 'சூரியனது ஒளி பேரொளியாகையால் இருள் அதனை மறைக்க மாட்டாது, கண்ணினது ஒளி சிற்றொளியாகையால் அதனை மட்டும் மறைத்தல் போல, இறைவனது ஞானம் சூட்சும ஞானம் ஆகையால் ஆணவம் மறைக்க மாட்டாது, ஆன்மாவின் ஞானம் தூல ஞானம் ஆகையால் அதனை மட்டுமே மறைக்கின்றது' என்பதாம்.

மேலும் ஓர் ஐயம்:

இரண்டாம் சூத்திரத்தில்,

"பண்ணையும் ஓசையும் போலப் பழமதுவும்
எண்ணும் சுவையும்போல் எங்குமாம்-அண்ணல் தாள்"[1]

எனவும்,

வேறிடத்தில்,

"இன்றோஇன் றிவ்வுயிருக்கு, இப்படியே நின்ற நிலை"[2]

---

1 அதிகரணம்-2.

2 அநுபூதி விளக்கம் 22

"அன்றே இறைக்(கு) அடிமை ஐயமிலை; ஐயமிலை"[1]

எனவும் கூறப்படுதல் போல திருவருள் எல்லாவுயிரிலும் உயிருக்குயிராய், அத்துவித மாய்க் கலந்து நிற்றலின் சூரியன் முன் நின்ற கண்ணொளியை இருள் மறைக்க முடியாதது போல, ஆணவமலம் உயிரினது அறிவையும் மறைத்தல் முடியாதன்றோ? அங்ஙனமாக, - ஆணவ மலம் உயிரினது அறிவை மறைத்துள்ளது-என்றல் எவ்வாறு பொருந்தும்' எனின்,

விளக்கம்:

கண் சூரியன் முன் நிற்பினும் அதில் படலம் படர்ந்துள்ள பொழுது, சூரியனது ஒளியைப் பெறமாட்டாது. அதனால் அக்கண்ணொளியை இருள் மறைத்தல் அனுபவமாய் உள்ளது. அது போல இறைவனது திருவருள் உயிரில் அத்துவித மாய்க் கலந்திருப்பினும் ஆன்மா எந்த ஒன்றையும் படி முறையால் அறிதல் அன்றித் தொடக்கத்திலே அறியும் தன்மை உடைத்தாகாமையால், அத்தன்மை காரணமாக அஃது அநாதியே இறைவன் திருவருளைப் பெறமாட்டாது நிற்றலால், அநாதியில் ஆணவ மலத்தால் மறைக்கப்பட்டது என்க.

மூவகை ஆன்மாக்கள்:

ஆன்மாக்கள் பந்த வேறுபாட்டால் '**விஞ்ஞானகலர், பிரளயாகலர், சகலர்**'- என மூவகைப்படுதல் உண்மையதிகாரத்துள் இனிது விளக்கப்படும். அவ்வேறுபாட்டிற்கும். அடிப்படைக் காரணம் ஆணவ மலமே. அதுவும் உண்மையதிகாரத்தில் இனிது விளக்கப்படும்.

எனவே, 'ஆன்மாக்கள் அடையும் எல்லா அனத்தங்கட்கும் மூல காரணம் ஆணவ மலமே' என்பது கடைப்பிடித்துணர்க.

(மூவகை ஆன்மாக்கள் பற்றிய சில விளக்கங்கள் இங்கே தந்துள்ளார். எனினும், அவற்றையும் மேற் குறித்தவாறு உண்மையதிகாரத்தில் சேர்த்துக் கூறுதல் நலமாகும்' என்னும் கருத்தால் அங்கே தரப்படும்.)

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

மூன்றாம் அதிகரணம்

அஞ்சவத்தை விளக்கம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில், 'ஆன்மா அந்தக்கரணங்களுள் ஒன்றன்றாயினும், சகச மலத்தால் தான் அறிவை இழந்து நிற்றலால் அந்தக் கரணம் முதலிய கருவிகளோடு

---

1 அநுபூதி விளக்கம் 38

கூடி அறிவைப் பெற வேண்டுவதாயிற்று' எனவும், 'அஃது அவ்வாறு அறிவைப் பெறுதல் இருளால் மறைக்கப்பட்ட கண் விளக்கினால் ஒளியைப் பெற்றுப் பொருள்களைக் காணுதல் போல்வது' எனவும் நிறுவியபொழுது, 'விளக்கம் பெற்ற கண் பொருள்களை ஒரு நிலையாகக் காணுதலன்றி, வேறு வேறு நிலையாகக் காணுதல் இல்லை. கருவி கரணங்களைப் பெற்ற ஆன்மாப் பொருள்களை அங்ஙனம் அறியாது, ஒரு பொழுதில் புறத்தில் உள்ள ஐம்புலன்களை அறிந்தும், மற்றொரு பொழுதில், அவற்றை யறியாது அகத்தே நிகழும் கனவை யறிந்தும், இன்னொரு பொழுது கனவையும் அறியாது அறிவின்றிக் கிடக்கும் இவ்வாறு பல நிலைகளாக அறிந்து வருதற்குக் காரணம் என்னை'-என ஐயம் எழுகின்றது. அவ்வையத்தை அவற்றிற்கு உரிய காரணங்களை விளக்கி நீக்குவதே இம்மூன்றாம் அதிகரணமாகும்.

மேற்கோள்

இனி, இவ்வான்மாச் சாக்கிரம், சொப்பனம், சுழுத்தி, துரியம், துரியாதீதமாய் உள்ள பஞ்சாவத்திதனாய் நிற்கும் என்றது.

இதன் விளக்கம்

சாக்கிரம் முதலிய ஐந்தும் முறையே 'நனவு, கனவு, உறக்கம், பேருறக்கம் உயிர்ப்படங்கல்' எனத் தமிழில் சொல்லப்படும். நனவு-விழிப்பு நிலை.

அவத்திதன் -அவத்தையை உடையவன். அவத்தை-நிலை. ஆன்மாவை ஆண்பாலாகக் கூறும் வடமொழி வழக்கம் பற்றி, ''அவத்திதன்'' என்றார்.

பஞ்சாவத்தை-ஐந்தவத்தை.

'அவத்தை -எனப்படுவன பல உள ஆகலின் இங்கு, -பஞ்சாவத்தை-என்பது எவற்றை'-என ஐயம் நிகழ்தலின், அதனை நீக்குதற்கு, சாக்கிரம் முதலியவற்றை எடுத்துக் கூறினார்.

''அமைச்சரசு ஏய்ப்ப''-எனச் சூத்திரத்திற் கூறியதை இங்கு வருவித் துரைத்தல் கருத்து. ஆகவே, 'ஆன்மா அமைச்சரோடு கூடிய அரசன் போல அந்தக் கரணங்களோடு கூடி நிற்றலால், பொருள்களை ஒரு நிலையாக அறியாது, பல நிலைகளாக அறிகின்றது' எனக் கூறி, மேற் குறித்த ஐயத்தை நீக்கியதாயிற்று. ஆகவே, 'கண்ணுக்கு விளக்கம் தருகின்ற விளக்குப் போல ஆன்மாவின் அறிவை விளக்கு கின்ற கருவிகள் ஒன்றாகாது, அரசனுக்குத் துணை புரிகின்ற அமைச்சர் முதலியோர் போலப் பலவாதலின், அமைச்சர் முதலியோரோடு கூடி இருக்கின்ற அரசன் பல நிலையினன் ஆதல் போலக் கருவிகரணங்களோடு கூடிய ஆன்மாப் பல நிலைகளை அடைகின்றது' என விளக்கியதாயிற்று.

'இங்ஙனம் விளக்கியதால், கருவிகரணங்களை விளக்கோடு உவமித்தது ஒரு புடை உவமை' என்பதும், 'அமைச்சர் முதலியவரோடு உவமிப்பதே முற்றுவமை' என்பதும் கருத்து என்க.

அந்தக் கரணங்களை அமைச்சரோடு உவமித்ததனால், 'மற்றைய கருவிகள் மற்றைப் பணியாளரோடு ஒக்கும்' என்றதாயிற்று. இதன் விரிவு, 'கால் கொடுத்து இருகை மூட்டி' என்னும் ஞானாமிர்தத்தில் கூறப்பட்டது.[1]

அவத்தையின் இயல்பு விளக்குகின்றார் ஆகையால், அதற்குரிய கருவிகளுக்கு மாத்திரமே உவமை கூறினார். ஆயினும், மற்றைக் கருவிகளுக்குரிய உவமைகளைக் கீழ்வருமாறு கொள்க.

கலை, வித்தை, அராகம், காலம், நியதி என்னும் ஐந்தும் கஞ்சுகம் (சட்டை) போல்வன ஆகையால், அவை அரசனது கவசம் போல்வன ஆகும். தன்மாத்திரையும், ஐம்பெரும்பூதங்களும் பஞ்சேந்திரியங்களைத் தாங்கிச் செலுத்துவனவாய் இருத்தலால் அவை அரசனது ஊர்திபோல்வனவாகும்.

அவத்தை வேறுபாடுகளில் "சத்தாதி" எனக் கூறப்படுவது தன்மாத்திரைகள் ஆகாது ஞானேந்திரிய விடயங்களேயாம். அது, "வசனாதி" எனக் கன்மேந்திரிய விடயங்களை உடன் வைத்துக் கூறுதலால் விளங்கும். இவ்விடத்தில்,

"இஃதறியாதார் இவ்வத்தைக்கண்
நிற்கும் முப்பத்தைந்து கருவிகளுள்
-சத்தாதி-எனப்படுவன
பெரும்பூதங்கட்குக் காரணமாகிய
தன்மாத்திரைபோலும் எனப்
[2]பெயர் ஒருமை மாத்திரையே பற்றி
மயங்குப; தன்மாத்திரைகள்
உளவாயின் இந்திரியங்கள் முன்போலன்றி
மெத்தென அறிதற்குவேறு
காரணம் இன்மை உணர்க. அன்றியும்,
பெரும் பூதமும், தன்மாத்திரையும்
குடமும் -குட 'மேற்பூச்சும் போலும்
என்று ஆகம நூல்களிற் கூறுதலின்,
'அவ்விருவகையுள் ஒன்று நீங்க,
மற்றொன்று நிற்கும்' என்றல் பொருந்
தாது எனவும், 'பூதங்கள் நீங்கும்'
எனவே, தன்மாத்திரைகளும் நீங்கும்
என்பது தானே போதரும் எனவும்
உணர்க. அற்றாகலின் அன்றே,
புடை நூலாசிரியரும் பிரேரக
அவத்தையில் தொழிற்படுங்கருவிகளைக்

1 அகவல் - 16

2 இவ்வாறு உரைப்பவர் சிவாக்கிர யோகிகள்.

கூறும் வழிப்பூதங்களைக் கூறவே
தன்மாத்திரைகளும் அடங்கும் என்னும்
கருத்தான்-மாபூதம் ஐந்தில் ஒன்றும் -
என்றொழிந்தூ உம் என்றுணர்க''

எனப் பிறர் உரையை யோகிகள் மறுத்துள்ளார்.

கருவிகளோடு கூடிநிற்கின்ற ஆன்மா அமைச்சர் முதலியவரோடு கூடி நிற்கின்ற அரசன் பல நிலைகளையடைதல் போல அடையும் என்பதை வழி நூலாசிரியர்,

''படைகொடு பவனி போதும்
பார்மன்னன் புகும்போ தில்லில்
கடைதொறும் விட்டு விட்டுக்
காவலும் இட்டுப் பின்னர்
அடைதரும் தனியே அந்தப்
புரத்தினில்; அதுபோல் ஆன்மா
உடலினில் அஞ்ச வத்தை
யுறும்உயிர் காவலாக''[1]

'அரசன் ஏகதேசியாகையால் அவன் தனது பணியாட்களில் சிற்சிலரை ஆங்காங்கே விடுத்து, இறுதியில் தான் தனியே அந்தப்புரத்தில் செல்கின்றான்; ஆன்மா அவ்வாறின்றி 'வியாபகம்' எனக் கூறப்படுதலால் அஃதெவ்வாறு வேறு வேறு இடங்களிற் செல்லுதல் கூடும்' என எழுகின்ற ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

அதுதான் மலசொரூபத்தின் மறைந்து அருபசொரூபியாய் நிற்றலான்.

இதன் விளக்கம்

கலை முதலிய தத்துவங்கள் மிகவும் நுண்ணியனவாய் இருந்து ''பரசரீரம்'' எனப்படுவதால், அவற்றைச் சார்ந்து அவையேயாய் நிற்கின்ற ஆன்மாவை, ''அருபசொரூபி'' என்றார். எனவே, ''அருபம்'' என்றது ''தத்துவங்கள்'' என்றவாறாம். **''தத்துவ வன்ன ரூபன்''** எனச் சிவப்பிரகாசத்திலும் கூறப்பட்டது.

'ஆன்மா வியாபகமாயினும் தத்துவங்களையே வடிவாகக் கொண்டு நிற்றலால் பல அவத்தைகளை எய்துவதாயிற்று' என மேற்கூறிய ஐயத்தை நீக்கியதாயிற்று.

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 4.31.

'ஆன்மா இவ்வாறு அருப சொரூபியாய் நிற்றல் முத்தி நிலையில் இல்லாமை யால் அதனை அவ்வாறு கூறுதல் கூடாது' என்னுந் தடையை நீக்குதற்கு, ''மல சொரூபத்தின் மறைந்து'' என மேலதிகரணத்திற் கூறியதனைமீட்டும் அநுவதித்துக் கூறினார்.

'மறைந்த வழி' என்பது, ''மறைந்து'' எனத் திரிந்து நின்றது. எனவே 'ஆன்மா அருப சொரூபியாய் நிற்றல் இயற்கையாக அன்றிச் சகசமலமாகிய செயற் கையால் ஆதலின், அந்த மலம் நீங்கிய முத்தி நிலையில் ஆன்மா இயல்பிலே நிற் கின்றது' எனக் கூறியவாறாம்.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'அவத்தைக்கு ஏதுவாகக் கருவிகள் எவ்வெவ்வாறு தொழிற்படுகின்றன' எனவும், 'அத்தொழிற்பாட்டால் எவ்வெவ்வாறு அவத்தைகள் நிகழ்கின்றன' எனவும் எழும் வினாவிற்கு எடுத்துக் காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

ஒன்றணையா மூலத் (து); உயிரணையும் நாபியினில்;
சென்றணையும் சித்தம்இதயத்து; -மன்ற ஏய்
ஐயைந்தாம் நன்னுதலின்; கண்டத்து வாக்காதி
மெய்யாதி விட்டகன்று வேறு.

இதன் பொருள்

நல் நுதலில்-நல்ல இலாடத்தானத்தில் (புருவ நடுவில்), வாக்காதி மெய்யாதி மன்றஏய் ஐந்தாம்-வாக்கு முதலிய கன்மேந்திரியங்கள் ஐந்தும்,மெய்முதலிய ஞானேந் திரியங்கள் ஐந்தும் ஆகப் பத்தும் நன்கு பொருந்திய முப்பத்தைந்து கருவிகள் தொழிற்படும்.

கண்டத்தில்-கழுத்தில். வாக்கு ஆதி மெய் ஆதி விட்டு அகன்று வேறு ஐயைந்தாம்-மேற்கூறிய கன்மேந்திரிய ஞானேந்திரியங்களாகிய பத்தும் நீங்க, எஞ்சிய இருபத்தைந்து கருவிகள் தொழிற்படும். (அவையாவன: கன்மேந்திரிய விடயங்களாகிய **வசனம்**, **கமனம்**, **தானம்**, **விசர்க்கம்**, **ஆனந்தம்** என்னும் ஐந்தும்- ஞானேந்திரிய விடயங்களாகிய **சத்தம்**, **பரிசம்**, **ரூபம்**, **ரசம்**, **கந்தம்** என்னும் ஐந்தும்- **பிராணன்**, **அபானன்**, **உதானன்**, **சமானன்**, **வியானன்**, **நாகன்**, **கூர்மன்**, **கிருகரன்**, **தேவதத்தன்**, **தனஞ்சயன்**, என்னும் வாயுக்கள் பத்தும் - **மனம்**, **புத்தி**, **சித்தம்**, **அகங்காரம்** என்னும் அந்தக்கரணங்கள் நான்கும், **புருடன்** ஒன்றும் ஆம். இவற்றுள், இறுதியில் உள்ள ஐந்தும் தத்துவங்கள். ஏனைய இருபதும் தாத்துவிகங்கள்.)

இதயத்தில் சித்தம் சென்று அணையும் - இருதயத்தில் அந்தக்கரணங்களில் சித்தம் ஒன்று மட்டுமே சென்று பொருந்தும். (புருடனும், பிராணன் என்னும் வாயு

வும் இங்கு உளவாதல் பின்னர்க் கூறுவதால் விளங்கும்') எனவே, இருதயத்தில் சித்தம், புருடன், பிராணன் என்னும் மூன்று கருவிகள் தொழிற்பட, ஏனைய கருவிகள் தொழிற்படாது ஒழிவனவாம்.

நாபியினில் உயிர் அணையும் - நாபியில் சித்தம் நீங்கப் பிராணன் மட்டும் சென்று பொருந்தும். (புருடனும் இருத்தல் பின்னர்க் கூறுவதால் விளங்கும். எனவே, புருடன், பிராணன் என்னும் இரண்டு கருவிகள் நாபியில் தொழிற்படுவனவாம்).

அணையா மூலத்து ஒன்று - எந்தக் கருவியும் சென்று பொருந்தாத மூலா தாரத்தில் 'புருடன்' என்னும் ஒரு கருவி மட்டுமே தொழிற்படுவதாம்.

விளக்கம்: இலாடம், **கண்டம்**, **இதயம்**, நாபி, மூலாதாரம் என்பன அவத்தைத் தானங்கள் ஆகும். இவற்றில் நிகழும் அவத்தைகள் முறையே '**சாக்கிரம், சொப்பனம், சுழுத்தி, துரியம், துரியாதீதம்**' என்பனவாம். துரியாதீதத்தை '**அதீதம்**' என்றும் கூறுவர். இங்குக் கூறிய கருவிகளின் தொழிற்பாட்டினை இவ்வாறே,

''சாக்கிரம் முப்பத் தைந்து
நுதலினில்; கனவு தன்னில்
ஆக்கிய இருபத் தைந்து
களத்தினில்; சுழுனை மூன்று
நீக்கிய இதயந் தன்னில்;
துரியத்தில் இரண்டு நாபி;
நோக்கிய துரியா தீதம்
நுவலின் மூலத்தின் ஒன்றே''[1]

என இவ்வாறே சித்தியாரும் கூறுதல் காண்க.

அஞ்சவத்தை விளக்கம்

ஆன்மா அடையும் அவத்தை, '**காரண அவத்தை, காரிய அவத்தை**' என இருவகைப்படும்.

காரண அவத்தை:

அவற்றுள் காரண அவத்தை மூன்று. அவை '**கேவலம், சகலம், சுத்தம்**' என்பன

1. கேவல அவத்தை:

அவற்றுள் கேவல அவத்தையாவது, ஆன்மா ஆணவ மலத்தோடு மட்டும் இருந்த நிலையாகும். 'கேவலம்' என்பதற்கு, தனிமை என்பது பொருள். ஆன்மா எப்பொழுதுமே ஆணவத்தோடு கூடியிருப்பதால், அதன் தனிமை என்பது ஆணவத்

1 சூத்திரம்.4.32.

தோடு மட்டும் கூடியிருப்பதே யாகும். இந்நிலை ஆன்மாவிற்குத் **'தன் உண்மை'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றது.

2. **சகல அவத்தை:**

இயற்கையில் ஆணவத்தோடு கூடி, யாதும் அறியாது அவ்விருளில் அழுந்திச் சடம் போலக் கிடக்கின்ற ஆன்மாக்களது துன்பநிலையை நோக்கி அவற்றின்பால் கருணை கூர்ந்த இறைவன், அந்த ஆணவ இருளைச் சிறிதளவு நீக்குகின்ற விளக்குப் போல்வதாகிய மாயையையும், ஆன்மாக்கள் செயற்படுதற்குரிய கன்மத்தையும் சேர்க்க, ஆன்மாக்கள் அவற்றால் தனு கரணங்களைப் பெற்றுப் பல புவனங்களிற் சென்று பிறந்தும், இறந்தும், வினைகளை ஈட்டியும், நுகர்ந்தும் உழல்கின்ற நிலையே 'சகலம்' என்னும் அவத்தையாகும்.

3. **சுத்த அவத்தை:**

சகலாவத்தையிற் பட்டுச் சுழல்கின்ற சுழற்சியால் பக்குவம் வரப்பெற்ற ஆன்மாக்களுக்கு இறைவன் உண்மை ஞானத்தைக் கொடுத்து அதன் வழியாக மும் மலங்களையும் நீக்க, ஆன்மாக்கள் அவற்றினின்றும் நீங்கித் தூயவையாய் இறைவன் திருவடியையடைந்து அவனது இன்பத்தை நுகர்ந்து கொண்டு இருக்கும் நிலையே சுத்தாவத்தையாகும்.

இம்மூன்று அவத்தைகளில் முதலிரண்டும் **பெத்த நிலையும்**, மூன்றாவது நிலை **முத்தி நிலையும்** ஆகும்.

'அவத்தை' என்பதற்கு, 'நிலை' என்பதே பொருள்.

காரிய அவத்தை:

காரிய அவத்தைகள் ஐந்து. அவை: **'சாக்கிரம், சொப்பனம், சுழுத்தி, துரியம், துரியாதீதம்'** என்பன. இவை முறையே **'நனவு, கனவு, உறக்கம், பேருறக்கம், உயிர்ப்பு, அடங்கல்'** எனத் தமிழில் சொல்லப்படுகின்றன. இந்த ஐந்தும் மேற்கூறிய காரண அவத்தை ஒவ்வொன்றிலும் நிகழ்வதால் காரிய அவத்தைகள் மூவைந்து பதினைந் தாகும். எனவே, **கேவல சாக்கிரம், கேவல சொப்பனம்** முதலாகச் சொல்லப்படுகின்ற ஓர் ஐந்து அவத்தைகள்–**சகல சாக்கிரம், சகல சொப்பனம்** முதலாகச் சொல்லப்படு கின்ற ஓர் ஐந்து அவத்தைகள்,–சுத்த சாக்கிரம், சுத்த சொப்பனம் முதலாகச் சொல்லப்படுகின்ற ஓர் ஐந்து அவத்தைகள் ஆகப் பதினைந்து அவத்தைகள் ஆகின்றன.

கேவலாவத்தையும், சுத்தாவத்தையும் ஒன்றுக்கொன்று நேர் மாறானவை. அதனால் அவை ஒன்றை ஒன்று பற்றுதல் இல்லை. இடையில் நிற்கும் சகலம் இரண்டிற்கும் பொது ஆகையால், அதில் ஏனைய இரண்டும் தொடர்புபடும். ஆகவே, 'சகலத்திற் கேவலம் சகலத்திற் சகலம், சகலத்திற் சுத்தம்' எனச் சகல அவத்தை ஒன்றே மூன்றாக நிகழும்.

சகலத்திற் கேவலம், சகலத்திற் சகலம் என்னும் இரண்டும் ஆன்மாவிற்கு அமைந்துள்ள மாயா கருவிகளின் கூடுதல் குறைதல்களால் நிகழும். சகலத்திற் சுத்தமும், சுத்தத்திற் சாக்கிரம் முதலியனவும் இறைவன் திருவருளால் நிகழும்.

'சகலத்திற் கேவலம்' எனப்படுகின்ற அந்நிலையில் நிகழும் சாக்கிரம் முதலிய ஐந்து அவத்தைகளே இவ்வெண்பாவிற் சொல்லப்பட்டன.

முப்பத்தாறு தத்துவங்களில் சிவதத்துவம் ஐந்தும் 'சகலர்' எனப்படும் ஆன்மாக்களுக்கு ஏனைய முப்பத்தொரு தத்துவங்களைச் செலுத்தி நிற்கும் முகத்தால் பயன்படுவனவே அல்லது, அவை அவ்வான்மாக்களுக்கு நேரே தனு கரணங்களாய் வந்து பொருந்துவதில்லை. எனவே, ஏனைய முப்பத்தொரு தத்துவங்களே அவ்வான்மாக்களுக்குத் தனுகரணங்களாய் வந்து பொருந்துவனவாம்.

தத்துவங்களின் கூறுகள் '**தாத்துவிகங்கள்**' எனப்படும். 'அவை **அறுபது**' என்பது சைவ சித்தாந்திகள் அனைவர்க்கும் உடன்பாடு. அவற்றையும் உடன் கூட்டி, 'கருவிகள் தொண்ணூற்றாறு' எனப்படுகின்றன. எனினும், 'தாத்துவிகங்கள் அறுபது என்பன யாவை' என்பதில் கருத்து வேறுபாடுகள் உள்ளன. அவ்வாறு இருந்த போதிலும், ஞானேந்திரிய விடயம் ஐந்து, (சத்தம், பரிசம், ரூபம், ரசம், கந்தம்.) கன்மேந்திரிய விடயம் ஐந்து, (வசனம், கமனம், தானம், விசர்க்கம், ஆனந்தம்.), வாயுக்கள் பத்து (பிராணன், அபானன், உதானன், சமானன், வியானன், நாகன், கூர்மன், கிருகரன், தேவ தத்தன், தனஞ்சயன்.) இவை இருபதும் தாத்துவிகங்கள் என்பதில் கருத்து வேறுபாடு இல்லை.

'சகலத்தில் கேவலம்' என்னும் நிலையில் நிகழும் சாக்கிரம் முதலியன மேற்கூறிய தொண்ணூற்றாறு கருவிகளில் முப்பத்தைந்து கருவிகள் காரணமாகவே நிகழும். அம் முப்பத்தைந்தாவன;

புருடன் ஒன்று, ஞானேந்திரியம் ஐந்து, கன்மேந்திரியம் ஐந்து, அந்தக்கரணம் நான்கு இந்தப் பதினைந்தும் **தத்துவங்கள்**. சத்தம் முதலிய ஞானேந்திரிய விடயம் ஐந்து, வசனம் முதலிய கன்மேந்திரிய விடயம் ஐந்து, பிராணன் முதலிய வாயுக்கள் பத்து இந்த இருபதும் **தாத்துவிகங்கள்**. இந்த முப்பத்தைந்து கருவிகளே மேற்கூறிய 'சாக்கிரம் முதலிய அவத்தைக்களுக்கு ஏதுவாகும்.

சகலத்திற் கேவலமாகிய நிலையில் நிகழ்கின்ற சாக்கிரம் முதலியன தனிக் கேவலத்தில் நிகழாது சகல கேவலத்தில் நிகழ்வதாயினும் உபசாரமாக அவை 'கேவல சாக்கிரம், கேவல சொப்பனம்' முதலிய பெயர்களாலும் சொல்லப்படும்.

கேவல சாக்கிரம்

ஒரு கருவியேனும் குறையாது அனைத்தும் செயற்பட்டு நிற்கும் நிலையே **சகலத்திற் சாக்கிரமாகும்**. இது '**மகா சகலம்**' என்றும் '**பிரேரக அவத்தை**' என்றும், '**உணர்த்தும் முறைமை**' என்றும் இவ்வாறு எல்லாம் சொல்லப்படும். இந்நிலையில்

ஆன்மா இலாடத்தானத்தில் நின்று, விளக்கமான அறிவையும், செயலையும் உடையதாய் இருக்கும்.

அப்பொழுது மேற்குறித்த முப்பத்தைந்து கருவிகள் தவிர ஏனைய கருவிகள் செயற்படாது ஒடுங்க, ஆன்மாவிற்குக் கனவோ, உறக்கமோ இல்லாவிடினும் விழிப்பு நிலையிலேயே அறிவு மந்தமாய் நிகழும். அதனால் கண்டாலும் காணாதது போலவும், கேட்டாலும் கேளாதது போலவும், மற்றைய புலன்களும் இவ்வாறே மந்தமாய் நிகழும். இதுவே **கேவல சாக்கிரமாகும்**. எனவே, சகல சாக்கிரம் முதலியன போல இந்தக் கேவல சாக்கிரமும் இலாடத்தானத்திற்றானே நிகழ்வதாகும். **'இதில் தொழிற்படுங்கருவிகள் முப்பத்தைந்தாவன இவை'** என்பது மேலே சொல்லப்பட்டது.

கேவல சொப்பனம்

மேற்கூறிய முப்பத்தைந்து கருவிகளில் ஞானேந்திரியம் ஐந்து, கன்மேந்திரியம் ஐந்து ஆகிய பத்துக் கருவிகள் செயற்படாது ஒடுங்க, ஆன்மா இலாடத்தானத்தை விட்டுக் கண்டத்தானத்தை(கழுத்தை)அடையும். அவ்விடத்தில் நிகழ்வது **கனவு**. அப்பொழுது **செயற்படுங் கருவிகள் இருபத்தைந்து**. அவை: ஞானேந்திரிய விடயம் ஐந்து, கன்மேந்திரிய விடயம் ஐந்து, பிராணன் முதலிய வாயுக்கள் பத்து, அந்தக்கரணம் நான்கு. புருடன் ஒன்று.

கேவல சுழுத்தி

மேற்கூறிய இருபத்தைந்து கருவிகளில் 'சித்தம்' என்னும் அந்தக்கரணம் 'பிராணன்' என்னும் வாயு, 'புருடன்' என்னும் மூன்றைத் தவிர ஏனைய, இருபத்திரண்டு கருவிகள் தொழிற்படாது ஒடுங்க, ஆன்மாக் கண்டத்தை விட்டு **இருதயத் தானத்தை** அடையும். அங்கு நிகழ்வது **உறக்கமேயாகும்**. **அங்குத் தொழிற்படுங் கருவிகள் மூன்றேயாகும்.**

கேவல துரியம்

மேற்கூறிய மூன்று கருவிகளில் சித்தம் செயற்படாது ஒடுங்க, ஆன்மா இருதயத்தை விட்டு **நாபித்தானத்தை அடையும்.** அங்கு நிகழ்வது **பேருறக்கம். அங்குத் தொழிற்படுங் கருவி பிராணவாயுவும், புருடனும் ஆகிய இரண்டேயாம்.**

கேவல துரியா தீதம்

மேற்கூறிய இரண்டு கருவிகளில் பிராணவாயுவும் செயற்படாது நின்று விட, ஆன்மா நாபித்தானத்தை விட்டு **மூலாதாரத்தை** அடையும். அங்கு அஃது அறியாமையில் மூழ்கிக் கிடக்கும். அப்பொழுது **செயற்படுங்கருவி புருடன் ஒன்றே.**

இலாடத் தானத்திலிருந்து மேற்கூறிய முறையில் கீழ்க்கீழ்த் தானங்களில் இறங்கி, மூலாதாரத்தை அடைந்த ஆன்மா, மேல் 'ஆங்காங்கு ஒடுங்கும்' எனச்

சொல்லப்பட்ட கருவிகள் பின்பு எழுச்சியுற்றுச் செயற்படும்போது முன்பு இறங்கிய முறையிலே மேல்மேல் தானங்களில் ஏறி வந்து, இலாடத்தானத்தை அடையும். அம்முறை அடுத்து வருகின்ற வெண்பாவில் **''இலாடத்தே சாக்கிரத்தை எய்திய உள்ளம்''** என அநுவாத முகத்தால் கூறப்படுகின்றது. அவ்வாறு ஏறி வரும்பொழுதும் மேற்சொல்லிய அவத்தைகளையே ஆன்மா அடையும் ஆகையால், அவைகளில் வேற்றுமை இல்லாமை பற்றி அவற்றை ஆசிரியர் தனியாக எடுத்துக் கூறவில்லை.

ஒரு விளக்கம்:

மேற்கூறிய எல்லா அவத்தைகளிலும் புருடன் எனக் குறிக்கப்பட்டது புருட தத்துவமேயாகும். '-புருட தத்துவம்- என்பது ஒரு தனித் தத்துவம் அன்று; கலை முதலிய வித்தியா தத்துவங்கள் ஒன்று சேர்ந்த ஓர் அமைப்பே' என்பது மேலே தத்துவங்களைப் பற்றிக் கூறிய விளக்கத்தில் சொல்லப்பட்டது. எனவே, புருடன் என்றதனால், வித்தியாதத்துவங்கள் ஏழும் குறிக்கப்பட்டனவாம். வித்தியாதத்துவங்கள், சிவதத்துவங்கள் இல்லாமல் செயற்படமாட்டா. ஆகையால், 'வித்தியா தத்துவங்கள் உள்ளன'. எனவே, சிவதத்துவங்களும் உள்ளனவேயாம். அதனால், கேவல அவத்தைகளைப் பற்றிச்சொல்லுமிடத்து தொண்ணூற்றாறு கருவிகளில் சிவ தத்துவம் ஐந்து, வித்தியாதத்துவம் ஏழு என்னும் பன்னிரண்டு கருவிகளைக் கழித்து எண்பத்து நான்கு கருவிகளையே கொள்ளுதல் வேண்டும். ஆகவே, 'கேவல சாக்கிரத்தில் முப்பத்தைந்து கருவிகளே தொழிற்படுகின்றன' என்றால், தொழிற்படாது ஒழிந்த கருவிகள் நாற்பத்தொன்பது' என்பதே முடிவாகின்றது. அந்த நாற்பத்தொன்பதாவன, **தன்மாத்திரை** ஐந்து, **பூதம் ஐந்து ஆகத் தத்துவம் பத்து**. வாயுக்கள் பத்தும் ஞானேந்திரிய கன்மேந்திரிய விடயங்கள் பத்தும் ஆக இருபதொழிய, ஏனைய **தாத்துவிகங்கள் முப்பத்தொன்பது** என்பனவாம்.

'முப்பத்தொன்பது தாத்துவிகங்களாவன எவை' என்பதில் கருத்து ஒற்றுமை இல்லை.

இங்குக் கூறிய இந்தக் கருவிகளின் கணக்கை உறுதியாகக் கொள்ளுதற்கு யோகிகள், **''நிலாவு சகலத்தில் நின்ற பூதாதி''**[1] என்னும் **சதமணிக்கோவைச்** செய்யுளை மேற்கோள் காட்டி, அதற்கு இலக்கணக் குறிப்புடன் கூடிய விளக்கத்தையும் தந்துள்ளார். இவ்விடத்தில் யோகிகள் தாம் கூறிய தத்துவக் கணக்கிற்கு மாறாக உரைக்கும் உரைகளை **''அவை எல்லாம் போலி உரைகள்''** என ஒரு வார்த்தையால் மறுத்துச் சென்றார்.

(அவத்தைக்கு ஏதுவாகக் கூறப்பட்ட முப்பத்தைந்து கருவிகளில் ''சத்தாதி ஐந்து'' என்றது ஞானேந்திரிய விடயங்களையே குறிப்பதாக யோகிகள் கூறியிருப்பதே பொருத்த மானதாகத் தெரிகின்றது. ஆயினும் **சிவாக்கிர யோகிகள்** சிவஞான சித்தியார் உரையிலும், தாம் செய்த **சிவநெறிப் பிரகாச நூலிலும்** அந்தச் சத்தாதிகளைத் தன் மாத்திரையாகவே கூறியுள்ளார். தன்மாத்திரைகளாவன சூக்கும பூதங்களே ஆகையால், 'தூல பூதங்கள் செயற்படவில்லை' எனக் கூறும்

---

1 செய்யுள் 70

பொழுது சூக்கும பூதம் செயற்படுதலால் பயனில்லை எனக் கூறலாம். மேலும் வசனாதி ஐந்தும் கன்மேந்திரியம் விடயங்களேயான பொழுது ஞானேந்திரிய விடயங்களையும் அவற்றுடன் கூட்டி எண்ணுதலே முறையாகும். அவற்றை விடுத்துத் தன் மாத்திரைகளைக் கூட்டி எண்ணுதல் முறையாகத் தோன்றவில்லை.)

கனவு பற்றிய ஒரு விளக்கம்:

'ஆன்மாப் புருவ நடுவில் இருந்து இறங்கிச் செல்லும் பொழுது மட்டுமே கண்டத் தானத்தில் கனாக் காணும்; மூலாதாரத்தினின்றும் ஏறிவரும் பொழுது அவ்விடத்திற் கனாக் காணுதல் இல்லை' எனச் சிலரும், 'மூலாதாரத்தினின்றும் ஏறி வரும் பொழுது மட்டுமே கண்டத் தானத்தில் ஆன்மாக் கனாக் காணும்; இறங்கி வரும் பொழுது காண்பதில்லை' என வேறு சிலரும் கூறுவர். ஞானாமிர்தத்தில்[1] ஆன்மாக் கீழ் நோக்கிச் செல்லும் பொழுது கனாக்காண்பதாகச் சொல்லப்பட்டது. போற்றிப்பஃறொடையில்[2] ஆன்மா மேல் நோக்கிச் செல்லும்பொழுது கனாக்காண்பதாகச் சொல்லப்பட்டது. இருமுறைகளிலும் செயற்படும் கருவிகளின் இயல்பு ஒரே வகையாய் இருத்தலால் அவைகளால் நிகழும் நிகழ்ச்சியிலும் வேற்றுமை இருத்தல் இயலாது. ஆகவே, 'இருமுறையிலும் ஆன்மாக் கனாக் காணும்' என்பதே உண்மையாகும்.

கனவு நிகழ்ச்சியும், நனவு நிகழ்ச்சி போலவே கருவிகளால் ஆவது ஆகையால் நனவை மட்டும் 'மெய்' எனக் கொண்டு, கனவை, 'பொய்' எனக் கூறுகின்ற **மாயாவாதி முதலியோர்** கூற்றுப் பொருந்துவதன்றாம்.

சுழுத்தி துரியங்கள் பற்றிய ஒரு விளக்கம்:

'பிராணவாயுவை இயக்குவது அகங்காரதத்துவமே' என்பது கொள்கை. ஆயினும், 'சுழுத்தி துரியங்களில் அகங்காரம் இல்லை, பிராணவாயு உள்ளது' எனக் கூறப்படுகின்றது. அதனால் சுழுத்தி துரியங்களில் அகங்காரம் தன் காரியத்தைச் செய்யாது மெலிவடைந்து பிராணவாயுவை மட்டும் இயக்கி நிற்கும் எனவும், துரியாதீத்தில் அவ்வாறு இயக்கும் நிலையும் இல்லாது போவதால் பிராணவாயு இல்லாது ஒழிகின்றது எனவும் கொள்க.

துரியாதீதம் பற்றிய ஒரு விளக்கம்:

போற்றிப் பஃறொடையில் ''மூல அருங்கட்டில் உயிர் மூடமாய் உட்கிடப்ப''[3] எனக் கூறப்பட்டது. அதனால், ஆன்மா மூலாதாரத்தை அடைந்து துரியாதீத நிலையை எய்தியபொழுது மூலப்பிரகிருதியில் உள்ள பஞ்சக்கிலேசங்களுள் **அவிச்சையை** மட்டும் அறிந்து நிற்கும் என்பது பெறப்படுகின்றது. அந்த அவிச்சை அனுபவமே விழித்து எழுந்த பின் 'யான் சுகமாய்த் துயின்றேன்' என உணரவும், உணர்ந்து சொல்லவும்

---

1 அகவல் – 16
2 கண்ணி – 31, 32.
3 கண்ணி – 27

படுகின்றது. மேற்காட்டிய **"படைகொடு பவனி போகும் பார் மன்னன்"** என்று சிவ ஞானசித்திச் செய்யுளில் ஆன்மா மூலாதாரத்தையடைந்து துரியாதீத நிலைமை எய்துவது அரசன் தனது பரிவாரங்களை எல்லாம் உரிய இடங்களில் ஆங்காங்கு நிறுத்திவிட்டு, தான் மட்டும் தனியாய் அந்தப்புரத்தினுள் புகுவதற்கு ஒப்பிடப் பட்டுள்ளது. இங்குக் காட்டிய இந்தப் போற்றி பஃறொடைத் தொடரை இந்தச் சிவஞானச் சித்தியாரின் தொடரோடு இணைத்து நோக்கினால், மூலாதாரத்தில் ஆன்மா மூலப் பிரகிருதியைப் பற்றுதலை அரசன் அந்தப்புரத்தில் தன்மனையாளைத் தழுவிக் கிடத்தற்கும், அது அந்தப் பிரகிருதியிலுள்ள அவிச்சையை நுகர்தற்கு அரசன் தன் மனையாளிடம் இன்பத்தை நுகர்தற்கும் ஒப்பிடலாம் என்பதை யோகிகள் குறிப்பால் உணர்த்தி உள்ளார்.

(குறிப்பு:-'ஆன்மாப் பஞ்சக் கிலேசத்தை அடையும்' என்பது இவ் யோகிகளால் மட்டுமே குறிக்கப்படுவதாகத் தெரிகின்றது. அது பற்றியே, 'துரியாதீதத்தில் ஆன்மாப் பஞ்சக் கிலேசங்களுள் அவிச்சையை நுகரும்' எனக் கூறினார். ஆயினும், 'மூலப் பகுதியை நுகரும்' என்னும் அளவு கூறினாலே போதும் எனத் தெரிகின்றது.)

போற்றிப்பஃறொடையில் மேற்காட்டிய தொடரினைத் தொடர்ந்து,

"காலம் நியதி அதுகாட்டி – மேலோங்கும்
உந்திவியன் கட்டில்உயிர் சேர்த்துக் கலைவித்தை
அந்த அராகம் அவைமுன்பு – தந்த
தொழில் அறி(வு) இச்சை துணையாக மானின்
எழிலுடைய முக்குணமும் எய்தி"

எனக் கூறப்பட்டது. அதனால், 'ஆன்மா அதீதத்தானமாகிய மூலாதாரத்தைவிட்டு நீங்கி, மேலே உள்ள நாபித் தானத்தை அடையும் பொழுதுதான் – அஃதாவது,அதீத நிலையினின்றும் மீண்டு துரிய நிலையை அடைகின்ற பொழுதுதான் – பிராணவாயு' வோடு கூடக் காலம், நியதி முதலிய வித்தியா தத்துவங்களும் வந்து சேர்கின்றன. எனக் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. அங்ஙனம் கொண்டால், 'துரியாதீத நிலையில் காலம், நியதி முதலிய பஞ்ச கஞ்சுகங்களுக்கூடச் செயலற்றுவிடும்' என்பது சித்தாந்தமாக முடியும். கஞ்சுக தத்துவங்கள் செயற்படவில்லையென்றால், அவற்றைச் செலுத்துவனவாகிய சிவதத்துவங்கட்கும் வேலையில்லையாம். ஆயினும் அது சித்தாந்தம் அன்று. மற்று, 'புருடன்' என்பது பஞ்ச கஞ்சுகங்களும் கூடியே தொகுதியே ஆதலால், 'புருடன் உள்ளது' எனக் கூறவே, 'காலம் முதலிய கஞ்சுக தத்துவங்களும், அவற்றைச் செலுத்தி நிற்கும் சிவம் முதலிய சிவதத்துவங்களும் உள்ளன' என்பது, தானே பெறப்படுகின்றது. அதுவே சித்தாந்தம். அதனால் யோகிகள் இங்குக் காட்டிய போற்றிப்பஃறொடைப் பகுதியின் பொருளை விளக்கியுள்ளார். அது வருமாறு: –

இங்குக் காட்டிய போற்றிப்பஃறொடைப் பகுதியில் முதற்கண் சொல்லப் பட்டது.

"மூல அருங்கட்டில் உயிர் மூடமாய் உட்கிடப்ப"

என்பது. 'உயிர்' என்பது புருடனாய் நின்ற உயிரே என்பதில் ஐயம் இல்லை. காலம், நியதி முதலிய பஞ்ச கஞ்சுகங்கள் இல்லாமல் உயிர் புருடனாதல் இயலாது. ஆகவே, துரியாதீதத்தில் உயிர் பிரகிருதியளவிலன்றி ஐம்புலன்களில் ஒன்றையும், ஒருவாற்றானும் அறியாது கிடத்தலால், அது பற்றி, அது புருடனாய் நின்றும் அதனால் பயன் ஒன்றும் இல்லை' என்பது போல ஆகின்றது. அங்ஙனம் ஆதல் பற்றியே, 'காலம், நியதி முதலிய கஞ்சுகங்களும் அவ்விடத்தில் இல்லை' என்பது போலச் சொல்லப்பட்டது. ஆயினும், 'புருடனாய் நின்று மூலப்பிரகிருதியை மட்டும் அறிந்து நிற்கும் அளவிற்குக் காலம், நியதி முதலியவை மிக நுண்ணிய அளவில் செயற்படும்'என்பதே கருத்தாகும். ஆகவே, ஆன்மா அதீத நிலையினின்றும் நீங்கி, நாபித் தானத்தில் துரிய நிலையை அடையும் பொழுது ஐம்புலன்களை அறியத் தொடங்குவதால், அது பற்றி, 'அவ்விடத்தில்தான் காலம் முதலிய தத்துவங்கள் செயற்படத் தொடங்குகின்றன' என்பது போலச் சொல்லப்பட்டது. அதனால், 'காலம் முதலிய வித்தியா தத்துவங்களும், சிவம் முதலிய சிவ தத்துவங்களும் மூலாதாரத்தில் அதீத நிலையில் சூக்குமமாகவும், நாபி முதலாக மேன்மேல் உள்ள தானங்களில் துரியம் முதலிய அவத்தைகளில் தூலமாகவும் செயற்படும்' என்பதே மேற்காட்டிய **போற்றிப் பஃறொடையின் கருத்தாகும்.**

இவ்வாறான விளக்கத்தை இங்கு யோகிகள் தந்துள்ளார்.

அஞ்சவத்தை பற்றிய ஓர் ஐயமும் விளக்கமும்:

'இங்குக் கூறப்பட்ட ஐந்து அவத்தைகளில் ஆன்மா இலாடம், கண்டம் முதலிய ஓரோர் இடத்தில் மட்டுமே இருப்பதாகக் கூறப்படுகின்றது-ஆன்மா வியாபகப் பொருள்-என்று முன் அதிகரணத்தில் கூறப்பட்டது. ஆகவே, வியாபகப் பொருளாகிய ஆன்மா ஓரோர் இடத்தில் ஏகதேசியாய் நின்று வேறு வேறு அவத்தைகளை அடைதல் எங்ஙனம் கூடும்' எனின், ஆன்மா வியாபகப் பொருளாயினும் அந்த வியாபகம் முழுவதையும் ஆணவ மலம் மறைத்து நிற்றலால், அந்த ஆணவத்துக்குப் பகையாகிய கருவிகரணங்கள் எவ்விடத்திற்செயற்படுகின்றனவோ அவ்விடத்தில் மட்டுமே ஆன்மாவின் இருப்பு விளங்குவதாகும். அம்முறையில்தான் அவத்தைகளுக்குரிய இடங்களில் மட்டுமே ஆன்மா இருப்பதாகச் சொல்லப்படுகின்றது.

(இங்குக் கூறிய கருத்தை நாம் ஓர் உவமையில் வைத்து உணரலாம். அஃதாவது, ஒரு குளத்தின் நீர் அக்குளப்பரப்பு முழுவதிலும் நிரம்பி இருப்பினும், அதனை முழுவதுமாகப் பாசி மூடி இருக்குமாயின், அந்நீரின் இருப்புச் சிறிதும் தோன்றாது. அந்நிலையில் அதனை மூடியுள்ள பாசி எந்த இடத்தில் விலக்கப்படுகின்றதோ அந்த இடத்தின் அளவிற்கு அந்த நீரின் இருப்புப் புலப்படும். இது போன்றதாகவே, மேற்கூறப்பட்ட கருத்தை உணர்ந்து கொள்ளலாம்.)

இவ்விளக்கத்தை யோகிகள் இவ்வதிகரணத்து ஏதுவின் விளக்கத்தில் கூறியுள்ளார். மேலும், அவர் இதற்கு மேற்கோளாக, உலகுடை நாயனார் கழிநெடில் விருத்தம் ஒன்றைக் காட்டியுள்ளார். அது வருமாறு: –

"சீவனோ வியாபி அவத்தையில் இழிந்து
திரும்புதல் குற்றமாம்; கருவி
சேருதல் பிரிதல் இல்லையாம் முறையில்
செயற்படுங் கருவியே தெரியும்
தாவிலா அறிவு தங்கின இடமே
தரும் உயிர்க் கிருப்பிடம்"[1]

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

முன் வெண்பாவில் ஆன்மாக் கீழ்நோக்கிச் செல்லுதலைக் கூறினமையால், மீண்டும் அது மேல் நோக்கி வருதலை அநுவாத முகத்தால் கூறி, இலாடத் தான மாகிய அந்த ஓரிடத்திற்றானே ஐந்து அவத்தைகள் நிகழும் என்பதை மற்றோர் எடுத்துக்காட்டால் கூறுகின்றார். இந்த ஐந்து அவத்தைகளே சகல ஐந்து அவத்தை களாகும்.

வெண்பா

**இலாடத்தே சாக்கிரத்தை எய்திய உள்ளம்
இலாடத்தே ஐந்தவத்தை எய்தும் - இலாடத்தே
அவ்வவ இந்தியத்து அத்துறைகள் கண்டதுவே
அவ்வவற்றின் நீங்கல்அது ஆங்கு.**

இதன் விளக்கம்

கீழ் நோக்கிச் செல்லும் அவத்தைகளின் முடிவில் மூலாதாரத்தை அடைந்த ஆன்மா மீண்டும் முன்பு இறங்கிச் சென்ற முறையிலே படிப்படியாக மேல் ஏறி வந்து முடிவில் இலாடத்தானத்தை அடையும் என்பது இவ்வெண்பாவின் முதலடியில் அநுவாதமாகக் கூறப்பட்டது.

இனி, 'இலாடமாகிய அந்த ஓரிடத்திற்றானே ஆன்மா ஐந்து அவத்தை களை அடையும்' என்பது இதன் இரண்டாவது அடியால் கூறப்பட்டது. இந்த அவத்தைகள் விழிப்பு நிலையிலேயே நிகழ்வதால், சகல சாக்கிரம், சகல சொப்பனம் முதலியனவாகக் கூறப்படும்.

இந்த ஐந்து அவத்தைகளில் இலாடத் தானத்தில் இருந்து கொண்டு ஆன்மா ஐம்பொறிகளால் ஐம்புலன்களையும் தெளிவாக அறியும் என்பது, "இலாடத்தே -

---

1 செய்யுள் - 3

அவ்வவ இந்திரியத்து அத்துறைகள் கண்டு'' என்பதனால் கூறப்பட்டது. இதில் துறைகள் என்றது புலன்களை.

''அவ்வவ இந்திரியத்து, அவ்வவற்றின்'' எனக் கூறினாற் போல ''அது'' என்பதையும் 'அது அதுவே' என அடுக்கிக் கூறிப்பொருள் கொள்ளல் வேண்டும். 'அது அதுவே' என்பதற்கு 'அப்பொழுது அப்பொழுதே' என்பது பொருளாகும்.

''அவ்வவற்றின் நீங்குதல்'' என்றது, அறியப்பட்ட அந்தந்தப் புலன்களி னின்றும் நீங்குதல் என்றபடி.

'அந்த அந்தப் பொறிகளால் அது அதற்குரிய புலன்களை ஆன்மா அறிந்து அப்பொழுது அப்பொழுதே நீங்குதல்' என்றமையால், 'விழிப்பு நிலையில் ஆன்மா ஐம்புலன்களை இவ்வாறு பற்றியும் விடுத்தும், மீட்டும் பற்றியும் விடுத்தும் அறிந்து நிற்கும் நிலையே சகல சாக்கிரம், சகல சொப்பனம் முதலிய சகல ஐந்து அவத்தை களாகும்' எனக் கூறியதாயிற்று.

மேற்சொன்ன கேவல சாக்கிரம், கேவல சொப்பனம் முதலியன போல இவற்றைத் தெளிவாகப் பிரித்துக் காட்ட இயலாது. ஆகையால் இவ்வாறு உணர்த்தப் பட்டது. எனவே, இவற்றை அவரவரும் தம் தம் விழிப்பு நிலையில் பொருள்களை அறிந்துவரும் நிலையை ஊன்றி உணர்ந்து பிரித்து அறிதல் வேண்டும்.

ஆன்மாப் புலன்களைப் பற்றுதலை, 'நினைப்பு' என்றும், விடுதலை, 'மறப்பு' என்றும் கூறுவர். ஆன்மா விழிப்பு நிலையில் பொருள்களை நன்கு அறிகின்ற பொழு தும் ஒரே வகையாய் அறிந்து கொண்டே இராமல், இவ்வாறு விட்டு விட்டு அறி வதை அவரவரும் தங்கள் தங்கள் அனுபவத்தால் உணர்ந்து கொள்ளலாம். இது மூன்றாம் சூத்திரத்து ஆறாம் அதிகரணத்து வெண்பாவிலும் விளக்கப்பட்டது.

நினைப்பை 'சகலம்' என்றும், மறப்பை, 'கேவலம்' என்றும் கூறுவர். மற்றும் சகலம் '**பகல்**' என்றும், கேவலம் '**இரவு**' என்றும் கூறப்படும்.

இந்த ஐந்து அவத்தைகள் காற்றாடியில் உள்ள ஓலை காற்றினால் மிக விரை வாகத் திசைமாறிச் செல்லுதல் போல மிக விரைவாக மாறி மாறி நிகழும். அதனால் இவற்றை மிகவும் நுட்பமாக ஓர்ந்து உணர்தல் வேண்டும்.

'இலாடம்' என்னும் ஓரிடத்திலே ஐந்து அவத்தைகள் நிகழும் என்பதை வழி நூலாசிரியர், ''ஒன்றன்பாலும் – வருபயன் மாறி மாறி வந்திடும்''[1] எனக் கூறினார்.

இன்னும் அவ்வாசிரியர், 'இலாடத்தானம் ஒன்றிலே நிகழும் சகல ஐந்த வத்தைகள் பிரேரக கருவிகளாகிய சுத்த தத்துவம் ஐந்தின் செயற்பாட்டினால் நிகழ்வன' என்பதைக் கீழ்வரும் செய்யுளாற் கூறினார்.

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 2.94

"ஐந்துசாக் கிரத்தின்; நான்கு
கனவினில்; சுழுனை மூன்று;
வந்திடும் துரியம் தன்னில்
இரண்டு; ஒன்று துரியாதீதம்;
தந்திடும் சாக்கி ராதி
அவத்தைகள் தானந் தோறும்
உந்திடும் கரணம் தன்னில்
செயல்தொறும் உணர்ந்து கொள்ளே" [1]

இச்செய்யுளில் ஐந்து, நான்கு என்பன முதலாகக் கூறப்பட்டவை 'கலை' முதலிய வித்தியா தத்துவங்களைச் செலுத்துகின்ற சுத்த வித்தை முதலிய சிவ தத்துவங்களே ஆகும். எனவே, 'இலாடத் தானம் ஒன்றிலே நிகழ்கின்ற சகல சாக்கிரத்தில் சிவதத்துவம் ஐந்தும் செயற்பட்டுப் பின் சகல சொப்பனம் முதலியவற்றில் சுத்த வித்தையிலிருந்து ஒவ்வொன்று குறைந்து கொண்டே போக, இறுதியில் சகல துரியாதீதத்தில் 'சிவம்' என்னும் ஒரு கருவியே செயற்படும்' என்பது விளங்கும். இதற்கு முன்,

"அறிதரும் முதல் அவத்தை
அடைதரும் இடத்தே ஐந்தும்
செறி தரும் கரணம் தன்னில்
செயல்தொறும் கண்டுகொள் நீ"

என அவ்வாசிரியர் கூறினார். அதில், "முதல் அவத்தை அடைதரும் இடம்"என்றது ஐந்து அவத்தைகளில் முதலாவதாகிய சாக்கிராவத்தை நிகழும் இடம்; 'அஃதாவது இலாடத் தானம்'என்பதாம். பின்னர், 'அந்த இடத்தே ஐந்தும் செறி தரும்' என்றது 'இலாடத்தானம் ஒன்றிலே சாக்கிரம் முதலிய ஐந்து அவத்தைகளும் நிகழும்' என்றதாம். அவையே மேற்கூறிய சகல ஐந்தவத்தைகள்.இவைகளைக் கேவல ஐந்தவத்தைகளைச் சுட்டிக் காட்டுவது போலக் காட்ட இயலாது. அவரவர் தம்தம் அனுபவத்தில் நுட்பமாக நோக்கி உணர்தல் வேண்டும் என்பதையே இங்குக் காட்டிய "அறிதரும் முதல் அவத்தை" என்றும் செய்யுளில், "கரணம் தன்னில் செயல் தொறும் கண்டு கொள் நீ" எனக் கூறினார். இச் செய்யுளை அடுத்துள்ள, மேற்காட்டிய, "ஐந்து சாக்கிரத்தில்" என்னும் செய்யுளில் கூறப்படுவன 'அறிதரும் முதல் அவத்தை என்னும் செய்யுளிற் கூறப்பட்டவைகளுக்கு வேறானவை போலும் - என்னும் மயக்கம் உண்டாகாமைப் பொருட்டே, "உந்திடும் கரணந்தன்னில் செயல்தொறும் உணர்ந்து கொள்ளே" என மேற்கூறியதனையே மீட்டும் கூறினார்.

'ஆசிரியர் இங்ஙனம் மீட்டுங் கூறி விளக்கிச் செல்லவும், அவர் கருத்தை உணர்ந்து கொள்ளாது, இச் செய்யுளில் ("ஐந்து சாக்கிரத்தில்" என்னும் செய்யுள்) சொல்லப்பட்ட அவத்தைகள் மேற்கூறிய சகல ஐந்து அவத்தைகளின் வேறான

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 4.36.

அவத்தைகள் என்றே கருதி உரை கூறுகின்றனர்'' என யோகிகள் மறுக்கின்றார். ''ஐந்து சாக்கிரத்தில்'' என்னும் செய்யுளில் குறிக்கப் பட்ட கருவிகள் சுத்த தத்துவங் **களே என்பதை,**

''சுத்தக் கருவிகள் ஐந்தும் கொண்
டேசொல் அவத்தை ஐந்தும்
சித்திக்கும் போது''[1]

என்னும் சிற்றம்பல நாடிகளது கட்டளைக் கலித்துறையால் அறியலாம் என்றும் யோகிகள் வலியுறுத்தினார்.

(இங்கு இவ்யோகிகளால் மறுக்கப்பட்ட கருத்தே **சிவாக்கிர யோகிகள் உரையில்** காணப்படுகின்றது.)

அவரவரும் தத்தம் அனுபவத்தால் உணர்தலன்றிப் பிறரால் சுட்டிக்காட்ட இயலாத சகல ஐந்தவத்தைகளைத் **தூலாருந்ததி** முறைமையாக ஒருவாறு விளக்குதற்பொருட்டு இவற்றிற்குக் கைப்பொருளைத் தொலைத்துவிட்டவர் அது பற்றிய நினைவு வந்தவுடனே பெருந்துன்பம் எய்தி மூர்ச்சித்தலும், பின்பு மூர்ச்சை தெளிதலும், பின் அது பற்றி நினைவு கூர்தலும், நினைவு வந்த இடத்தைத் தேடிச் செல்லுதலும், தேடிச் சென்று பொருள் கிடைத்தமையாலாவது, 'இனிக் கிடைக்க மாட்டாது' என்னும் முடிவினாலாவது வழக்கமான தெளிவினை உடையவராதலும் ஆகியவற்றில் வைத்து அவையே சகல துரியாதீதம், சகலதுரியம் முதலாகக் கூறுவர். அவை எல்லாம் தூலாருந்ததி முறைமையவே என்று உணராதவர், 'அவையே சகல ஐந்தவத்தைகள்' என்றும், 'அவை ஒரொருவர்க்கு ஒரொருகால் எப்பொழு தாயினும் அருகி நிகழும் என்றும் கொள்வர். அவை எல்லாம் மேற்காட்டிய சித் தாந்த நூற்பகுதிகளை ஊன்றி உணராதவர் கொள்கையே ஆதல் அறிந்து கொள்க.

முன்வெண்பாவில் சகலத்தில் நிகழும் கேவல ஐந்தவத்தையின் இயல்புகளும் இவ்வெண்பாவில் சகலத்தில் நிகழும் சகல ஐந்தவத்தைகள் இயல்புகளும் சொல்லப் பட்டன. இனிச் சொல்ல வேண்டுவன சகலத்தில் நிகழும் சுத்த அவத்தைகளாகும். இவ்வதிகாரம் பொதுவதிகாரம் ஆகையால் இது சுத்த அவத்தைகளை விளக்கிக் கூறுதற்கு இடம் அன்று என்னும் கருத்தினால் இவ்வெண்பாவின் இறுதியில் **''அது ஆங்கு''** எனப் பொதுவாகச் சுட்டிப் போயினார். அங்ஙனம் கூறியதற்குப் பொருள் 'இங்குக் கூறப்பட்ட சகலத்திற் கேவலம், சகலத்திற் சகலம் என்பவற்றிற்கு வேறா கிய சகலத்திற் சுத்தமும் இவை போல சாக்கிரம் முதலாக ஐந்து வகைப்படும்' என்பதாம். இங்ஙனம் பொதுவாகக் கூறியதனால், 'அவை உண்மையதிகாரத்தில் விளக்கமாக கூறப்படும்' என்பது கருத்தாயிற்று. வழி நூலாசிரியரும் இவ்வாறே,

''பிறிவிலா ஞானத் தோறும்
பிறப்பற அருளால் ஆங்கே

1 செய்யுள் – 37

குறியொடும் அஞ்ச வத்தை
கூடுவர் வீடு கூட''[1]

என இங்கே பொதுப்படவே கூறிச் சென்றார்.

மேற்காட்டிய வழி நூல் தொடரில் "பிறப்பு அற அருளால் அஞ்சவத்தை கூடுவர் வீடு கூட" எனக் கூறியதனால், 'சுத்தாவத்தைக்கு ஏதுவாக நிற்பது இறைவனது திருவருளே அன்றித் தத்துவங்களாகிய கருவிகள் அல்ல' என்பது தெளிவு. ஆகவே, இதனைத் தொடர்ந்து வந்த, மேற் காட்டிய "ஐந்து சாக்கிரத்தில்" என்பது முதலாகக் கூறியவை சகலத்திற் சகல அவத்தைகளே ஆகுமல்லது, சகலத்திற் சுத்த அவத்தைகள் ஆதற்குக் காரணம் இல்லை. ஆயினும் சிவாகமங்களில் சில இடங்களில் 'சுத்த அவத்தைகளும் கருவிகளால் நிகழும்' என்பது படக் கூறப்படுகின்றது. அது பற்றிச் சிலர் மேற்காட்டிய, "ஐந்து சாக்கிரத்தில்" என்னும் செய்யுள், சுத்தாவத்தைகளைக் கூறுவதாகவே கருதுகின்றனர். 'சிவாகமங்களில் அங்ஙனம் சொல்லப்பட்டது யோகாவத்தைகளை நோக்கி' என்றே கொள்ளப்படும். ஏனெனில், சிவாகமங்களில் யோகபாதம் கூறுமிடத்தில்தான் அவ்வாறு சொல்லப்படுகின்றது. மேலும், ஞாயிறு தோன்றி இருள் நீங்கப்பெற்ற பின்பு, விளக்கினால் ஆவது ஒன்றில்லை. அது போல மெய்யுணர்வு தோன்றி, அறியாமை நீங்கப் பெற்ற பின்பு மாயா கருவிகளால் ஆகற்பாலது ஒன்றில்லை. மற்றும், 'இச்செய்யுளில் கூறப்படுவனவும், முன் செய்யுளில் கூறப்பட்ட அவத்தைகளே என்பதை விளக்குதற்காகவே ஆசிரியர், "கரணந் தன்னில் செயல்தொறும் உணர்ந்து கொள்ளே". என முன் செய்யுளில் கூறிய கருத்தையே இச்செய்யுளிலும் மீட்டும் கூறினார் என மேற் கூறியதை நினைவு கூர்க.

(அட்டாங்க யோகத்தில் பிராணாயாமம், பிரத்தியாகரம், தாரணை, தியானம், சமாதி என்பவை முறையே யோகத்தில் சாக்கிரம், யோகத்தில் சொப்பனம் முதலிய ஐந்து அவத்தைகளாகச் சொல்லப்படும்.)

அவைகளும் மாயா கருவிகள் காரணமாகவே நிகழும். அதனால் அவை மேற்கூறிய அவத்தைகளைவிட மேம்பட்டனவாயினும், ஞான அவத்தைகளாய் வீடு பேற்று நிலையில் நிகழ்வன அல்ல. ஆகையால் அவற்றையே சிலர் '**சுத்தாவத்தை**' எனக் கூறுதல் பொருத்தமற்றதே ஆகும். இதனை வழி நூலாசிரியர்,

"..........யோகின்
தருவதோர் சமாதி தானும்
தாழ்ந்துபின் சன்னம் சாரும்''[2]

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 4.35
2 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 4.34

என விளக்கினார். எனினும் யோகிகள் இதற்கு வேறு வகையாக விடை கூறினார். யோகவுறுப்புக்கள் எட்டனுள், இயமம், நியமம், ஆசனம் மூன்றும் பிராணயாமத்துக்கு அங்கமாய் அடங்கும்.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் அவத்தைகள் பலவும் கூறப்பட்டன.

காரண அவத்தைகள் மூன்றனுள் கேவல அவத்தையின் இயல்பு இச் சூத்திரத்தில் "சகச மலத்து உணராது" என்றதனால் பெறப்பட்டது. சகலத்தின் இயல்பு அடுத்த சூத்திரத்திலும், சுத்தத்தின் இயல்பு அதற்கு அடுத்த சூத்திரத்திலும் பெறப்படும்.

மூன்றாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

நான்காம் சூத்திரம் முடிந்தது.

ஐந்தாம் சூத்திரம்
சூத்திர பாடம்

விளம்பிய உள்ளத்து மெய்வாய் கண்மூக்(கு)
அளந்தறிந் தறியா; ஆங்கவை போலத்
தாம்தம் உணர்வின் தமிஅருள்;
காந்தம் கண்ட பசாசத் தவையே.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என் நுதலிற்றோ எனின், இவ்வான்மாக்களிடத்து தமது முதல் உபகாரம் உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

இதன் விளக்கம்

முன் சூத்திரத்தில் 'அந்தக் கரணம் முதலிய கருவிகளோடு கூடிய ஆன்மா, அமைச்சர் முதலானவர்களோடு கூடித் தன் ஆட்சியை நடத்துகின்ற அரசன்போல நின்று, அஞ்சவத்தைப்படும்' எனக் கூறியதனால், 'அமைச்சர் முதலியவர்களோடு கூடிய அரசனுக்கு வேறு துணை வேண்டப் படாதது போல, அந்தக் கரணம் முதலிய கருவிகளோடு கூடிய ஆன்மாவிற்கும் இறைவன் அக்கருவிகளைப் படைத்துக் கொடுத்தல் மாத்திரமன்றி, அதன்பின் அவனது துணை வேண்டுவது இல்லை, எனக் கருதத் தோன்றும். அமைச்சர் முதலானவர்களோடு கூடிய அரசன் ஒருபுடை உவமமாகவே கூறப்பட்டமையால் அவ்வுவமை பற்றியே 'கருவிகளோடு கூடிய ஆன்மாவிற்கு இறைவனது துணை வேண்டுவதில்லை' எனக் கருதுதல் தவறுடையதாகும். 'அப்பொழுதும் ஆன்மாவிற்கு இறைவனது உபகாரம் இன்றியமையாதது' என்பதைக் கூறுவதே இந்த ஐந்தாம் சூத்திரம் என்பதாம்.

ஆன்மா மலங்களோடு கூடி நிற்கின்ற பெத்த நிலையில் அம்மலங்களைச் செயற்படுத்தி நிற்கும் இறைவனது திருவருள் **'திரோதான சத்தி'** எனப்படும். அதனது இயல்பே இச்சூத்திரத்தில் கூறப்படுகின்றது. திரோதான சத்தி பாசங்களின் வழி நிற்றல் பற்றி, அதுவும் பாசமாகக் கூறப்படும். மேலும், மாயையும், கன்மமும் அந்தத் திரோதான சத்திக்குக் கீழ்ப்பட்டு அதன் வழியே நடப்பனவாகும். ஆகையால், அந்தத் திரோதான சத்தியின் இலக்கணத்தைக் கூறுதலால், இலக்கண இயலின் இரண்டாம் சூத்திரமாகிய இது **பாச இலக்கணம் கூறுவதாய்,** இலக்கண இயலுக்கு ஏற்புடையதாகின்றது. முன் சூத்திரம் பசு இலக்கணம் கூறினமையால், அதனை அடுத்து வரும் இச் சூத்திரம் பாச இலக்கணத்தைக் கூறுதல் பொருத்தமுடையதாகின்றது. இந்தப் பொருத்தம், **முறைமை பற்றிய இயைபாகும்.**

முன் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணம், ''அமைச்சரசு ஏய்ப்ப நின்று அஞ்சவத்தைத்தே'' எனக் கூறிய உவமை பற்றி, 'அந்நிலையில் இறைவனது உபகாரம் வேண்டுவது இல்லை போலும்' என நிகழும் ஐயத்தை நீக்குவது இச்சூத்திரம்.

ஆகையால், அந்த அதிகரணத்தோடு இதற்கு இயைபு உளதாகின்றது. அவ்வியைபு **ஆசங்கை பற்றிய இயைபாகும்.**

பசு இலக்கணத்தை உணர்ந்தபின் 'இனிப் பாச இலக்கணம் யாது' என அவாய் நிற்க, அவ்வவாய் நிலையை இச்சூத்திரம் நிரப்புகின்ற வகையில் பாச இலக் கணத்தைக் கூறுதலால், இலக்கண இயலோடு பொருந்தி நிற்கின்ற இப்பொருத்தம் **அவாய் நிலை பற்றிய இயைபாகும்.**

'மாயையும் கன்மமும் திரோதான சத்தியுள் அடங்கும்' என்பது திருவைந் தெழுத்தின் உட்பொருள்களைக் கூறுமிடத்து 'நகாரம்' திரோதான சத்தி, மகாரம் ஆணவமலம்' என்னும் அளவே நூல்களிற் கூறப்படுதலன்றி, மாயை கன்மங்களுக்கு வேறு எழுத்துக் கூறப்படாமையால் விளங்கும். இது பற்றியே உமாபதி தேவர் தமது சிவப்பிரகாச நூலுள் திருவைந்தெழுத்தின் பொருளைக் கூறுமிடத்தில்,

"திருவெழுத் தைந்தில் ஆன்மாத்
திரோதம் மா (சு) அருள் சிவம் சூழ்
தரநடு நின்றது"[1]

என, 'நகரம் திரோதான சத்தியைக் குறிக்கும்' எனக் கூறி, திருவருட்பயனில்,

"இறைசத்தி பாசம் எழின்மாயை ஆவி
உறநிற்கும்"[2]

என நகாரம் மாயையைக் குறிக்கும் எனக் கூறினார்.

இச் சூத்திரத்தின் திரண்ட பொழிப்பு

(விளம்பிய உள்ளத்து-) மூன்று நான்காம் சூத்திரங்களில் பலவாறாகக் கூறப் பட்டு வந்த ஆன்மாவினாலே மெய் வாய் கண் மூக்குச் செவி என்னும் ஐம்பொறிகளும் தம்தம் புலன்களை 'இஃது இன்னது என நன்றாக அறுதியிட்டு அறிந்தும் அவை தம் மையும், தம்மைச் செலுத்தி நிற்கும் ஆன்மாவையும் அறிய மாட்டா. அந்தப் பொறி கள்போலவேதான் ஆன்மாக்களும், தம் அறிவுக்கு இன்றியமையாத் துணையாகிய ஒப்பற்ற இறைவனது திருவருளாலே அஞ்சவத்தைப் பட்டு வினைப்பயன்களை அறிந்து நுகர்ந்தும், அங்ஙனம் அறிவனவாகிய தம்மையும், தம்மைச் செலுத்தி நிற்கும் திரு வருளையும் அறிய மாட்டா.

இனி ஆன்மாக்கள் அங்ஙனம் அவத்தைப்பட்டு அறியுமாறு இறைவன் அவை களைச் செலுத்தி நிற்றல், காந்தக் கல் தன் சந்நிதி மாத்திரத்தில் இரும்பை

1 செய்யுள் – 91
2 குறள் – 82

வலிப்பது போலச் சங்கற்பத்தாலேயன்றிக் கரணங்களால் அன்று. அதனால் அவற்றை அவ்வாறுசெலுத்தி நின்றும், இறைவன் 'தனது' நிலையினின்றும் மாற்றம் எய்துதல் இல்லை.

இலக்கணக் குறிப்பு

''கரணங்களால் அன்று'' என்பதற்குப் பின் வருவித்துரைத்தவை **குறிப்பெச்ச மாகும்**. சூத்திரத்தில், 'செவி' என்பது **சொல்லெச்சமாய்** எஞ்சி நின்றது.

ஐம்பொறிகளை மட்டும் கூறியது உபலக்கணம் ஆகையால், இனம் பற்றி ஏனைக் கருவிகளும் வருவித்துக் கொள்ளப்படும்.

''பொறிபுலன் கரணம் எல்லாம்
புருடனால் அறிந்து''[1]

என வழி நூலில் கூறப்படுதலை நோக்குக.

''ஆங்கவை'' என்பது ஒரு சொல் நீர்மைத்து.

''உணர்வின்'' என்பதின் பின் ஆறாம் வேற்றுமை உருபு விரிக்க.

''தமி'' என்றது தலைமைப் பொருள் என்றவாறு[1] அதனைத் தமியினது அருள் என இயைத்துப் பொருள் காண்க.

இங்கு ''அருள்'' என்றது திரோதான சத்தியை[1] 'அருளால் அளந்தறிந்து' என மூன்றாம் வேற்றுமை விரிக்க.

''அளந்தறிந்து அறியா'' என உவமையில் கூறியவினை, ''தாம் தம் உணர் வின் தமியருள்'' என்னும் பொருளிலும் வந்து இயைந்தது.

'ஆன்மாக்கள் கருவிகளோடு கூடி நின்று புலன்களை அறியும் பொழுதும், இறைவன் திருவருள் உடன் நின்று செலுத்துமாயின், அதுவும் புலன்கள் போல அறியப்படல் வேண்டும்' என எழும் தடையை, 'ஐம்பொறிகள் புலன்களை அறியு மாயினும் தம்மைச் செலுத்துகின்ற ஆன்மாவை அறியாததுபோல, ஆன்மாக்களும் திருவருளை அறிய மாட்டா' என விடை கூறி நீக்குதற்கு,

''அளந்தறிந்து அறியா'' என்றார்.

(இறைவனது திருவருள் பெத்த நிலையில் சகல அவத்தையிலும் உடன் நின்று உணர்த்துதலை '**உணர்த்தும் முறைமை**' என்பர்.)

இச்சூத்திரம் இரண்டு அதிகரணங்களை உடையது.

1 விளம்பிய உள்ளத்து மெய்வாய் கண் மூக்கு அளந்தறிந்து அறியா.
2 தாம் தம் உணர்வின் தமி அருள்.

---

1. சிவஞான சித்தியார் – சூ. 5-1.

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

'ஆன்மாக்கள் இறைவனது திருவருள் செலுத்தவே கருவிகளின் வழியாகப் புலன்களை அறிந்து வரும்' என்பதை நிறுவுதற்கு 'ஆன்மாச் செலுத்தவே ஐம்பொறிகள் புலன்களை அறிதல் போல' என்னும் உவமையைக் கூறும் போது, **சாங்கிய மதத்தினர்** 'ஐம்பொறிகளை ஆன்மாச் செலுத்துதல் இல்லை' என்பர். 'ஆன்மாத் தாமரை இலையில் தண்ணீர்போல எந்தக் கருவியோடும் ஒட்டாமல் நிற்க, அதன் சந்நிதியில் கருவிகள் தாமே தொழிற்படும்' எனவும், அந்நிலையில் புத்தி தத்துவமே ஐம்பொறிகளைச் செலுத்தும் எனவும், 'அதனால், - ஆன்மாக்கள் ஐம்பொறிகளைச் செலுத்துதல் போல - என்னும் உவமை பொருந்தாது' - எனவும் கூறுவர். அவர் கூற்றை மறுத்து, 'ஐம்பொறிகளை ஆன்மாவே செலுத்தும்' என நிறுவுவது இவ்வதிகரணம்.

மேற்கோள்

ஈண்டு ஐயுணர்வுகள் ஆன்மாவால் உணரும் என்றது

இதன் விளக்கம்

உணர்விற்குக் காரணமாகிய பொறிகளை, "உணர்வு" என்றது உபசார வழக்கு. எனவே, "ஐயுணர்வுகள்" என்றது 'ஐம்பொறிகள்' என்றவாறாம்.

'ஐம்பொறிகளை ஆன்மாச் செலுத்தும்' என்பது எவ்வாறு அறியப்படுகின்றது.' என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

அவற்றினான் ஆன்மா ஒற்றித்துக் காணின் அல்லது அவை ஒன்றையும் விடயியா ஆகலான்.

இதன் விளக்கம்

"தூங்கு கையான் ஓங்கு நடைய"[1]

என்பதிற் போல, இங்கு "அவற்றினான்" என்பதில் உள்ள 'ஆன்' உருபு 'அவற்றோடு' என உடனிகழ்ச்சிப் பொருளில் வந்தது.

"ஒற்றித்துக் காணுதல்" - வேற்றுமையின்றி ஒன்றி நின்று அறிதல்.

"அவை" என்றது ஐம்பொறிகளை.

"ஒன்றையும்" என்னும் உம்மை இழிவு சிறப்பு.

"விடயித்தல்" - புலப்படவுணர்தல்.

---

1 புறநானூறு - 22

எனவே, 'ஆன்மா ஐம்பொறிகளோடு வேற்றுமை இன்றி ஒன்றி நின்று அறிந்தாலல்லது ஐம்பொறிகள் யாதொரு புலனையும் அறியமாட்டா. அது பற்றியே மேற்கூறியவாறு கொள்ளப்பட்டது' என்பது இவ்வேதுவின் பொருள் ஆயிற்று.

'ஆன்மா ஒற்றித்துக் காணின். ஐம்பொறிகள் புலன்களை அறியும்' என இவ்வாறு உடன்பாட்டில் வைத்துக் கூறாது, 'ஆன்மா ஒற்றித்துக் காணின் அல்லது அவை ஒன்றையும் விடையியா'' என எதிர்மறை முகத்தாற் கூறியது, 'ஐம்பொறிகளின் செயற்பாட்டிற்கு ஆன்மாவின் செயற்பாடு இன்றியமையாதது' என்பதை வலியுறுத்தற் பொருட்டாம்.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

ஏதுவில் குறிப்பினால் உணர்த்தப்பட்ட அனுபவ நிலையை விளங்கிக் கொள்ளாமல் அது பற்றி வினவுவார்க்கு எடுத்துக்காட்டால் விளக்கம் தருகின்றார்.

வெண்பா

ஐம்பொறியை ஆண்(டு) அங்(கு) அரசாய் உளம்நிற்ப
ஐம்பொறிகள் உள்ளம் அறியாவாம்; – ஐம்பொறியின்
காணாதேல் காணாது; காணும் உளம் காணாதேல்
காணாகண்; கேளா செவி.

'உள்ளம் அரசாய் அங்கு ஐம்பொறியை ஆண்டு நிற்ப' எனக் கொண்டு கூட்டிப் பொருள் கொள்க. உள்ளம்–ஆன்மா. அரசாய்–ஆட்சி புரிவதாய். அங்கு-கருவிகள் செயற்படும் நிலையில். ஐம்பொறியை ஆண்டு நிற்ப–ஐம்பொறி முதலிய கருவிகளைச் செலுத்தி நிற்றலால். ஐம்பொறிகள் உள்ளம் அறியாவாம் – ஐம்பொறி முதலிய கருவிகள் ஆன்மாவை அறியமாட்டாதன ஆகும்.

இவ்வாறு கூறியது சாங்கியமதத்தினர் கூறுகின்றபடி கருவிகரணங்கள் ஆன்ம சந்நிதி மாத்திரையிலே பொருள்களை அறியும் ஆற்றல் உடையனவாயின் பிறவற்றை எல்லாம் அறிதல் போலப் புருடனாகிய ஆன்மாவையும் அறிதல் வேண்டும். 'அவ்வாறு அவை அறியவில்லை' என்பது அனுபவம் ஆகையால், 'கருவி கரணங்கள் ஆன்மாவின் சந்நிதி மாத்திரையிலே பொருள்களை அறியும்' என்றல் பொருந்தாதாகின்றது. இனி, 'அரசன் தன் பணியாளரை ஒவ்வொரு பணியில் ஏவுகின்றபோது அவர் அவ்வப் பணியளவில் செல்ல உரிமையுடையவராதல் அல்லது அவற்றிற்கு மேற் செல்ல உரியவர் ஆகாமைபோல, ஆன்மா அக்கருவிகளுக்கு மேல் தலைமையாய் நின்று ஒவ்வொரு கருவியே ஒவ்வொரு தொழிலைச் செய்யுமாறு செலுத்துதலாலே, அங்ஙனம் செலுத்தப்பட்ட அளவில் அவை அறிகின்றன ஆகையால், அவை தம்மைச் செலுத்தி நிற்கின்ற ஆன்மாவை அறியவில்லை என்பதே பொருத்தம்' எனக் கூறியவாறாம். இவ்வெண்பாவிற்கு இவ்வாறு பொருள் கூறிய யோகிகள், "இங்ஙனம் உரையாக்கால்,

இஃது ஏதுவின் பொருளை வலியுறுக்கும் உதாரணமாதற்கு ஏலாமை அறிக'' எனப் பிறவாறு உரைக்கும் உரைகளை மறுத்தார்.

'மழைபெய்யக் குளம் நிறைந்தது'' என்பதில், 'பெய்ய' என்பது 'பெய்தலால்' எனப் பொருள் கருதல்போல, இங்கு ''நிற்ப'' என்பது, 'நிற்றலால்' எனப் பொருள் தந்தது.

'அரசனுக்குப் பணியாளனும், பணியாளனுக்கு அரசனும் ஒருவர்க்கு ஒருவர் இன்றியமையாததுபோல, ஆன்மாவிற்குக் கருவிகளும், கருவிகளுக்கு ஆன்மாவும் இன்றியமையா' என்பதை ''ஐம்பொறியின் காணாதேல் (உள்ளம்) காணாது; காணும் உளம் காணாதேல் காணாகண், கேளா செவி'' என்றார்.

'கனவு நிலையில் ஆன்மாவும், ஐம்பொறிகளும் ஒன்றை ஒன்று விட்டு நீங்கித் தனியே நிற்கும்போது, ஐம்பொறிகள் புலன்களை அறியாமையும், ஆன்மாவிற்கும் புறப் பொருள்கள் புலனாகாமையும் ஆகிய இவை பற்றி அவை ஒன்றை ஒன்று இன்றி அமையாமையை உணர்ந்து கொள்ளலாம்' என்பது கருத்து.

கருவிகரணங்கட்கு ஆன்மாவின் இன்றியமையாமை கூறவே இங்கு எடுத்துக் கொண்டாராயினும் ஆன்மாவிற்குக் கருவிகரணங்களின் இன்றியமையாமையையும் உடன் கூறினார் என்க. இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் கருவிகரணங்கள் ஆன்மாச் செலுத்தவே பொருள்களை அறிவனவாகும்' என்பது நிறுவப்பட்டது.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

'முன் அதிகரணத்தில்-கருவிகரணங்கள் ஆன்மாவின் துணையின்றிச் செயற்பட மாட்டா-என்றது பொருந்தும். ஏனெனில், அவை எல்லாம் சடம். ஆயினும், 'ஆன்மா அவை போலச் சடம் அன்றிச் சித்து ஆகலின் - அதுவும் பிறிதோர் அறிவின் துணையின்றி அறியமாட்டாது - என்றல் பொருந்தாது. - பொருந்தும் - எனின், 'அந்த அறிவும் மற்றோர் அறிவின் துணையின்றி அமையாது' என்பதாய், மேலும் இவ்வாறே 'வரம்பின்றி ஓடும்' என ஈசுர அவிகார வாத சைவர் முதலியோர் கூறுவர். அவர் கூற்றை மறுத்து, ஆன்மாவுக்கு இறைவனது திருவருள் துணை இன்றியமையாத தாதலை நிறுவுவது இவ்வதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி இதுவும் தமது முதலாலே உணரும் என்றது.

இதன் விளக்கம்

இது-இவ்வான்மா. ஆன்மாக்கள் பலவாயினும் "இது" என ஒருமையாற் கூறியது சாதி பற்றி. இவ்வாறு வருவது **சாதி ஒருமை** யாகும். 'இதுவும் என்னும்' உம்மை, 'சித்தாயினும்' எனப் பொருள் தருதலால்' உயர்வு சிறப்பு உம்மை.

"இது" என்றதற்கு ஏற்ப, "தனது முதல்" என ஒருமையால் கூறாது "தமது முதல்" எனப் பன்மையாற் கூறினாராயினும், 'யான் எம் ஊர் புகுவன்; நீ நும் ஊர் புகுவை' என்பதிற் போல இரண்டும் வேறு வேறு முடிபாகலின் வழுவில்லை.

'இறைவனால் உணரும்' என்னாது, "முதலால் உணரும்" என்றது, பிறிதொரு துணையை வேண்டி நிற்றல் தமக்கு ஒரு முதலினையுடைய பொருள்கட்கே யன்றித் தனக்கு ஒரு முதல் இன்றித் தானே எல்லாவற்றிற்கும் முதல்வனாகிய இறைவனுக்கு இல்லை' என்பதை உணர்த்துதற் பொருட்டாம். சூத்திரத்தில் "தமி" என்றதும் இதன் பொருட்டே. இங்ஙனங் கூறியதனால், "ஆன்மாக்கள் இறைவனது துணையை வேண்டியே நிற்கும்- எனக் கூறினால், - இறைவன் எந்தத் துணையை வேண்டி நிற்கின்றான்-என ஐயம் எழுதற்கு இடமில்லை" எனவும், "அதனால், **வரம்பின்றி ஓடுமாறு இல்லை**" எனவும் கூறினாராயிற்று.

'தத்துவங்களும், ஆன்மாக்களும் தமக்கு ஒரு முதலினை உடையன' என்பதும், 'முதல்வன் தனக்கு முதல் இல்லாதவன்' என்பதும் மேலே பல இடங்களிற் கூறப்பட்டன.

'அங்ஙனமாயினும், ஐம்பொறிகள் சடம் ஆகையால்-அவை ஆன்மா இன்றி அறியமாட்டா - என்றல் பொருந்தும். ஆன்மாச் சித்து ஆகலின் அதனையும் அவ்வாறு ஐம்பொறிகளோடு ஒப்ப வைத்து-வேறொரு துணையை வேண்டி நிற்கும்- என்றல் பொருந்தாது. மேலும், - ஆன்மாக்கள் கண் போலவும், கருவி கரணங்கள் விளக்குப் போலவும் உள்ளன - என மூன்றாம் சூத்திர அதிகரணத்திற் கூறப்பட்டது. விளக்கோடு கூடிய கண் உருவத்தை அறிதற்கு மேலும் ஒரு துணையை அவாவக் காண்கிலம். அது போலக் கருவிகளோடு கூடிய ஆன்மாவிற்கும் வேறொரு துணை வேண்டுவதில்லை என அவர் நிகழ்த்தும் தடைக்கு ஏதுவால் விடை கூறுகின்றார்.

ஏது

இவ்வான்மாத் தன்னாலே உணரும் இந்திரியங்களைப் போலத் தானும் தன்னை உணராது நிற்றலான்.

இதன் விளக்கம்

'ஆன்மாச் சித்தாயினும் தனது உண்மை நிலையைத் தானாக உணரமாட்டாது. மூன்றாம் சூத்திரத்திற் கூறியவாறு தன்னைச் சூனியம் முதல் பலவாக மயங்கி

நின்று, அருளாசிரியர் அறிவிக்கலே உண்மையாக அறிதலால், அது, தன்னை உணராமையில், தம்மைத் தாமே உணரமாட்டாத ஐம்பொறிகளோடு ஒப்பதே ஆகும்' என்பதை ''இந்திரியங்களைப்போலத் தானும் தன்னை உணராது நிற்ற லான்'' என்றார்.

''தன்னை'' என்பதை இரட்டுற மொழிந்து, ஐகாரத்தை இரண்டாம் வேற்றுமை உருபாகக் கொள்ளுதலோடு, 'தன்ஐ' எனப் பிரித்து, 'ஐ-தலைவன்' எனவும் உரைத்துக் கொள்க. இதனால், 'ஐம்பொறிகள் தம்மை உணராததனோடு தம்மைச் செலுத்தி நிற்கின்ற ஆன்மாவையும் உணராதது போல, ஆன்மாவும் தன்னை உணராததனோடு தன்னைச் செலுத்தி நிற்கின்ற திருவருளையும் உணரமாட்டாது' எனப் பொருள்பட்டு, உவமையில் ''அளந்து அறிந்து அறியா'' எனக் கூறியதனை முற்றிலும் பொருந்தவைத்து விளக்கியதாயிற்று.

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'ஆன்மாத் தன்னால் உணரும் இந்திரியங்களைப் போலத் தானும் தனது முதலாலே உணரும்' எனக் கூறினால், இந்திரியங்களால் உணரப்படும் பயன் இந்திரியங் கட்கு ஆகாது ஆன்மாவிற்கே ஆதல் போல, ஆன்மா உணர்தலால் வரும் பயன் அந்த ஆன்மாவிற்கு ஆகாது முதல்வனுக்கே ஆதல் வேண்டும். அஃதின்மையால், ஆன்மாத் தன்னை உணராமை பற்றி, ''இதுவும் தனது முதலாலே உணரும்'' என்றல் பொருந் தாது என நிகழ்த்தப்படும் தடைக்கு இவ்வெடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

மன்னுசிவன் சன்னிதியில் மற்றுலகம் சேட்டித்த(து)
என்னும் மறையின் இயல் மறந்தாய்-சொன்னசிவன்
கண்ணா உளம் வினையால் கண்டறிந்து நிற்குங்காண்;
எண்ணான் சிவன்அசத்தை இன்று.

இதன் விளக்கம்

'ஆன்மாக்கள் திருவருளாலே உணரும்' என்பது மேற்காட்டிய உவமையால் மட்டும் அல்லாமல், வேதமும் ''சிவனது சன்னிதியில்தான் உலகம் செயற்படு கின்றது'' எனக் கூறுவதை மறந்து விட்டு, ''அஃது இல்லை'' எனக் கூறிப் பிணங்கு கின்றாய்; இது தக்கதன்று என்பது இவ்வெண்பாவின் முற்பகுதியில் கூறப்பட்டது.

இதன் பிற்பகுதியில், ''சொன்ன சிவன் கண்ணா'' என்றதனால், ''சிவனது சந்நிதி'' என்பது ஈசுர அவிகாரவாதிகள் முதலியோர் கூறுவது போல, எதிர்ப்படுதல் மாத்திரை ஆகாது, 'சிவனது சத்தியால் நோக்கப்பட்டும், செலுத்தப்பட்டும் நிற்றலே ஆகும்' என்பது பெறப்பட்டது.

'முதல்வன் செலுத்தலே ஆன்மா உணர்தலால், ஆன்மா உணர்தலின் பயன் முதல்வனுக்கு ஆதல் இல்லை' என்பதற்கு இரண்டு காரணங்கள் கூறப்பட்டன. ஒன்று, "உளம் வினையால் கண்டறிந்து நிற்கும்" என்பது. மற்றொன்று, "இன்று ஆகலான், சிவன் அசத்தை எண்ணான்" என்பது.

மாயா கருவிகள் ஆன்மாவால் உணருமிடத்து வேறு காரணமின்றி ஆன்மாச் செலுத்துகின்ற அந்த ஒரு காரணத்தினாலே உணரும். அதனால் அக்கருவிகள் உணர்தலால் வரும் பயன் அவற்றிற்கு ஆகாது, அவற்றைச் செலுத்தி நிற்கின்ற ஆன்மாவிற்கே ஆகின்றது. ஆன்மாஅவ்வாறின்றித் தன்னைத் திருவருள் செலுத்தும் பொழுது தான் தனது வினை காரணமாகப் பொருள்களை உணர்ந்து வருகின்றது. மேலும் அசத்தாகிய உலகம் சிவனது முன்னிலையில் இருந்தும் இல்லாத பொருள் போல ஆகின்றது. 'இந்த இரு காரணங்களாலும் ஆன்மாக்கள் உணர்தலால் வரும் பயன் அவற்றிற்கே ஆவதன்றி, இறைவனுக்கு ஆமாறு இல்லை' என்பதாம்.

இவ்வெண்பாவில் "சிவன்" என்னும் பெயர் மூன்று முறை வந்துள்ளது. சொல் ஒன்றாயினும், அது அங்கங்கே வேறு வேறு கருத்தை உணர்த்தி நிற்கின்றது. முதலில் உள்ள "சிவன்" என்பது உலகம் செயற்படுதற்குக் காரணமாய் நிற்பவனைக் குறித்தலால், அது 'பேரின்பத்துக்குக் காரணன்' என்னும் பொருளைத் தந்தது. இரண்டாவதாக வந்த "சிவன்" என்பது உயிர்களின் அறிவை விளக்கி நிற்பவனைக் குறித்தலால் அது 'முற்றுணர்வினன்' எனப் பொருள் தந்தது. மூன்றாவதாக வந்த 'சிவன்" என்பது அசத்துப் பொருளை எண்ணாதவனைக் குறித்தலால் அது 'தூய தன்மையன்' என்னும் பொருளைத் தந்தது. 'சிவன்' என்னும் சொல் இம்மூன்று பொருளைத் தரும் என்பதை **சோமசம்பு பத்ததியின் வியாக்கியானம்** முதலியவற்றால் அறியலாம். **'சிவதத்துவ விவேகம்'** என்னும் நூலிலும் 'சிவன்' இவ்வாறு ஆன மூன்று தன்மைகளை உடையவனாகக் கூறப்பட்டது. அதற்குக் காரணமும் 'சிவன்' என்னும் சொல் இம் மூன்று பொருளையும் தருதலே ஆகும்.

'சிவன் அசத்துப் பொருளை எண்ணுதல் இல்லை' என்பதை வழிநூல் ஆசிரியர்,

"மாயை மருவிடான் சிவன் அவன்கண்
உறைதரா(து) அசேத னத்தால்"[1]

எனவும்,

திருக்களிற்றுப்படி ஆசிரியர்,

"உன்உதரத் தேகிடந்த கீடம் உறுவதெல்லாம்
உன்னுடைய தென்னாநீ உற்றனையோ-மன்னுயிர்கள்

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 5.6

அவ்வகையே காண்இங்(கு) அழிவதுவும் ஆவதுவும்
செவ்வகையே நின்றசிவன் பால்"[1]

எனவும் கூறினர்.

'ஒருவனுடைய வயிற்றில் உள்ள கிருமி கீடங்கள் (பூச்சி புழுக்கள்) அடைகின்ற மாறுதல்களை அவன் உணர்வதும் அதனால் வரும் இன்பத் துன்பங்களை அடைதலும் இல்லை. அது போலவே சேதனமும், அசேதனமும் ஆகிய இருவகைப் பிரபஞ்சங்களும் இறைவனுடைய வியாபகத்துக்குள்ளே இருப்பினும் அவைகளை இறைவன் அனுபவித்தலும், அதனால் தான் விகாரப்படுதலும் இல்லை' என்பதே மேற்காட்டிய திருக்களிற்றுப்படி வெண்பாவிற் கூறப்பட்டதாம்.

இலக்கணக் குறிப்பு

'மறையின் இயலும் மறந்தாய்' என்பதிலுள்ள உம்மை தொகுத்தலாயிற்று. அது, 'இங்குக் கூறிய அனுமானமேயன்றி வேதத்தையும் மறந்தாய்' எனப் பொருள் தருதலால் இறந்தது தழுவிய எச்சவும்மை.

"மறந்தாய்" என்பது 'மறந்து பிணங்கும் மாணாக்கனே' எனப் பொருள் தருதலால், விளியுருபு ஏற்ற பெயர்.

('கண்ணாக' என்பதன் ஈறுதொகுத்தலாயிற்று) 'காட்டாக' என்பது அதன் பொருள். அஃதாவது 'விளக்குவது' என்பதாம்.

"கண்டறிதல்" என்பது ஒரு பொருட் பன்மொழி, "எண்ணல்" என்பது இங்கு, 'அனுபவித்தல்' என்னும் பொருளைத் தந்தது.

('இன்று' என்பதன்பின் 'ஆகலான்' என்பது சொல்லெச்சமாய் எஞ்சி நின்றது என்பது சிற்றுரை.)

அசத்தாவன பலவாயினும் "இன்று" என ஒருமையாற் கூறியது **சாதி ஒருமை**. (இதற்கு முன் 'அவன் எதிர்' என்பது அவாய் நிலையால் வந்தது எனவும்' சிவன் எதிர் அசத்துக்கள் இலவாதல்' "யாவையும் சூனியம் சத்தெதிர்" என ஏழாம் சூத்திரத்திற் கூறப்படும் எனவும் இவ்வாறும் சிற்றுரையிற் கூறப்பட்டுள்ளன.)

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

'இறைவனால் ஆன்மா பொருள்களைக் கண்டறியும் பொழுது அவனோடு தான் ஒன்றாய் நின்று அறியுமோ? வேறாய் நின்று அறியுமோ? எவ்வாறு நின்று அறியும்? என்னும் வினாவிற்கு அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

---

1 வெண்பா - 87

வெண்பா

வெய்யோன் ஒளியில் ஒடுங்கி விளங்காது
வெய்யோனை ஆகாத மீன்போல-மெய் அவனில்
கண்டுகேட்(டு) உண்டுயிர்த்(து) உற்றறியும் ஐம்புலனைக்
கண்(டு) உடனாய் மன்னுதலைக் காண்.

இதன் விளக்கம்

வெய்யோன்-பகலவன். மீன்-விண் மீன். இவற்றுள், 'வெய்யோன்' இறைவனுக்கு உவமை, 'மீன்' ஆன்மாவிற்கு உவமை.

"வெய்யோன் ஒளியில் ஒடுங்கி விளங்காது வெய்யோனை ஆகாத" என்பது மீன் உவமைக்குக் கொடுக்கப்பட்ட அடை. அதனை அதன் பொருளாகிய ஆன்மாவிற்கும் கொள்ளுதல் வேண்டும். "மெய் அவனில் ஐம்புலனைக் கண்டு உடனாய் மன்னுதல்' ஆன்மாவாகிய பொருளுக்குக் கூறப்பட்ட வினை. அதனையும் மேற்கூறியவாறு 'மீன்' என்னும் உவமைக்கும் கொள்ளுதல் வேண்டும். இரண்டையும் இவ்வாறு கூட்டினால் பொருள் பின்வருமாறு அமையும்.

'வெய்யோனில் ஒளி பெற்று விளங்குகின்ற மீன்கள் (நட்சத்திரங்கள்) அந்த வெய்யோனது ஒளியில் ஒன்றாகியேவிடாமலும், வேறாய் நின்று விளங்காமலும் உடனாய் அடங்கியிருத்தல் போல, மெய்ப் பொருளாகிய இறைவனால் அறிவைப் பெறுகின்ற ஆன்மாவும் அவ்விறைவனோடு ஒன்றாகிவிடாமலும், வேறு நின்று விளங்காமலும் உடனாய் அடங்கி இருக்கும்'. என்பதே அப்பொருளாகும்.

"நாண்மீன் முதலியவற்றின் ஒளி எல்லாம்
ஞாயிற்றான் ஆய ஒளியே என்பது வேத
நூற்றுணிப்பென் றுணர்க" என்பது யோகிகளது உரை.

(இந்தக் கருத்து இக்காலத்து அறிவியலில், 'கிரகங்கள்' என்பவற்றிற்குப் பொருந்துவதாகின்றது. 'கிரகம்' என்பதற்கு உரிய தமிழ்ச் சொல், 'கோள்' என்பது. ஞாயிற்றின் ஒளியைக் கொள்ளுதல் பற்றியே கிரகங்களுக்குக் 'கோள்' என்னும் பெயர் தமிழில் தோன்றியதாகக் கூறுவர். அசுவினி, பரணி முதலியவற்றை **'நாண் மீன்'** என்றும், கிரகங்களைக் **'கோள் மீன்'** என்றும், பிற நட்சத்திரங்களைப் பொதுவாக **'விண்மீன்'** என்றும் வழங்குதல் தமிழ் வழக்கு.

"கண்டு உடனாய் மன்னுதல்" என்னும் பயனிலைக்கு முன்வெண்பாவிலுள்ள "உளம்" என்னும் எழுவாயை வருவித்துக் கொள்க.

"வெய்யோனை ஆகாத" என்பதிலுள்ள 'ஐ' சாரியை, அறியும் ஐம்புலன் என்பதில் பெயரெச்சம், செயப்படுபொருட் பெயர் கொண்டது.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

மேல் 'இறைவன் திருவருள் செலுத்தவே ஆன்மாக்கள் தம் அறிவு விளங்கப் பெற்றுப் பொருள்களை அறியும்' எனக் கூறியது பற்றி ஈசுர அவிகார வாத சைவர் கீழ்க்காணுமாறு பலவகையாகத் தடை நிகழ்த்துவர்.

'ஆன்மாக்கள் யாவும் இறைவன் செலுத்தவே உணருமாயின் எல்லா உயிருக்கும் எக்காலத்திலும் உணர்வு ஒரு வகையாகவே நிகழ்தல் வேண்டும். அங்ஙனம் நிகழாது ஆன்மாக்கள் தோறும் உணர்வு வேறு வேறு வகையாகவே நிகழக் காண்டலால் – அதற்குக் காரணம் இறைவன் ஒவ்வோர் ஆன்மாவிற்கும் ஒவ்வோர் வகையாகவே உணர்வைத் தருதலே – என்றே கூறுதல் வேண்டும். அங்ஙனம் கூறினால் வேதாகமங்கள் இறைவனை – நிருவிகாரி–எனக் கூறுவதோடு முரண்பட்டு,-இறைவன் விகாரியே-என்பதாகவே முடியும். ஏனெனில்-விகாரமாவது செயற்கைக் குணத்தோடு சமவேதித்தல் (ஒன்றாய்க் கலத்தல்) எனத் தருக்க மதத்தவர் கூறுவர். செயற்கையாவது யாதானும் ஒரு காரணத்தால் முன் இருந்த நிலையினின்றும் வேறுபடுதலே. இனி, – இறைவன் நிருவிகாரி எனவும் – இறைவன் சன்னிதியில் உயிர்கள் செயற்படும் – எனவும் கூறும் சுருதிகள் தம்முள் முரணாமைப் பொருட்டு, – ஞாயிற்றின் சந்நிதியிலே ஒரு காலத்திலே தாமரைப் பூக்களில் ஒன்று அரும்பாதலும், மற்றொன்று மலர்தலும், இன்னொன்று வாடுதலும் நிகழினும் ஞாயிறு அவற்றால் விகாரம் அடையாதது போல, இறைவன் சந்நிதி மாத்திரையில் ஆன்மாக்களுக்கு அவ்வவற்றின் வினைக்கு ஏற்ப உணர்வு பல்வேறு வகைப்பட நிகழுமாயினும் அவற்றால் இறைவன் விகாரம் எய்துதல் இல்லை – என விடை கூறலாம். அங்ஙனம் கூறினால், தாமரைப் பூக்கள் பல வகை நிலைகளை அடைதல் ஞாயிற்றின் விருப்பம் இன்றியே நிகழ்தல் போல, ஆன்மாக்களின் உணர்வு நிகழ்ச்சிகளும் இறைவன் விருப்பம் இன்றியே நிகழ்வனவாய்விடும். அங்ஙனம் ஆயின் – இறைவனது இச்சா ஞானக் கிரியைகளின் வழியே உயிர்களின் இச்சா ஞானக் கிரியைகள் நிகழும்–என்னும் சைவ சித்தாந்தக் கொள்கையோடும் – சிவனது சன்னிதியாவது அவனது சத்தி அவ்வக் காரியங்களில் பதிந்து இயக்குதலே–என மேற்கூறிய விளக்கத்தோடும் முரணி,–'**தேளுக்கு அஞ்சிப் பாம்பின் வாயில் விழுந்தது** போல' வேறொரு வகையில் ஈசுர அவிகாரவாதிகளது சித்தாந்தமாய் முடியும். ஆகவே,–இறைவன் செலுத்தவே ஆன்மாக்கள் உணர்வைப் பெறும்– என்றல் பொருந்துமாறு இல்லை, என இவ்வாறு அவர் தடை நிகழ்த்துவர் அத்தடைக்கு அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

அருளுண்டாம் ஈசற்(கு) அதுசத்தி அன்றே;
அருளும் அவன்அன்றி இல்லை; –அருளின்(று)
அவனன்றே இல்லை; அருட்கண்ணார் கண்ணுக்(கு)
இரவிபோல் நிற்கும்அரன் ஏய்ந்து.

இதன் விளக்கம்

அருளாவது இரக்கம். 'உயிர்கட்குப் பசுத்துவத்தை நீக்கிச் சிவத்துவத்தை, அளித்தல் வேண்டும்' என்பதே இறைவனுக்கு உள்ள இரக்கம். அதனையே இங்கு, "ஈசற்கு அருள் உண்டாம்" என்றார். அஃது அவனுக்கு என்றுமே உள்ள இயற்கை ஆகையால், "ஈசற்கு அன்றே அருள் உண்டாம்" என்றார். அன்றே-அநாதியே. இறைவனுக்குச் சத்தியாவது அருளே ஆகையால், "அது சத்தி" என்றும் கூறினார்.

"அன்றே அருளும் அவன் அன்றி இல்லை; அருள் இன்றி அவன் இல்லை" என்றது அருளாகிய சத்திக்கும், அதனையுடைய சத்திமானாகிய இறைவனுக்கும் இடையேயுள்ள **தாதான்மிய சம்பந்தத்தை** விளக்கியதாம்.

"அரன், இரவி போல் ஏய்ந்து நிற்கும்" என்றது, அந்தத் தாதான்மிய சம்பந்தத்தை 'ஞாயிறும், அதன் ஒளியும் போலும்' உன உவமை கூறி விளக்கியதாகும்.

'இவ்வியல்பு சித்தாந்த நெறி உணர்ந்தார்க்கன்றி விளங்காது' என்றற்கு, "அருட்கண்ணார் கண்ணுக்கு அரன், இரவி போல் ஏய்ந்து நிற்கும்" என்றார்.

இவ்வாறான சத்தி, சிவ சம்பந்தம் இரண்டாம் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்துள் விரித்து விளக்கப்பட்டமையால், இங்கு அவ்வாறு விளக்கப்படவில்லை.

("அருளது சத்தியாகும் அரன்தனக்கு; அருளையின்றித்
தெருள் சிவமில்லை; அந்தச் சிவமின்றிச் சத்தியில்லை")

என்னும் வழிநூற் பகுதி இங்குக் காணத்தக்கது.[1]

'சிவன் இவ்வாறான சத்தியை உடையவன்' எனக் கூறவே, 'அவன் எல்லாவற்றையும் அந்தச் சத்தி சங்கற்ப மாத்திரையால் செய்தலால், அது பற்றி நிருவிகாரியாதற்கும், எல்லாவற்றையும் தன் இச்சையாலே செய்தற்கும் இழுக்கில்லை' என, மேல் எழுப்பப்பட்ட தடைக்கு இங்கு விடை கூறப்பட்டதாம்.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், 'ஆன்மாக்கள், இறைவன் உணர்த்தவே உணரும்' என்பது நிறுவப்பட்டது.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

ஐந்தாம் சூத்திரம் முடிந்தது.

---

1 சிவஞான சித்தியார் சூத்திரம் 5.9

ஆறாம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

உணர்உரு அசத்தெனின் உணரா தின்மையின்
இருதிறன் அல்லது சிவசத் தாம்என
இரண்டு வகையின் இசைக்குமன் உலகே.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என் நுதலிற்றோ எனின், சத்தும், அசத்தும் வரை செய்து உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

கருத்துரை விளக்கம்

முன் சூத்திரத்தில் 'ஆன்மாக்கள் இறைவனால் செலுத்தப்பட்டு அறிவனவாகலின் அவை பிற பொருளை அறிவதன்றி, அவனை அறியமாட்டா' எனக் கூறினமையால், 'இறைவன் எக்காலத்திலும் எவ்வாற்றாலும் ஆன்மாக்களால் அறியப்படாத பொருளே போலும்' என ஐயம் நிகழ்தலால், அவ்வையத்தினை இறைவனது **உண்மை இலக்கணம்** கூறுமுகத்தால் நீக்குவது இச்சூத்திரம் என்பதாம்.

இஃது **ஆசங்கை பற்றிய இயைபாகும்**. இவ்வகையில் முன்சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்தோடு இச்சூத்திரம் இயைபுடையதாகின்றது.

மூன்று நான்காம் சூத்திரங்கள் 'கேவலம், சகலம்' என்னும் அவத்தைகளின் இயல்பைக் கூறினமையால், எஞ்சி நின்ற சுத்தம் என்னும் இயல்பு இச் சூத்திரத்திற் கூறப்படுகின்றது. இது **முறைமை பற்றிய இயைபாகும்**. இவ்வியைபினால் இச்சூத்திரம் முன் சூத்திரங்களோடு இயைந்து நிற்கின்றது.

நான்காம் சூத்திரத்திற் பதியிலக்கணமும், ஐந்தாம் சூத்திரத்திற் பாச இலக்கணமும் கூறப்பட்டமையால், 'எஞ்சி நின்ற பதியிலக்கணம் எத்தகையது' என்னும் அவா நிகழ்கின்றது. அந்தப் பதியிலக்கணத்தைக் கூறி அந்த அவாய் நிலையை நிரப்புகின்றது இச்சூத்திரம். ஆகவே, பதியிலக்கணம் கூறுகின்ற இச் சூத்திரம் இலக்கணஇயலில் நிற்றற்கு உரியதாகின்றது. இஃது **அவாய்நிலை பற்றிய இயைபாகும்**.

பதியின் பொது இயல்பாகிய தடத்த இலக்கணம் முதலிரண்டு சூத்திரங்களில் பெறப்பட்டமையால், இச்சூத்திரத்தில் கூறப்படுகின்ற இலக்கணம் உண்மை இயல்பு எனப்படும் **சொரூப இலக்கணமேயாகும்**. இது பற்றியே இதனை இப்பொதுவதிகாரத்தில் முதற்கண் கூறாது உண்மையதிகாரத்திற்கு அண்மையாக வைத்துக் கூறுவாராயினார். ஆகவே, இச்சூத்திரம் உண்மையதிகாரத்திற்குத் தோற்றுவாயாகவும் அமைகின்றது.

('வரை செய்து உணர்த்துதல்' என்பது ஒரு பொருளை ஏனைய எல்லாப் பொருளினின்றும் முற்றிலும் வேறுபடுத்திக் காட்டுவது. இதனையே தருக்க 'நூலார் இலக்கணம் கூறுதல்' என்பர்.

இச் சூத்திரம் "சத்தும், அசத்தும் வரை செய்து உணர்த்துகின்றது" என்றதனால், 'சத்து, அசத்து' எனும் இரு பொருள்களையும் ஒன்றோடொன்று கலவாதபடி நன்கு பிரித்துக்காட்டி, அதனதன் சிறப்பு இயல்பை உணர்த்துகின்றது என்பது விளங்கும்.)

இச்சூத்திரத்தின் திரண்ட பொழிப்பு

'இறைவன் அளவைகளால் அளந்தறியப்படும் பொருளே' எனக் கூறினால், அவனும் உலகம்போல அழிபொருளாய், அசத்தாகிவிடுவான். அது பற்றி, 'அவன் எவ்வாற்றானும் அறியப்படாத பொருளே' எனக் கூறினால், முயற்கோடு, ஆமை மயிர்க்கம்பலம் முதலிய இல்பொருட்கும், அவனுக்கும் வேற்றுமை இல்லையாக, அவனும் இல்பொருளாகிவிடுவான். ஆகையால், அவனது இயல்பை இந்த இரு வகையில் எந்த ஒன்றினாலும் கூறாது, இரண்டினையும் ஒன்று சேர்த்து, "ஒருவாற்றான் அறியப்படாமையும், ஒருவாற்றான் அறியப்படுதலும் உடையவன்" எனவும், "அதனால் அவன் **சிவமாகிய சத்தாய் உள்ளான்**" எனவும் கூறுவர் மெய்யுணர்வின் நிலை பெற்று உயர்ந்தோர்.

'உணர் உரு எனின், அசத்து' எனவும், 'உணராது எனின் இன்மையின்' எனவும், 'சிவ சத்து ஆம் என இசைக்கும் உலகு' எனவும் கூட்டிப் பொருள் கொள்க.

'இருதிறனும் அல்லது, இரண்டு வகையினும் இசைக்கும்' என்னும் முற்றும்மைகள் தொகுத்தலாயின.

"அல்லது" என்பது குறிப்பு முற்றெச்சம். எனவே, 'இருதிறனும் அல்லதாய், சிவசத்தாம்' என்பது பொருளாயிற்று.

ஒருவாற்றான் அறியப்படாமையாவது, **பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப்படாமையும்**, ஒரு வாற்றான் அறியப்படுதலாவது, **பதி ஞானத்தால் மட்டுமே அறியப்படுதலும்** ஆம் என்க.

'சிவம்' என்பது இங்கு, 'சித்து' எனப் பொருள் தந்தது. எனவே, "சிவ சித்து" என்றது, **'சித்தாகிய சத்து'** என்றவாறாம். சத்து என்பதற்கு "உள்ளது" என்று மட்டுமே பொருள் கூறுவார்க்குச் சடப் பொருளும் சத்தேயாகையால், அவற்றினின்றும் நீக்குதற்குச் சிவசத்து என்றார்.

'பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப்படாமையால் சித்தாயும், பதி ஞானத்தால் அறியப்படுதலின் சத்தாயும் நிற்கும்' என்பார்,

"இரண்டு வகையிற் சிவசத்தாம்" என்றார்.

''சிவசத்து'' என்பது, இரு பெயரொட்டுப் பண்புத்தொகை. அஃது இடையே ஒற்றுமிகாது இயல்பாய் நின்றது வடநூல் முறை.

''ஆம்'' என்னும் பயனிலைக்கு, முன் சூத்திரத்தில் உள்ள "தமி'' என்னும் எழுவாயை வருவித்துக் கொள்க.

''உலகு'' என்றது உயர்ந்தோரை.

இங்குக் கூறப்பட்ட **'சித்து, சத்து' என்னும் இரு தன்மைகளையும் ஒருங்கு உடைமையே பதிக்குச் சிறப்பு இயல்பு, அல்லது சொரூபலக்கணம்'** என்பது இச் சூத்திரத்தாற் கூறப்பட்டது.

'முதற் பொருளுக்குரிய சிறப்பிலக்கணங்கள் பிறவும் உளவாயினும் அவை எல்லாம் இங்குக் கூறிய இவ்விரண்டினுள்ளே அடங்கும்' என்பது கருத்து.

(சத்து, சித்து என்பவற்றோடு ஆனந்தத்தையும் கூட்டி, 'முதற் பொருள் சச்சிதானந்த மயம்' என்றல் உபநிடத வழக்கு. தன் வயத்தனாதல் முதலிய எண் குணங்களையுடைமை முதல்வனுக்கு இயல்பு என்பது சைவாகம வழக்கு.)

ஓர் ஐயம்:

'பதியே அன்றிப் பசுபாசங்களும் பதிஞானத்தாலன்றி ஏனைப் பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப்படா' என்பது கீழ்க்காணும் மெய்ம் மொழிகளால் விளங்கும்.

1) ''நின்னைக் காணா மாந்தர்
தம்மையும் காணாத் தன்மை யோரே''[1]

2) ''தன்னாலே தனையறிந்தால்
தன்னையும் தானே காணும்
தானது வாகி நின்றே''[2]

3) "மாயைமா மாயை மாயா
வருமிரு வினையின் வாய்மை
ஆயஆ ருயிரின் மேவும்
அருளெனில் ஒளியாய் நிற்கும்''[3]

4) ''உன்னரிய திருவருளை ஒழியமலம் உளதென்
றுணர்வரிதாம்; அதனுண்மை தெரிவரிதாம் உனக்கே''[4]

5) ''சுடரால் இருள்தேடச் சொல்லார்கள்; எந்தாய்!
சுடரால் இருள்தேடச் சொன்னாய்''[5]

---

1 திருமுறை-11 திருவிடை மருதூர் மும்மணிக்கோவை -13
2,3,4 சிவப்பிரகாசம்-72,70,36
5 சதமணிக் கோவை-62

('இவ்வாற்றால், பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப்படாது, பதி ஞானமாகிய சிவஞானத்தால் மட்டுமே அறியப்படுதல் பதிக்கே உரிய சிறப்பிலக்கணம் ஆதல் எங்ஙனம்' என ஐயம் நிகழலாம்.

அதற்கு விடை:

'பசு பாசங்களின் இயல்பு சிறப்பு வகையான் அறியப்படா' என்பதே மேற்காட்டியவைபோலும் திருமொழிகட்குக் கருத்தேயன்றி, 'பதியியல்பு போலப் பதி ஞானத்தாலன்றி அவை ஓராற்றாலும் அறியப்படா' என்பது கருத்தன்று. 'அஃது எங்ஙனம்' எனின்,

6) "........ஆன்மாவின் உண்மை
உணர்ந்தவர் தமை உணர்ந்தோர்;
தரும்இது பசுஞானம்; பின்
சிவஞானந் தனக்கு மேலாம்"[1]

7) "காதலினால் நான்பிரமம்
என்னும் ஞானம்-கருது பசுஞானம்"[2]

என்னும் இவைபோலும் திருமொழிகளால், 'உள்ளது' என்னும் உணர்விற்கும், 'நான் பிரமம்' என்னும் உணர்விற்கும் ஆன்மா எதிர்ப்புலன் ஆதல் விளங்கும்.

8) "கருவியாம் மனமும், புத்தி,
அகங்காரம், சித்தம் நான்கும்
மருவி ஆன்மாவே யென்ன
வரும்; தீபம் எனத் தெரிந்தங்(கு)
ஒருவி"[3]

9) "வேதசாத் திரம்மிருதி புராணகலைஞானம்
விரும்பசபை வைகரியா தித்திறங்கள் மேலாம்
நாதமுடி வானவெலாம் பாச ஞானம்;
நணுகி ஆன்மா இவை கீழ் நாடலாலே"[4]

என்னும் இவைபோலும் திருமொழிகளால் கருவிக் கூட்டங்களை, 'இவை ஆன்மா அல்ல' என நீக்குதலும், 'இவையெல்லாம் சடம் ஆகலின் இவை சித்தாகிய ஆன்மாவினால் செலுத்தப்பட்டு, அங்ஙனம் செலுத்தப்பட்டவாறே செயற்படுவன அன்றித் தாமாகச் செயற்படுவன அல்ல' என அவற்றின் சுதந்திரம் இன்மையை உணர்தலும் ஆகிய பசு ஞானத்திற்குப் பாசம் எதிர்ப்புலன் ஆதல் விளங்கும்.

ஆகவே, பசுவும், பாசமும் பாச ஞான பசு ஞானங்களால் ஒருவகையாக அறியப்படுவனவேயல்லது, அவை அவற்றால் எவ்வகையிலும் அறியப்படாதன அல்ல.

1,2 சிவஞானசித்தியார்-சூத்திரம் 4.2, சூத்திரம் 9.2,
3,4 சிவஞானசித்தியார்-சூத்திரம் 4.2, சூத்திரம் 9.2

அதனால், 'பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப்படாது, பதி ஞானத்தால் மட்டுமே அறியப்படுதல் பதிக்கே உரிய சிறப்பிலக்கணம்' என்பதில் ஐயமில்லை.

மேற்காட்டிய மேற்கோள்களின் பொருள்:

1) "உன்னை (சிவனை) அறியமாட்டாத மக்கள் தம்மையும் அறியாதவரே யாவர்"

2) "ஆன்மாச் சிவனது அருளாலே அவனை அறியுமாயின் பின்பே, தான் அவனாகி நின்று, தனது இயல்பையும் தான் அறியும்".

3) "அசுத்த மாயை, சுத்த மாயை என்னும் இரு மாயைகளும் இருவினைகளாகும் ஆன்மாவினிடத்தில் சிவஞானம் விளைந்த பின்பே விளங்கி நிற்பதாகும்"

4) "நினைத்தற்கரிய திருவருளைப் பெற்றால் ஒழிய ஆணவமலம் இருப்பதையும், அதன் இயல்பையும் அறிதல் உனக்கு இயலாது"

5) "விளக்கை எடுத்துக் கொண்டு இருளைத்தேடிக் காணும்படி ஒருவரும் சொல்ல மாட்டார்கள். ஆயினும், நீர் அங்ஙனம் கூறும் முறையில் மெய்ஞ்ஞானத்தைக் கொண்டு அஞ்ஞானத்தை அறியும்படிக் கூறினீர்"

6) "ஆன்மாவின் உண்மை இயல்பினை உணர்ந்தவரே, தம்மை உள்ளவாறு உணர்ந்தவர் ஆவர். இவ்வாறு உணர்வதே பசு ஞானம் ஆகும். இதற்கு மேற்பட்டது சிவஞானம்"

7) "ஆன்மாவின் இயல்பினை உணரும்போது அவ்வுணர்வினால் எழுந்த மகிழ்ச்சியில் 'நானும் பிரமத்திற்குச் சமமானவனே' எனக் கருதுதல் பசு ஞானமாகும்"

8) "மனம் முதலிய அந்தக்கரணங்களைப் பொதுவாக நோக்கும்பொழுது அவையே ஆன்மாப்போலத் தோன்றும்; ஆயினும், அவை கண்ணுக்கு அதன் ஒளியை விளக்குகின்ற விளக்குப் போல ஆன்மாவின் அறிவை விளக்குகின்ற கருவிகளேயாம் எனத் தெரிந்து அவற்றை 'ஆன்மா அல்ல' என நீக்குதல் வேண்டும்"

9) "வேதம் முதலிய நூல்களும், அசபை முதலிய மந்திரங்களும் சுத்தமாயையின் காரியங்களே ஆகையால், அவற்றால் வரும் உணர்வு பாச ஞானமே ஆகும். அவ்வாறு அவற்றின் இயல்பை உணருமிடத்து அவற்றின் தாழ்வுநிலை புலப்படும். அப்புலப்பாட்டினால் (பின்பு, பசு ஞானம் தோன்றும்)".

இனி, ஒரு குடத்தைச் சுட்டி, 'இதனை யான் அறிந்தேன் (அல்லது) அறிகின்றிலன்' என உணரும் பொழுது 'இது' என்னும் கண்டுணர்விற்குப் புலனாவது குடமும்,

'யான்' என்னும் உணர்விற்குப் புலனாவது அந்தக் கரணங்களைச் செலுத்தி நிற்கும் ஆன்மாவும், 'அறிந்தேன்' என்னும் உணர்விற்குப் புலனாவது' ஆன்மாவின் அறிவும் 'அறிகின்றிலேன்'என்னும் உணர்விற்குப் புலனாவது அந்த அறிவை மறைத்து நிற்கின்ற அறியாமையுமேயாகும். ஆகவே, இவ்வாறு பசுவும், பாசமும் பாச ஞான பசு ஞானங்களால் உரைப்படுதல் காண்க.

உண்மை ஞானம் இல்லாதவர்கள் மயக்கத்தால் உடம்பு முதலியவற்றையே 'யான்' எனக் கூறுவார் ஆயினும், அப்பொழுதும் 'யான்' என்பதற்குப் பொருள் ஆன்மாவே யாம். 'அஃது எங்ஙன'மெனின் அவ்வாறு உணர்வது ஆன்மாவே அல்லது உடம்பு முதலியவை அல்ல ஆகலான்.

இருளில் கயிற்றைப் பாம்பாக நினைக்கின்ற ஒருவன், 'இங்கு இது கிடக்கின்றது' எனக் கூறும்பொழுது அவனால் 'இது' எனச் சுட்டப்பட்டது கயிறே அன்றிப் பாம்பாகாமை அறிந்துகொள்க. இது பிறவாறு உணரும் மயக்க உணர்வுகட்கும் பொருந்தும்.

மற்றோர் ஐயம்:

'மேற்கூறியவாற்றால்-பசுவும் பாசமும் பாசஞான பசு ஞானங்களால் உணரப்படும்-என்றல் பொருந்தும். ஆயினும், மெய்யுணர்வு இல்லாதவரும், 'சிவன் உண்டு' எனவும் 'சிவன் இல்லை'எனவும் கூறக் காண்கின்றோம். அதனால் சிவனும் பசுபாசங்களைப் போலப் பாச ஞான பசு ஞானங்களால் பொதுவாக உணரப்படுகின்றான் அன்றோ! அதனால், பதிப்பொருள், பாச ஞான பசு ஞானங்களால் உணரப்படாது-என்றல் எங்ஙனம்' எனின்,

அதற்கு விடை:

'சிவன் உண்டு, சிவன் இல்லை' என இவ்வாறு கூறுவார் கூற்று, 'குடம் உண்டு; குடம் இல்லை' என்று கூறுவார் கூற்றோடு ஒப்பதன்று. ஏனெனில், 'குடம் உண்டு; குடமில்லை' எனக் கூறுகின்றவர்கள் குடத்தின் தன்மையை முன்னர் ஒருவாறு அறிந்தே கூறுவர். 'சிவன் உண்டு; சிவன் இல்லை' என்போர் சிவனது தன்மையை ஒரு சிறிதும் அறியாமலே கூறுகின்றனர். அதனால், மெய்யுணர்வில்லாதவர்களோ பதிப்பொருளைப்பற்றிப் பேசுதல் பேதைப்பருவத்துப் பெண் காம நூற்பொருளை எடுத்துப் பேசுவது போலச் சொல்லளவினதே அன்றி, அனுபவமாதல் இல்லை. இங்கு ஆராயப்படுகின்ற ஞானம், அனுபவ ஞானமே.

மேலும் ஒரு ஐயம்:

'இங்ஙனம் கூறியவற்றால்-பசு பாசங்கள் உணர்வுரு; அதனால் அவை, சத்தாவன அல்ல-என்றல் பொருந்தும். ஆயினும், ''முப்பொருளும் சத்து'' என்பதே சைவ சித்தாந்தம் ஆகையால், பதிப்பொருளை-மட்டுமேசத்து- என்றல் சைவ சித்தாந்திகட்கு அவசித்தாந்தமாய் முடியு மன்றோ' எனின்,

அதற்கு விடை:

'சத்து' என்பதற்குப் பிறர் எல்லாம் 'உள்ளது' என்றே பொருள் கொள்வர்; அவர் வழியில் நின்றே சைவ சித்தாந்தம்,"முப்பொருளும் சத்து" எனக் கூறுகின்றது. எனவே, அதற்கு 'மூன்று பொருள்களும் அநாதி நித்தியம் - அஃதாவது, என்றும் உள்ள பொருள்கள் என்பதே ஆகும்.

'பொருள்' என்பன எல்லாம் உள்ளனவேயன்றி, இல்லது பொருளாக மாட்டாது. அதனால் உள்ள பொருள்களில் சிலவற்றை, எக்காலத்திலும் ஒரு தன்மையனவாய் நில்லாது, காரண காரிய நிலை வேறுபட்டால், காரணநிலையில் இல்லனபோல விளங்காதிருத்தலும், காரிய நிலையில் சில காலம் விளங்கி நின்று, பின்பு முன்பு போலக் காரண நிலையை அடைந்துவிடுதலும் ஆகிய நிலைமாற்றம் பற்றியே 'அசத்து' எனச் சைவசித்தாந்தம் கூறுகின்றது. விளங்காது நிற்றல் சூக்கும நிலையும், விளங்கி நிற்றல் தூலநிலையும் ஆகும். இத்தன்மை மாயை, கன்மம் என்னும் இரு பாசங்கட்கும் பொருந்தும்.

ஆணவ மலம் இருள் போன்றது; அதனால், அது படலம் படர்ந்த கண், ஞாயிற்றின்முன் நிற்பினும் அதன் ஒளியைப் பெற மாட்டாமையால் அந்நிலையில் அதனை மறைக்கின்ற இருள் போலப் பக்குவம் இன்மையால் சிவனது ஞானத்தைப் பெற மாட்டாது நிற்கின்ற பெத்த நிலையிலுள்ள ஆன்மாக்களின் அறிவை ஆணவ மலம் மறைத்தும், படலம் நீங்கி ஞாயிற்றின் ஒளியைப் பெற்ற கண்ணின்முன் இருள் இருந்தும் அதனை மறைக்க மாட்டாமை போலப் பக்குவம் எய்திச் சிவ ஞானத்தைப் பெற்று முத்தி நிலையை அடைந்த ஆன்மாக்களின் அறிவை ஆணவம் அவ்விடத்திலிருந்தும் மறைக்கமாட்டாமலும் நிற்கும். இந் நிலைவேறுபாடு பற்றி ஆணவமும் 'அசத்து' எனப்படுகின்றது.

எனவே, 'சத்து, அசத்து' என்பவற்றிற்குச் சைவ சித்தாந்தம் கூறும் உண்மைப் பொருள், 'மாற்றம் இல்லாதது; மாற்றம் உடையது' என்பதேயாகும். அதனால், பிறர் மதம் பற்றி முப்பொருளையும் சைவ சித்தாந்தம் 'சத்து' எனக் கூறுதல் 'பாசங்கள் அசத்து' என்பதற்கு மாறாய் அவ சித்தாந்தம் ஆகாது.

"பொய்யிருள் கடிந்த மெய்ச் சுடரே"[1] என்பதில், ஆணவ மலமாகிய இருளைப் 'பொய்' எனக் கூறியதும்,

'பொய்ம்மாய்ப் பெருங்கடலில்'[2] என உலகத்தைப் 'பொய்' என்றதும் சைவ சித்தாந்தம் கூறும் உண்மைப் பொருளில் 'அசத்து' எனக் கூறியனவேயாம். எனவே 'பொய்யாவது உண்மைக்கு நேர் மாறானது" எனத் தார்க்கிகர் முதலியோர் கூறும் கூற்றைச் சைவ சித்தாந்தம் உடன்படாது, 'பொய், அல்லது அசத்தாவது நிலையாமையையுடையது; மெய், அல்லது சத்தாவது நிலைபேறுடையது" என்றே கூறும்.

1 திருவாசகம் - கோயில் திருப்பதிகம் - 3
2 திருமுறை - 6 - 27.1

இனி, 'அசத்தாவது இல்லதே' என்னும் தார்க்கிகர் முதலியோர் கொள்கை பொருந்தாமை, 'அபாவம்' பற்றி மேல் விரித்துக் கூறிய இடத்தில் காண்க.

ஆன்மாவும் சித்தாதலின் 'சத்து' எனப்படும் ஆயினும், அதன் அறிவு ஆணவ மலத்தால் மறைக்கப்பட்டு, செயலற்று இருத்தலால் சடம் போல்வதாய், 'அசத்து' எனப்படும். எனினும், அந்த ஆணவ மல மறைப்பு ஒரு காலத்தில் ஆன்மாவை விட்டு நீங்க அது சித்துப் பொருளாகி மீள மலத்தால் மறைக்கப்படுதல் இன்மையால் முத்தி யடைந்தபின் ஆன்மாச் சத்தாகியே நிற்கும். இவ்வாற்றால் ஆன்மா ஒருவாற்றால் சத்தாதலும், மற்றோர் ஆற்றால் அசத்தாதலும் உடைமையால் அவ்விரண்டிற்கும் பொதுவாகச் 'சதசத்து' எனப்படும். ''அசத்தைச் சத்துடன் நின்று நீக்குந்தன்மையாற் சத சத்தாமே''[1] எனப் புடை நூலுள் கூறியதும் இக்கருத்துப் பற்றியே ஆகும்.

இறைவன் எக்காலத்திலும் ஒரு தன்மையனேயாய்ச் சித்தாகியே நிற்றலால், **சத்தாகியும், சித்தாகியும் இருத்தல் இறைவனுக்கே உரிய சிறப்பிலக்கணம்** ஆவதன்றி, ஏனைப் பொருள்களுக்கும் உரிய பொது இலக்கணம் ஆகாது.

பாசங்களை நோக்க ஆன்மாச் சித்தாயினும், பதியை நோக்க அசித்தாதல் ''அவனுக்கு இவனும் அசித்தாமே''[2] என்னும் வழிநூலால் விளங்கும். இதனால் **சித்தாதல் ஆகிய இலக்கணமும் இறைவனுக்கல்லது ஆன்மாவிற்கு ஏலாமை விளங்கும்.**

பிற உரைகட்கு மறுப்பு:

"முப்பொருளும் சத்து" எனக் கூறும் சைவ சித்தாந்தம், பின்பு, உணர் உருவா தல் பற்றி மலம், மாயை முதலியவற்றை 'அசத்து' எனக் கூறினால், அஃது அதற்கு ஏலாதன்றோ - எனத்தடை நிகழ்த்துவார்க்கு மேற்காட்டியபடி தக்கவாறு விடை கூறமாட்டாதவர்கள், இச்சூத்திரத்தில், 'சத்து' 'அசத்து' எனவும் கூறப்பட்டன 'சித்து' என்றும் 'அசத்து' என்றும் பொருள்படும் – என உரைப்பாரும், 'சுத்தம்' என்றும், 'அசுத்தம்' என்றும் பொருள்படும் என உரைப்பாருமாய் இடர்ப்படுவர்– –எனப் பிறவுரைகளை யோகிகள் இங்கு மறுத்தார். காரணப் பிரபஞ்சம் போலக் காரியப் பிரபஞ்சமும் மெய்யாக உள்ளதே ஆயினும், நீர்மேல் எழுத்து, கனவு, பேய்த்தேர் முதலியனபோல நிலைபெறுவதுபோலக் காட்டி விரைவில் மறைந்து போதல் பற்றியே 'அசத்து' என்றும், 'அழிபொருள்' என்றும் சொல்லப்படுகின்றது. உண்மையில், அவையும் சத்தும், அழியாததுமே ஆகும்' என்க.

ஒரு தடை:

'இவை எல்லாம் நிற்க, வடமொழியில் ஆறாம் சூத்திரத்தில் உள்ளதுபோல ஆசிரியர் இச்சூத்திரத்தில் ''உணர்உரு அசித்து''[3] என மொழிபெயர்க்காமல்,

---

1 சிவப்பிரகாசம், 57
2 சிவஞான சித்தியார் - சூ—11. 11
3 ''த்ருஸ்யம்சேஜ் ஜடிமா பவேத்''

உணர்விரு அசத்து என மொழிபெயர்த்தது என்னை' என்பது இங்கு எழுப்பப்படும் ஒரு தடை.

அதற்கு யோகிகள் தந்துள்ள விடை:

'அசத்து' எனக் கூறினால், 'சடம்' என்பது தானாகவே அமைந்து விடும்– என்னுடங்கருத்தினால் ஆசிரியர் 'அசித்து' என மொழிபெயர்க்காமல், 'அசத்து' என மொழி பெயர்த்தார். அக்கருத்து விளங்குதற் பொருட்டே வழிநூல் ஆசிரியர், "அறி பொருள் அசித்து அசத்தாம்"[1] என இரண்டையுங் கூட்டிக் கூறினார்.

மேலும் தடை:

'அங்ஙனமாயின் வடமொழிச் சூத்திரத்தில் உள்ளபடியே 'அசித்து' என மொழி பெயர்த்தால், 'அசத்து' என்பது தானாக வந்து அமையாதோ, என்பது இங்கு மேலும் நிகழும் தடை.

அதற்கு யோகிகள் தந்துள்ள விடை:

'அசித்து' எனக் கூறினால், அசத்து என்பது தவறாமல் தானாக வந்து அமையாது. அதற்குக் காரணம் பின்வருமாறு: 'மலம், மாயை, கன்மம்' என்பன காரண நிலையில் உள்ளபொழுது, நீர்மேல் எழுத்துமுதலியனபோலத் தோன்றுதலும், மறைதலும் இன்றி என்றும் ஒரு நிலையில் இருப்பனவாகும். அது பற்றி அவையும் சத்துக்களே ஆயினும் அவை சடங்கள். எனினும் அவைகளே காரிய நிலையை அடையும் பொழுது தோன்றி மறையும் அசத்துக்களாம். காரண காரிய நிலை வேறுபாட்டால் எக்காலத்திலும் சத்தாய் இராமல், ஒரு காலத்து அசத்தாம் தன்மை அடைதலும், இறைவன் அவ்வாறின்றி என்றும் ஒரு தன்மையனாய் நிற்றலும் பற்றி' இறைவனை நோக்க மல மாயை கன்மங்கள் அசத்து எனப்படுகின்றன அன்றி உண்மையில் அவையும் சத்தேயாம். ஆயினும் அவை சடங்களே ஆகையால் 'அசித்து' எனக் கூறினால், 'அசத்து' என்பது தானாக வந்து அமையும் என்பது நிலையில்லாத ஒன்றாகும். அது பற்றியே ஆசிரியர் 'அசித்து' என மொழிபெயர்க்காமல் 'அசத்து' என மொழி பெயர்த்தார்.

இங்கு 'அசத்து-என்றது காரியப் பிரபஞ்சத்தையே' என்பது அடுத்த சூத்திரத்தில் விளக்கப்படும்.

இச்சூத்திரம் இரண்டு அதிகரணங்களையுடையது.

1) உணர்உரு அசத்தெனின் உணராது இன்மையின்

2) இருதிறனல்லதுசிவசத்தாம் என இரண்டுவகையின் இசைக்குமன் உலகே.

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூத்திரம் 6.1

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

சூத்திரத்தில் ''இறைவன் அளவைகளால் அளந்தறியப்படும் பொருளாயின் அசத்தாகி விடுவான்'' எனக் கூறியதை உடன் படாது **தார்க்கிகர் முதலியோர்** 'இறைவனும் அளவைகளால் அளந்தறியப்படுபவனே' எனக் கூறுவர். அவர் கூற்றை மறுத்துச் சூத்திரத்திற் கூறிய பொருளை நிறுவுவது இம் முதலதிகரணம்.

மேற்கோள்

ஈண்டுஅறிவினால் அறியப்பட்ட சுட்டு
அசத் தென்றது.

இதன் விளக்கம்

சிவனது அறிவினால் எனக் கூறாமல், அறிவினால் எனப் பொதுவாகக் கூறிய தனால், அந்த அறிவு பாச ஞான பசு ஞானங்களே ஆயிற்று. பாச ஞான பசு ஞானங் களே அளவை அறிவாகும்.

சுட்டப்படும் பொருளை ''சுட்டு'' என்றது ஆகு பெயர்.

இங்குக் கூறப்பட்ட அறிவையே புடை நூல் ஆசிரியர்,

''அறிவினால் அறிந்த யாவும்
அசத்ததாதல் அறிதி''[1] என

முதலில் பொதுப்படக் கூறிப் பின்பு,

''தொன்மை - அறிவுத்தான் ஒன்றை
முந்தி அது அதுவாகக் காணும்
அறிவுகாண் அசத்து''[2] என விளக்கிக் கூறினார்.

'அசத்தாவது - இல்லை - என்னும் உணர்வை உண்டாக்குவதே ஆகும்.- இது குடம், இ∴து ஆடை - என்றாற் போல, ''உள்ளது'' என்னும் உணர்வை உண்டாக்கு கின்ற உலகத்தை அளவை அறிவிற்குப் புலனாதல் பற்றி ''அசத்து'' என்றல் பொருந் தாது. - பொருந்தும் - எனின், சத்து, அசத்து - என்னும் பிரிவே அமையாது. எனத் தார்க்கிகர் முதலியோர் தடை நிகழ்த்துவர். அவர்க்கு விடை ஏதுவாற் கூறுகின்றார்.

ஏது

அவை தாம் பிரகாசமாய் நின்றே
அப்பிரகாசமாய் நிற்றலான்.

1,2 சிவப்பிரகாசம் - 55

(இவ்வாறு நான்காம் சூத்திரம் முதல் அதிகரணத்திலும் ஏதுக் கூறப்பட்டது. ஆயினும் அங்கு வேறு பொருளும், இங்கு வேறு பொருளும் இதற்கு யோகிகளால் உரைக்கப்படுகின்றன.)

இதன் விளக்கம்

'உள்ளது - என்னும் உணர்வை உண்டாக்குவது, **பாவம்**; - இல்லை-என்னும் உணர்வை உண்டாக்குவது **அபாவம்**. எனவே, அபாவமாவது, பாவத்தின் மறுதலை' எனவும், 'அது பாவப் பொருளின் இருத்தல் இல்லை' எனவும் தார்க்கிகர் கூறுவர். அது பொருந்தாது. ஏனெனில், எல்லாப் பொருள்களும் முக்குணமயம். அம்முக்குணங் களில் இராசத குணம் மிகுந்த பொழுது,அதை உடைய பொருள் புலனாகி, 'உள்ளது' என்னும் உணர்வைத் தோற்றுவிக்கின்றது. அந்தப் பொருளே, தாமத குணம் மிகுதிப் படும் பொழுது புலனாகாது மறைந்து 'இல்லை' என்னும் உணர்வைத் தோற்றுவிக்கின் றது. ஆகவே, இராசத குணத்தின் தன்மையாகிய பாவம்போலத் தாமத குணத்தின் தன்மையாகிய அபாவமும் பொருளின் தன்மையேயாம். அதனால், முக்குண வசத்தால் நிலை மாறுகின்ற நிலையில்லாப் பொருள்கள் சில காலம் நிலைத்து நிற்பன போல நின்று, 'உள்ளது' என்னும் உணர்வைத் தோற்றுவிக்கு மாயினும், 'அசத்து' என்றே சொல்லப்படும்' என்பது இந்த ஏதுவினால் கூறப்பட்டது.

இங்கு, 'பிரகாசம், அப்பிரகாசம்' என்று கூறப்பட்டன முறையே, 'உள்ளது என்னும் உணர்வு' எனவும், 'இல்லது என்னும் உணர்வு' எனவும் பொருள் தந்தன. இந்த உணர்வுகளைத் தார்க்கிகர் முறையே **'உபலத்தி'** எனவும், **'அனுபலத்தி'** எனவும் கூறுவர்.

எடுத்துக்காட்டு (முற்பகுதி)

முன்னுரை

'சிலபொருள்கள் மேற்கூறியபடி புலன் ஆகின்ற நிலையிலிருந்து, புலனாகாது மறைதல் பற்றி அவற்றை 'அசத்து' எனக் கூறினால், பதி முதலிய பொருள்களும், ஆகம அளவையாலும், அனுமான அளவையாலும் அளந்தறியப்படுதலின், எல்லாப் பொருள்களும் அசத்தேயாய், 'சத்து' என்பது ஒன்று இல்லையாகவே முடியும். அங்ஙனம் முடியாமைப் பொருட்டு, 'பதிப்பொருள் அவைகளால் அறியப்படாது எனக் கூறினால் ''அருளினால் ஆகமத்தே அறியலாம்; அளவினாலும் தெருளலாம்''[1] என்னாற் போலும் மெய்ம்மொழிகளோடு முரணுதலன்றியும், இங்கு ஏது, எடுத்துக் காட்டுக்களாகக் கூறிவரும் அதிகரணங்கள் பயனிலவாய்ச் சித்தாந்தத்திற்கே அவசித் தாந்தமாம்' என அவர்கள் மேலும் தடை நிகழ்த்துவர். அதற்கு எடுத்துக்காட்டின் முற்பகுதியால் விடை கூறுகின்றார்.

---

1 சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் பாயிரம்-6.

அசத்தறியாய் கேள்நீ அறிவறிந்த எல்லாம்
அசத்தாகும் மெய்கண்டான் ஆயின்-

இதன் விளக்கம்

"அறியாய்" என்றது விளி ஏற்ற பெயர். 'அசத்தாவது இதுவென அதன் இயல்பை உள்ளவாறு உணர்ந்திருந்தாயாயின், 'நீ இவ்வாறு பிணங்கமாட்டாய்' என்றற்கு "அசத்தறியாய்" என்றும்,

'சத்தின் இயல்பை உணர்ந்தாலன்றி அசத்தின் இயல்பை உணர முடியாது' என்றற்கு "மெய்கண்டான்"என்றும், 'சத்தின் இயல்பை ஆராய்தல் அருமை' என்றற்கு "ஆயின்" என்றும்,

"எந்தை-தாட்பால் வணங்கித் தலை நின்று இவை கேட்க"[1] - என்னும் திருமொழிப் பொருளை அறிவுறுத்தற்குக் "கேள் நீ" என்றும் கூறினார்.

'உள்ளது' என்னும் உணர்வைத் தோற்றுவிப்பன யாவும் விரைவில் இல்லது என்னும் உணர்வைத் தோற்றுவித்தல் வெளிப்படை. அவையேபோல பதி முதலிய பொருள்கள் பெத்த நிலையில் உயிர்கட்கு 'உள்ளது' என்னும் உணர்வைத் தோற்று வியாமையும் வெளிப்படை. ஆகவே, 'பதி முதலிய பொருள்கள் அளவை அறிவால் அறியப்படாதன' என்றல் உண்மையேயாகும்.

"அருளினால் ஆகமத்தே அறியலாம்" "அருளினாலும்-தெருளலாம்" எனக் கூறியதற்குக் கருத்து, 'ஆகம அளவையும் அனுமான அளவையும் உண்மை ஞானத் திற்கு வாயிலாய் உண்மை ஞானத்தால் பதிப் பொருளை உணர்விக்கும்' என்பதே ஆம். அதனால் மேற்கூறிய அளவைகளே பதி முதலிய யொருள்களை நேராக உணர்விப்பன அல்ல.

"போதமிகுத்தோர் தொகுத்த பேதைமைக்கே
பொருந்தினோர் இவர்க்கன்றிக் கதிப்பாற் செல்ல
ஏதுநெறி எனுமவர் கட்கே"[2]

நூல் வேண்டப்படும் எனக் கூறினமையால்,பக்குவக் குறைவால் புறச்சமய நூல்களை உணர்ந்த வழி, அவற்றால் உண்டாகும் மயக்கத்தினைப் போக்கி, உண்மை உணர்வைத் தருதலே ஆகம அளவையின் பயனாதல் விளங்கும்.அதனால், 'அறிவி னால் அறியப்படும் சுட்டு அசத்து' என்றல் எமக்கு அவசித்தாந்தம் ஆகாது. இனி, அப்பயனை வினைப்பன ஆதலின் ஆகம அளவைகளும், இந்நூலில் பல இடங்களி லும் ஏது, எடுத்துக்காட்டுகளாகக் கூறிவரும் அதிகரணங்களும் பயனிலவாய் ஒழி தலும்இல்லை-என்பதாம். 'அருளினால் ஆகமத்தே' என்னும் அச்செய்யுளில் வழி நூலாசிரியர், "ஞானச் செய்தியாற் சிந்தையுள்ளே-மருளெலாம் நீங்கக் கண்டு வாழலாம்"

---

1 சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் பாயிரம்-6
2 திருமுறை-3

என்றதும் இக்கருத்துப் பற்றியேயாம். அஃதாவது, "ஆகம அனுமான அளவைகளால் புறச் சமய நூல்கள் பற்றி எழும் மலைவுகள் நீங்க, அதன்பின் சிவநெறி ஒழுக்கத்தால் சிவஞானத்தைப் பெற்றுச் சிவனையடைந்து வாழலாம்' என்றற் பொருட்டேயாம்.

இனி, 'ஆகமங்களும், அனுமானங்களும் அனுபவமுடைய ஆசிரியரது அருள் வழியாக அன்றித் தாமே பயன் தரமாட்டா' என்பதை அச்செய்யுட்கு முன்னே அவ்வாசிரியர்,

"மறையினால் அயனால், மாலால், மனத்தினால், வாக்கால், மற்றும்
குறைவிலா அளவி னாலும் கூறொணா தாகி நின்ற
இறைவனார் கமல பாதம்"

என விளக்கினார்.

ஏதுவின் மற்றொரு கருத்து

ஏதுவிற்கு மேற்கூறிய பொருளால், "அறிவினால் அறியப்பட்ட பொருள் அசத்து" என்றல் பொருந்தாது. ஏனெனில், -உள்ளது-என்னும் உணர்வைத் தோற்று விப்பன யாவும் சத்தே யாதலின்" எனப் பிணங்கும் தருக்க நூலார் மத்மே மறுக் கப்பட்டது. ஆயினும், 'சற்காரிய முறையில் இல்லது தோன்றாதாகலின், 'தோற்றம் உடைய உலகத்தை-அசத்து-என்றல், சற்காரிய வாதம் கூறுகின்ற சைவ சித்தாந்தத் திற்கு ஏலாததே'-எனச் **சாங்கியர் முதலியோர்** தடை நிகழ்த்துவர். அத்தடைக்கும் விடையாமாறு இவ்ஏதுவிற்கு மற்றொரு பொருள் உரைக்கப்படும். அங்ஙனம் உரைத் தல் **"இரட்டுற மொழிதல்"**-என்னும் உத்தியாம்.

திறக்குறளில் 'பெரியோரைப் பிழையாமை' என்பதைப் பரிமேலழகர் இரட்டுற மொழிந்து இரு பொருள் கூறி, ஓர் அதிகாரத்தையே இரண்டதிகாரமாகக் காட்டி யதை இதற்கு உதாரணமாக் யோகிகள் கூறினார்.

ஏதுவில் உள்ள, 'பிரகாசம், அப்பிரகாசம்' என்பவற்றிற்கு இங்கு இரண்டாம் முறையாகக் கூறப்படும் பொருள் முறையே, 'புலனாதல், புலனாகாமை' -என்பன. எனவே, 'அறிவினால் அறியப்படும் பொருள்கள் யாவும் அங்ஙனம் அறியும் படி தூலமாய்ப் புலனாகி நின்றே மிக விரைவில் சூக்குமமாய்ப் புலனாகாது மறைந்து போவன ஆதலின், அவற்றை 'அசத்து' எனக் கழித்து, எஞ்ஞான்றும் அறிவினால் அறியப்படும்படி புலனாகாது நிற்பதே 'சத்து' என்றற்கு இழுக்கில்லை'-என்றவாறா யிற்று.

தூலம் காரிய நிலையும், சூக்குமம் காரண நிலையும் ஆம் என்க.

எடுத்துக்காட்டுப் பிற்பகுதி

முன்னுரை

'புலனாகி நிற்கும் பொருள்கள் விரைவில் புலனாகாது மறைவனவாயினும் அதுபற்றி உண்மையில் உள்ளனவாகிய அவற்றை-அசத்து-என்றல் எங்ஙனம்'-என

அவர்மேலும் நிகழ்த்தும் தடைக்கு எடுத்துக் காட்டின் பிற்பகுதியால் விடை கூறு கின்றார்.

– அசத்தலாய்
நீரில் எழுத்தும் நிகழ்கனவும் பேய்த்தேரும்
ஓரின்அவை இன்றாமா றொப்பு.

இதன் விளக்கம்

அசற்காரிய வாதியையே 'அசத்து' என உபசார வழக்கால் வழக்கால் கூறின மையால், "அசத்தலாய்" -என்றது, 'அசற்காரிய வாதியல்லாத, சற்காரிய வாதியே' எனப் பொருள் தந்தது. 'சாங்கியர் முதலியோர் சற்காரிய வாதிகளே' என்பது மேலே சொல்லப்பட்டது.

நீரின் மேல் எழுதப்படும் எழுத்து மிக விரைவில் மறைவதாயினும் அஃது உள்ளதேயன்றி, இல்லதன்று.

'இனிக் கனவும் பொய்யன்று' -என்பது சூக்கும உடம்பளவில் நிகழும் கனவில் இன்பத் துன்ப நிகழ்ச்சிகள் வலியனவாய பொழுது அது அதற்குரிய அறி குறிகள் தூல உடம்பில் வெளிப்படுதல் பற்றி அறியலாம்.

'பேய்த்தேர்' -எனப்படுவது கானல். அஃதாவது, மணல் வெளியில் கடுங் கோடையில் எறிக்கின்ற வெயிலின் தோற்றம். அதனை ஒப்புமை பற்றிச் சில வேளை களில் 'நீர்' என மயங்குதல் மட்டுமே பொய்யாவதன்றி, அம்மயக்கத்தைத் தந்து நிற் கும் கானம் பொய்யன்று.

இந்நுட்பம் உணராது, நீர் மேல் எழுத்து முதலியவற்றை, 'பொய்' என வாதிப்பவரை மறுத்தற்கு, "நிகழ்" என்னும் அடைகொடுத்தார். ஆகவே அது 'நீரில் நிகழ் எழுத்து, நிகழ் கனவு, நிகழ் பேய்த் தேர்' என எல்லாவற்றிற்கும் கூட்டிக் கொள்ளப்படும்.

இங்ஙனம் நீர் முதலாக இங்குக் கூறப்பட்ட மூன்றும் உண்மையில் உள்ளன ஆயினும், விரைவில் மறைதல் பற்றி அவற்றை, 'சத்து' என்னாது 'அசத்து' என்றலே எல்லார்க்கும் உடன்பாடு. அதனால், உண்மையில் உள்ளனவாய்ப் புலனாகி நிற்கும் உலகத்தை விரைவில் மறைவதாதல் பற்றி 'அசத்து' என்றல் பொருந்துவதே –என விளக்கியபடி. **இ∴து உவம அளவை.**

'சத்தாவது உள்ளதே' -என்பாரது கருத்துப்பற்றிச் சைவ சித்தாந்தம் 'முப் பொருளும் சத்து' எனக் கூறுமாயினும், 'நீர் மேல் எழுத்து முதலியன உள்ளனவாயி னும் நிலையாமை பற்றி, -அசத்து – எனப்படுதல் போல, உலகமும் உள்ளதாயினும் லையாமை பற்றி அசத்தே' என அது கூறுகின்றது.

"உண்டுபோல் இன்றாம் பண்பின்
உலகினை அசத்தும் என்பர்"[1]

என்றார் வழிநூல் ஆசிரியர். இதனுள், "அசத்தும் என்பர்" – என உம்மை கொடுத்து ஓதியது நோக்கத்தக்கது. அதனால், '-அசத்து-என்றலே பற்றி, – இல்லது – எனக் கொள்ளுதல்கூடாது' என்பது போந்தது.

"நெருநல் உளன் ஒருவன் – இன்றில்லை யென்னும்
பெருமை யுடைத்திவ் வுலகு"[2]

என்பதில், "உளன்" – என்பது, 'உலகம் இல்லதன்று; உள்ளதே' என்பதையும், "இல்லை" என்பது, 'உள்ளதாயினும்-சத்து-எனப்படாது' என்பதையும் குறித்து நின்றன.

சில காலம் நிலைத்து நிற்கின்ற உலகத்தை நோக்க, விரைவில் மறைந்து போகின்ற நீர் மேல் எழுத்து முதலியன அசத்தாதல் போல, என்றும் உள்ள காரண உலகமாகிய மாயையை நோக்க, தோன்றியும், மறைந்தும் வருகின்ற காரிய உலகம் அசத்தேயாம் என்பது கருத்து.

இனி மாயையும் காரியமாய்ப் பரிணமித்தல் பற்றி அசத்தாவதே.

நீர்மேல் எழுத்து முதலிய மூன்றனுள் முதலாவதாகிய நீர்மேல் எழுத்து மிக விரைவில் கெடுவது ஆகலின், அஃது உலகம் அவ்வாறு கெடுதற்கும், கனவு முற்றுப் பெறாது இடையே மறைவது ஆகலின், அஃது உலகம் என்றும் உள்ளதாகாது இடையிலே மறைந்து போதற்கும், பேய்த்தேர் ஞாயிற்றின் கிரணம் முகிற் கூட்டத்தால் மறைந்தவழி மறைவது ஆகலின், அஃது உலகம் யாதானும் ஒரு காரணத்தைக் காட்டி மறைதற்கும் உவமையாகச் சொல்லப்பட்டன.

'இன்றாமாற்றிற்கு ஒப்பு' -என்பதில் குவ்வுருபு தொகுத்தலாக, "இன்றா மாறு ஒப்பு" என நின்றது.

இவ்வெண்பாவில், "அசத்தறியாய்" எனவும், "அசத்தலாய்" எனவும் இரு விளிகள் வந்தமையாலும், "ஆயின், ஓரின்" எனவும், "அசத்தாகும், இன்றாமாறு" எனவும் இரண்டிடங்களில் ஒரு பொருளே மீட்டும் மீட்டும் கூறப்பட்டமையாலும் இதனை இவ்வாறு இரண்டதிகரணங்கட்கு உரிய எடுத்துக்காட்டாக உரைத்தலே ஆசிரியரது கருத்தாதல் விளங்கும். முதற் சூத்திரத்து இரண்டாம் அதிகரணத்து, "இலயித்த தன்னில்"-என்னும் வெண்பாவும் இவ்வாறு அமைந்திருத்தலை மேலே கண்டோம். ஆகவே, 'இஃது உணராது இதனை ஓர் அதிகரணத்து உதாரணமாகவே

---

1 சிவஞானசித்தியார் - சூத்திரம் 6.3
2 திருக்குறள்–336

வைத்து உரைப்பவர்க்கு[1] இவ்வெண்பாவில் சில பகுதிகள், 'வெற்றெனத் தொகுத்தல், கூறியது கூறல்'-என்னும் குற்றங்களையுடையதாகும்-என யோகிகள் மறுத்தார்.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், 'அறிவினால் அறியப்படுவது யாது அஃது அசத்து' - என அசத்து வரை செய்து உணர்த்தப்பட்டது.

இனி சூத்திரத்தில் "உணராது இன்மையின்" என்றபடி, 'ஒருவாற்றானும் அறியப்படாத பொருள் முயற்கோடு முதலியனபோல அசத்தே' என்பதில் ஒருவர்க்கும் கருத்து வேறுபாடு இன்மையால், அதனை ஓர் அதிகரணமாக வைத்து உரைத்திலர். ஆயினும் அதுவும் இனிது விளங்குதற்கு வழி நூலாசிரியர்,

"உணராத பொருள்சத் தென்னின்
ஒரு பயன் இல்லை; தானும்
புணராது; நாமும் சென்று
பொருந்துவ தின்றாம் என்றும்
தணவாத கருமம் ஒன்றும்
தருவதும் இல்லை; வானத்(து)
இணரார்-பூந் தொடையும்; யாமைக்(கு)
எழுமயிர்க் கயிறும் போலும்"[2]

என விளக்கினார்.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில் 'உணரப்பட்ட பொருளும் எவ்வாற்றானும் உணரப் படாத பொருளும் அசத்து'என, 'அசத்தாவது இது' என வரை செய்து உணர்த்திய பொழுது, 'இரண்டும் அசத்தேயாயின், சத்தாவது யாது' என ஐயம் நிகழ்தலின், அவ் ஐயத்தை நீக்கிச் 'சத்தாவது இது' என அதனை வரை செய்து உணர்த்துவது இவ் விரண்டாம் அதிகரணம். முதல்வனே சத்தாகையால் இங்குக் கூறப்படுவதே **பதியினது சிறப்பியல்பு**, அல்லது **உண்மை இயல்பு** ஆகிய **சொரூபலக்கணமாகும்.**

மேற்கோள்

இனி இவ்விரண்டு தன்மையுமின்றி வாக்கு மனாதீத கோசரமாய் நின்ற அதுவே சத்தாயுள்ள சிவமென்ற உணரற் பாற்று.

---

1 பாண்டிப் பெருமாய் விருத்தி, சம்பிரதாய உரை

2 சிவஞான சித்தியார்-சூத்திரம் 6.4

இதன் விளக்கம்

''இவ்விரண்டு தன்மையும்'' என்றது, முன் அதிகரணத்தில் சொல்லப்பட்ட உணரப்படுந் தன்மையும், எவ்வாற்றானும் உணரப்படாத தன்மையும் ஆகும்.

(''வாக்கு மனம்''-உம்மைத் தொகை) அதீதம்-அப்பாற்பட்டது. மனாதீதம் என்பது மருஉ முடிபு. 'மரவடி' என்பது மராடி என மருவி வருதல் காண்க. நேர் முடிபாயின் 'மனவதீதம்' என வருதல் வேண்டும். இனி, வடமொழி விதிப்படிவரின் 'மனோதீதம்' என வருதல் வேண்டும். கோசரித்தல்-அகப்படுதல். ''அதீதகோசரம்'' என்பதும் உம்மைத் தொகை. வடசொல்லாதலின் இடையே ஒற்றுமிகவில்லை.

''வாக்கு மனாதீத கோசரமாய்'' என்றதனால், 'வாக்கு மனங்கட்கு அப் பாற்பட்டதாயும், ஆயினும், அகப்பட்டு விளங்குவதாயும் உள்ளது' எனக் கூறியதா யிற்று. இங்கு ''வாக்கு'' என்றது பாச ஞானத்தையும், ''மனம்'' என்றது பசு ஞானத்தையும் ஆகும். எனவே, 'அப்பாற்படுதல் பாச ஞான பசு ஞானங்கட்கே' என் பது விளங்கிற்று. இதற்குப் பின் 'கோசரமாய்' என்றமையால், கோசரித்தல் அஃதா வது அகப்பட்டு விளங்குதல் பதி ஞானம் அல்லது சிவஞானத்திற்கு என்க.

வாக்கிற்கும் மனத்திற்கும் அகப்படாமையால் அளவைகளால் அளந்தறியப் படாமை பற்றிச் சத்தினை மகாவாக்கியம் (தத்துவமசி) 'அது' (தத்) எனக்கூறுகின் றது. அதனையே இங்கு ஆசிரியர் ''அது'' என எடுத்துக் கூறினார்.

'சத்து' என்பதற்கு உள்ளது எனச் சொல்லப்படும் பொருளை ''சத்தாயுள்ள'' எனக் கூறினார்.

''அதுவே'' என்னும் பிரிநிலை ஏகாரத்தைப் பிரித்து ''சிவம்'' என்பதோடு கூட்டி, 'அது சத்தாயுள்ள சிவமே' என உரைக்க. ''என்று உணரற்பாற்று'' என்றது, 'எனச்சத்தின் இயல்பு உயர்ந்தோரால் இங்ஙனம் உணரத்தக்கது' என்றபடி.

வாக்கு மனாதீதம் ஆகையால், 'சத்துப் பொருள் உணர் உருவாம் தன்மை யையுடையதன்று' என்பதும். 'கோசரம் ஆகையால் ஒருவாற்றானும் உணரப்படாத தன்மையையுடையதன்று' என்பதும் விளங்கின ஆதலால் 'இரண்டு தன்மையும் இன்றி' என்றார். அதீதம் ஆதல் பாச ஞான பசு ஞானங்கட்கு' என்றமையால், 'கோசரம் ஆதல் பதி ஞானத்திற்கு' என்பது **பாரிசேடப் பிரமாணத்தால் விளங்கிற்று.**

'உலகம் ஐந்தொழிற்பட்டு வருதலை ஏதுவாக வைத்து மேல் பதி உண்மை அனுமான அளவையால் நிறுவப்பட்டது. ஆயினும், ''பதியினது இயல்பு வாக்கு மனங்கட்கு அப்பாற்பட்டது'' எனக் கூறினால், அதற்குப் பிரமாணம் யாது? வாக்கு மனங்கட்கு அப்பாற்பட்டதை அனுமான அளவை உணர்த்த மாட்டாது அன்றோ!

இங்ஙனமாகலின் 'ஆக அளவையே அதற்குப் பிரமாணம்' எனக் கூறினால், அனுமான அளவையால் உறுதிப்படாத பொழுது, ஆகமங்களிற்கூறப்படும் பொருள்கள் புனைந்துரையாகவே முடியும்' என்னும் ஐயத்தை நீக்கிச் சத்துப் பொருள் வாக்குமனாதீதம் ஆதலை ஏதுவால் நிறுவுகின்றார்.

ஏது

பிரகாசத்தினுக்குப் பிரகாசிக்க வேண்டுவது இன்மையானும், அப்பிரகாசத்தினுக்குப் பிரகாச மின்மையானும்.

இதன் விளக்கம்

பிரகாசமாவது, இயல்பாகவே பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப்படுவது. பிரகாசித்தலாவது, இயல்பாகவே பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப்படாமையால் இனிச் சொல்லப்படுகின்ற சாதனங்களில் நின்று முயன்று அறியப்படுவது. 'சத்துப் பொருள் இயல்பாகவே அறியப்படுவதாயின், அதனைச் சாதனங்களினின்று முயன்று அறிய வேண்டுவதில்லை' என்பதை ''பிரகாசத்தினுக்குப் பிரகாசிக்க வேண்டுவது இன்மையானும்'' என்றார்.

இனி, 'சத்துப் பொருள் எவ்வாற்றானும் உணரப்படாததாயின், அதனை உணர்தற்குச் சாதனங்களாலும் பயனில்லை' என்பதை ''அப்பிரகாசத்தினுக்குப் பிரகாசம் இன்மையானும்'' என்றார்.

எனவே, சத்துப்பொருள் பாச ஞான பசு ஞானங்கட்கு அப்பாற்பட்டது ஆதலும், பதி ஞானத்திற்கு அகப்படுவது என்பதும் நிறுவப்பட்டன.

பிரகாசிக்கப்படும் பொருளை ''பிரகாசம்'' என்றது உபசார வழக்கு.

எடுத்துக்காட்டு — 1

முன்னுரை

'வாக்கு மானாதீதம்' எனவும், 'கோசரம்' எனவும் கூறப்பட்ட இரு பொருள்களில் முதலாவதனை உடன்பட்டு, இரண்டாவதாகிய கோசரம் என்பதை மறுப்பர் **மாயா வாதிகள்**. அவர் தம் கருத்தைக் கீழ்வருமாறு கூறுவர்.

'உண்மையின் உள்ளது பிரமம் ஒன்றே ஆகையல்-ஞாதிரு (அறிபவன்) ஞேயம்(அறியப்படும்பொருள்) என்னும் சாகுபாடுகள் எல்லாம் அவிச்சை (அஞ்ஞானம்) காரணமாக நிகழ்வனவேயாம். அந்நிலையில் சாதனங்களும், அவற்றினின்று பிரமத்தை உணர்தலும் வேண்டப்படுகின்றன. ஆயினும், பிரமம் அங்ஙனம் உணரப்படுதல் பொய்யேயாகையால். அதனை —கோசரப்பொருள் என்றல் பொருந்தாது அவிச்சை நீங்கிய பொழுது ஞாதிரு (அறிபவன்), ஞானம் (அறிவு), ஞேயம் (அறியப்

படும் பொருள்) 'என்னும் பாகுபாடு இன்றிப் பிரப் பிரமம் ஞானம் ஒன்றேயாய் நிற்கும் ஆதலால் அதனை —வாக்கு மானதீதம் என்றல் மட்டுமே பொருந்தும். வாக்கிற்கும் மனத்திற்கும் அப்பாற்பட்டதை அநிர்வசனீயம் - எனல் வேண்டும்' என இவ்வாறு கூறுவர். அவர் கூற்றை எடுத்துக் காட்டால் மறுக்கின்றார்,

வெண்பா

எண்ணிய சத்தன்(று) அசத்தன்றாம் என்றால், என்
கண்ணி உளதென்றல்? மெய்கண்டான்—எண்ணி
அறிய இரண்டாம் அசத்தாதல் சத்தாம்
அறிவறியா மெய்சிவன்தாள் ஆம்.

இதன் பொருள்

'பாரமார்த்திகப் பொருள் வியகார நிலையில் விவரிக்கப்படுகின்ற சத்தும் அன்று; அசத்தும் அன்று; அநிர்வசனீயம்' எனக் கூறினால், (இவ்வாறு கூறுவோர் மேற்குறிக்கப்பட்ட மாயாவாதிகள்) அங்ஙனம் அநிர்வசனீயமாய் ஒரு பொருள் உண்டு எனத் துணிந்தது எந்தப் பிரமாணத்தைக் கொண்டு? என எழும் வினாவிற்கு விடையாகயாதேனும் ஒரு பிரமாணம் கூறினால்,அந்தப் பிரமாணத்திற்குப் பாரமார்த் திகப் பொருள் **பிரமேயம்** ஆகி, அதனை 'அநிர்வசனீயம்' என்றல் போலியாம். அது பற்றி, 'அதற்குப் பிரமாணம் யாதும் இல்லை' எனக் கூறினால், சத்தின் இயல்பை உணர்ந்தோர் ஆராய்ந்து கூறுமிடத்து, காட்சி முதலிய பிரமாணங்களால் அறியப் படுவதும், எவ்வாற்றானும் அறியப்படாததும் ஆகிய இரண்டுமே அசத்து என மேற் கூறப்பட்டமையால், அம் முறைப்படி பிரமாணம் யாதுமின்றி 'அநிர்வசனீயம்' எனக் கூறப்படும் பொருளும் அசத்தேயாம். அங்ஙனமாயின்,அது சாந்தோக்கியம் முதலிய உபநிடதங்களில், 'பாரமார்த்திகப் பொருள் சத்து' எனக் கூறுவதனோடு முரணும் ஆகவே, பாரமார்த்திகப் பொருள் மேற்கூறியபடி பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப்படாமையின் சூனியம் ஆகாது,சைவ உபநிடதங்களிலும், சைவ ஆகமங்களிலும் கூறப்படுமாறு, வேற்றுமையின்றி அதுவாய் நின்று அதன் அறிவினால் அனுபவ மாத்திரத்தால் உணரப்படும் சிவமேயாகும்- என்பதாம்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'மழை பெய்யக் குளம் நிறையும்' என்பதில் 'பெய்ய' என்பது 'பெய்யின்' எனப் பொருள் தருதல் போல,இங்கு "அறிய" என்பது 'அறியின்' எனப் பொருள் தந்தது."இரண்டு" என்பதில் தொகுப்பட்ட முற்றும்மையை விரித்து, 'ஆம்' என்ப தனை மாற்றிவைத்து, 'இரண்டும் அசத்தாம்' என உரைக்க, 'ஆதல்' என்பதில் 'ஆன்' உருபு தொகுத்தலாயிற்று.

"சத்து" என்பது "மெய்" என்பதனோடு 'சத்தாகிய மெய்' என இரு பெயர் ஒட் டாய் இயையும். "சத்து" எனவே, 'அறிவறியா மெய்' என்பது தானே அமைதலால், "அறிவறியா மெய்" என்பது "**அடியளந்தான் தாயது**"[1] என்பதிற் போல **வாளா பெயராய் நின்றது.** இயற் பெயர்கள் தம் இயல்பில் வேறு பொருள் தருமாயினும்

1 திருக்குறள் - 160

பெயரளவாய் நிற்குமிடத்து அவைதம்பொருளைத் தருதல் இல்லை என்பது ''பெயர் நிலைக்கிளவியின் ஆகுநவும்'' என்னும் தொல்காப்பியத்தானும் உணரப்படும். அம் முறையில் இங்குச் ''சிவன்தாள்'' என்பதில் தாள் என்றது சத்திக்குப் பெயராய் வந்தது. இதன் வழி நூலிலும் ''இறைவனார் கமல பாதம்'' எனக் கூறப்பட்டது.

'பார மார்த்திகப் பொருள்' அல்லது 'மெய்ப் பொருள்' எனப் பொதுவாகக் கூறிப் போகாமல், ''சிவ சத்தி'' எனக் கூறியது அதன் உயர்வு தோன்றக் கூறிய உபசார வழக்காம்.

இதனுள், ''எண்ணி அறிய இரண்டாம் அசத்தாதல்'' என்பதற்குப் பிறர் கூறிய உரைகள் வருகின்ற வெண்பாவின் பொருளையே கூறுதலால் அவ்வாறு உரைத்தல் 'கூறியது கூறல்' என்னுங் குற்றத்தை உண்டாக்கும் எனவும், 'இவ்விடத்திற்கு யாதும் இயைபில்லை' எனவும் யோகிகள் மறுத்தார்.[1]

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

''மெய்ப் பொருள் வாக்கு மனாதீதம்'' எனவும், ''கோசரம்'' எனவும் கூறிய வற்றுள் முதலாவதனை உடன்பட்டு, இரண்டாவதனை உடன்படாது கூறும் மாயா வாதிகள் கூற்றை முன் எடுத்துக்காட்டால் மறுத்தபின் இரண்டாவதாகிய கோசரம் என்பதனை உடன்பட்டு முதலாவதாகிய வாக்கு மனாதீதம் என்பதை உடன்படாது கூறும் தருக்க மதத்தவர் கூற்றை அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் மறுக்கின்றார்.

தருக்க மதத்தவர் கீழ்வருமாறு கூறுவர்.

'இயல்பாக அறியப்பட்ட பொருளையும் - அளவைகளில் வைத்து அளந்தறி வோம்-என்னும் விருப்பம் உண்டாகுமாயின், அஃது அவ்வாறு அளந்தறியப்படும் ஆகையால், ''பிரகாசத்தினுக்குப் பிரகாசிக்க வேண்டுவதில்லை'' என்னும் கூற்று எக் காலத்திற்கும் பொருந்துவதன்று. அதனால், இயல்பாகவே அறியப்பட்டு வரும் மெய்ப் பொருளைச் சாதனத்தினின்றும் அறியச் சிலர் முற்படுதல் இயல்பு. ஆகவே, அ:.தே பற்றி மெய்ப்பொருளை-வாக்கு மனாதீதம்-என்றல் பொருந்தாது; -கோசரம்- என்றல் மட்டுமே பொருந்தும். இனி மனம் கூடாத பொழுது ஆன்மா விற்கு அறிவு இல்லை. அதனாலும், அறியப்படும் மெய்ப் பொருளை-வாக்கு மனா தீதம்-என்றல் பொருந்தாது' என இவ்வாறு கூறுவர்.

---

1 மறுக்கப்பட்டவை:பாண்டிப் பெருமாள் உரையும், சம்பிரதாய் உரையும் ஆகும்.

வெண்பா

உணர்ப[1] அசத்தாதல் ஒன்று (உ)ணரா(து) ஒன்றை;
உணரும்நீ தான்உணரா யாயின் - உணரும் உனின்
தான்இரண்டாம்; மெய்க்கண்டான் தன்னால் உணர்தலால்
தான்இரண்டாய்க் காணான் தமி.

இதன் விளக்கம்

"உணர்ப" என்றது உணர்வனவாகிய கருவிகளை, "அறிவினால் அறியப்பட்ட கட்டு அசத்து" என முன் அதிகரணத்தில் நிறுவப்பட்டதனால், 'அத்தன்மையன வாகிய கருவிகள் யாவும் அசத்தாதலால் அவற்றுள் ஒன்றாயினும் ஒப்பற்ற தனிப் பொருளாகிய முதற்பொருளை உணரமாட்டாது' என்றற்கு, "உணர்ப அசத்தாதலின் ஒன்று ஒன்றை உணராது" என்றார். 'ஒன்றும்' என்னும் முற்றும்மை தொகுத்தலா யிற்று.[2] 'ஆதலால்' என உருபு விரிக்க. "உணர்ப" என்றது, அகர ஈற்று அஃறிணைப் பன்மைப் பெயர்.

'அத்தகைய கருவிகளைக் கொண்டே அறிந்து வருகின்ற ஆன்மாத் தான் தனியே நின்று ஒன்றையும் அறிய மாட்டாது' என்பதை, "உணரும் நீ தான் உணராய்" என்றார்.

'இங்ஙனமாகவே நீ ஏனைப் பொருள்களை அறிதல் போலவே மெய்ப் பொருளையும் கருவிகளைக் கொண்டு அறிவாயாயின், ஏனைப் பொருள்கள் போல மெய்ப்பொருளும் உனக்கு வேறான பொருளாய்விடும்' என்றற்கு "ஆயின் உணரும் உனின் தான் இரண்டாம்" என்றார். 'தான்' என்றது மெய்ப் பொருளை. இரண்டா தலாவது வேறாதல்.

மெய்ப்பொருளும் ஏனைப் பொருள்களோடு ஒப்பதாயின், அதனால் நீ அடையத்தக்க சிறப்பு யாதும் இல்லை என்பது கருத்து.

'மனம் கூடாத வழி ஆன்மாவுக்கு அறிவு உண்டாதல் இல்லை.-உண்டாகும்- எனச் சாதிப்பினும், அந்த அறிவைக் கொண்டே மெய்ப்பொருளை அறியுமாயின், அப் பொழுதும் மெய்ப்பொருள் அந்த ஆன்மாவிற்கு வேறானதேயாகும். ஆயின், ஆன்மா மெய்ப்பொருளை எவ்வாற்றானும் அறிய மாட்டாது என்பதாய் முடியும்' என அவர் (தார்க்கிகர்) நிகழ்த்தும் தடையை நீக்குதற்கு "மெய்கண்டான் தன்னால் உணர்த லால் தமி தான் இரண்டாய்க் காணான்" என்றார்.

"மெய்கண்டான்" என்றதற்கு, 'ஆன்மாவிற்கு அறிவு உண்டாகும் முறையை உள்ளவாறு உணர்ந்தவன்' என்பது பொருள். ஆன்மாவிற்கு அறிவு உண்டாகுமாறு மேல் நான்காம் சூத்திரத்து இரண்டாம் அதிகரணத்தில் விளக்கப்பட்டது. அஃதாவது,

---

1 "உணர்வ", "ஆகில்"-என்பன பாண்டிப் பெருமாள் விருத்திப் பாடம்.
2 இவ்வுண்மையை 'இழிவு சிறப்பு' என்றால் பொருந்துவது போலும்.

மனம் முதலிய கருவிகள் கண்ணுக்கு விளக்குப் போல ஆன்மாவின் அறிவை விளங்கச் செய்வனவே அல்லது, இல்லாத அறிவை உண்டாக்குவன அல்ல என்பதாம்.

ஆன்மா மெய்ப் பொருளை அறியுமிடத்துக் கருவிகளைக் கொண்டாயினும் தன் அறிவாலாயினும் அறியாது, அம்மெய்ப்பொருளின்கண் அடங்கி அதுவாய் நின்று, அதனானே அதனை அறியும் ஆகலான், ஏனைப் பொருள்கள் போல அம்மெய்ப் பொருள் அந்த ஆன்மாவிற்கு வேறாய் நின்று அறியப்படுதல் இல்லை என்பதாம். தமி -தனி. 'ஒப்பற்றது' என்றபடி. 'தமியைக் காணான்' எனக் கூட்டி உரைக்க.

'உனின்' என்னும் 'இன்' உருபு நீக்கப்பொருட்கண் வந்தது. ஒற்று இரட்டியாமை புறனடையாற் கொள்க.[1] நீ தான் என்பதில், 'தான்' ஆசை. "உணராயாயின்" என்பதை ஒரு தொடராக வைத்து உரைப்பின், 'உணரப்படாத பொருள் இல்லதாம்' எனப் பின்னர் விடையிறுத்தல் வேண்டும். அவ்வாறன்றி, "இரண்டாம்" என்பதே விடையாய் வந்தமையால், "ஆயின்" என்பதை வேறு வைத்து, 'ஆய்ந் தறிவையாயின்' என உரைப்பதே உரையாகும்.

இவ்வெண்பாவால் 'மெய்ப் பொருள் பாச ஞான பசு ஞானங்களால் அறியப் படுவதாயின், அதுவும் ஏனைப் பொருள்களோடு ஒப்பதாய் விடும்' எனக் கூறி 'மெய்ப் பொருளை-வாக்கு மனாதீதம்-என்றல் பொருந்தாது' என்பார் கூற்று மறுக்கப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டு - 3

முன்னுரை

'ஆன்மா மெய்ப் பொருளை உணருமிடத்து-அதனால் அதனை உணரும்-என்றல்-தன்னைப் பற்றுதல்-என்னும் குற்றமாம். ஆகவே, -மெய்ப்பொருள் யோக நூல்களிற் கூறப்படும் தியான பாவனைகளால் உணரப்படும்-என்றலே பொருத்த முடைத்து' என **யோக மதத்தினர்** கூறுவர். அவர் கூற்றை அடுத்த எடுத்துக் காட்டால் மறுக்கின்றார்.

வெண்பா

பாவக மேல் தான் அசத்தாம்; பாவநா தீதம் எனில்
பாவகமாம்; அன்றென்னில் பாழதுவாம்; - பாவகத்தைப்
பாவித்தல் தான்என்னில் பாவகமாம்; தன்னருளால்
பாவிப் பதுபரம்;இல் பாழ்.

---

1 தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரப் புறனடை.

இதன் விளக்கம்

'யோக பாவனை' என்பதைப் பற்றிச் சில வினாக்கள் இங்கு எழுகின்றன. அவை:

1) 'யோக பாவனை' என்பது ஏனைப் பாவனைகள் போல மனம் முதலிய கருவிகளோடு கூடி நின்று பாவிக்கும் பாவனையோ? அல்லது,

2) கருவிகளோடு கூடாது நின்று பாவிக்கும் பாவனையோ? அல்லது,

3) இரண்டுமின்றிப் பாவிக்கும் பாவனையோ? அல்லது,

4) பசி மிக்கவன் உணவு கிடையாமையால் உண்டது போலப் பாவித்துக் கொள்ளும் பாவனை போல, உணர வராத பொருளை உணர்ந்ததாக வைத்துக் கொள்ளும் பாவனையோ? என்பன.

இந் நான்கு வினாக்கள் பற்றியும் இவ்வெண்பாவில் சில கருத்துக்கள் கூறப் படுகின்றன:

1) ''பாவகமேல் தான் அசத்தாம்''-ஏனைப் பாவனைகள் போல யோக பாவனையும் மனம் முதலிய கருவிகளோடு கூடி நின்று பாவிக்கப்படுவதாயின், அப் பாவனை சத்தாகிய மெய்ப் பொருள் பாவனை ஆகாது, ஏனைப் பாவனைகள் போல அசத்துப் பாவனையே யாகும்.

2) ''பாவநாதீதம் எனில் பாவகமாம்''-

யோக பாவனை ஏனைப் பாவனைகள் போல மனம் முதலிய கருவிகளோடு கூடி நின்று செய்யும் பாவனை அன்று; கருவிகளோடு கூடாது நின்றே செய்யும் பாவனை ஆகும் எனின், கருவிகள் நீங்கிய இடத்து ஆன்மாவிற்கு உண்டாவது கேவல நிலையே ஆகையால், அது வெறுஞ் சொல் மாத்திரையால் பாவனையாகும் அன்றிப் பயன் தருவது ஆகாது.

3) ''அன்று என்னில் பாழ்அது ஆம்''-

மேற்கூறிய இரு தன்மையும் இன்றி அநிர்வசனமாகப் பாவிக்கும் பாவனை என்னில், அது சூனியமாம்.

4) ''பாவகத்தைப் பாவித்தல்தான் என்னின்
பாவகம் ஆம்''

இனி, பாவனைக்கு எய்தாத பொருளை எய்தியதாக வைத்துப் பாவித்தல் என்றால், அது வெறும் போலியாகையால் அதுவும் கருவிகளில் நீங்கிய கேவலம் போலப் பயனற்றதேயாகும்.

இவ்வாறு வினாக்களிற் கூறப்பட்ட நான்கு கருத்துக்களும் மறுக்கப்பட்டன.

அதன் பின், 'எந்த ஒரு பாவனைக்கும் எய்தாது-என்றால், அஃது இல்லதே யன்றி உள்ளது ஆகாது' எனின், "தன் அருளால் பாவிப்பது பரம்; பாழ் இல்"- மெய்ப் பொருள் அதன் அருளாலே பாவிக்கப்படுவது ஆகையால், அஃது இல்லது ஆகாது உள்ளதேயாம்.

முன் வெண்பாவில் "தன்னால் உணர்தல்" என்றதற்குத் 'தனது அருளால் உணர்தல்' என்பதே கருத்து ஆகையால், அவ்வாறு கூறியது 'தன்னைப் பற்றுதல்' என்னுங் குற்றமுடைத்தாகாது-என்றற்கு இங்கு,"தன்னருளால் பாவிப்பது பரம்" என்றார்.

மெய்ப்பொருளை அதன் அருளாலே பாவிக்கும் முறை ஒன்பதாம் சூத்திரத்திற் கூறப்படும்.

யோக நூலார் கூறும் பாவனைகள் மேல் வினாவாகக் கூறிய நான்கினுள் ஏதாவது ஒன்றாக வேண்டுமன்றி, வேறாதற்கில்லை ஆகையால், அந்நான்கினையும் எடுத்துக் கூறி மறுத்தார். எனவே, மெய்ப்பொருள் 'யோக பாவனைக்கும் அகப் படாது' என்பது வலியுறுத்தப்பட்டதாம்.

இலக்கணக் குறிப்பு

"பாவித்தல் தான்" என்பதில் தான், அசை "பாவகத்தைப் பாவித்தல்" என்பதில் பாவித்தல் என்பது, "உண்ணலும் உண்ணேன்", "வாழலும் வாழேன்"[1] "அணியலும் அணிந்தன்று"[2] என்பவைகளில் பின் வந்த உண்ணல், வாழ்தல் அணிதல் என்பன பொது வினையாய் நின்றாற் போலப் பொது வினையாய் நின்றது.

எடுத்துக்காட்டு-4

முன்னுரை

யோக நூலார் கொள்கையை மறுத்தபின் **சிவசமவாத சைவர்கள்** 'மெய்ப் பொருளை அதன் அருளாலே பாவிக்க வேண்டுவதில்லை; ஆன்மாப் பாசத்தில் நின்ற பொழுதே அதனது ஞானம் பாச ஞானமாயும் பசு ஞானமாயும் நிற்கும். அது பாசத்தின் நீங்கி முத்தியைப் பெற்ற பொழுது அது 'பசு' எனப்படாது. ஏனெனில் "பசு" என்பதற்கு, 'பாசத்தாற் கட்டுண்டது' என்பதே பொருளாகும். 'பசுத்துவம் நீங்கிய பின் ஆன்மாவும் சிவனைப் போல முற்றும் உணர்தல் முதலிய எண்குணங்களையுடையதாகும்' என ஆகமங்களிற் கூறப்படுகின்றது.[3] ஆகவே,

---

1 கலித்தொகை-பாலை-22

2 புறம்-கடவுள் வாழ்த்து

3 'எண்குணத்துளோமே' என அப்பரும் அருளிச் செய்தார்-திருமுறை-6

முத்தியைப் பெற்ற உயிரினது ஞானம் பதிஞானத்தோடு ஒப்பது ஆகும். ஆகையால், அப்பொழுது ஆன்மாத் தனது ஞானத்தினாலேயே சிவத்தை உணரும். அந்த ஞானத்திற்குச் சிவம் கோசரமாம்' எனக் கூறுவர். அவர் கூற்றை அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் மறுக்கின்றார்.

வெண்பா

அறிய இரண்டல்லன் ஆங்கறிவு தன்னால்
அறிவுப் படான்அறிவின் உள்ளான்; - அறிவுக்குக்
காட்டாகி நின்றானைக் கண்ணறியா மெய்யென்னக்
காட்டாது அறிவுஅறிந்து கண்டு.

இதன் விளக்கம்

(ஆன்மாப்பாசத்தின் நீங்கி முத்தி பெற்ற நிலையிலும் அதன் அறிவுக்குச் சிவம் அகப்பாடது. ஏனெனில்)

அறிய இரண்டு, அல்லன் - ஆகமங்கள், 'சிவன் ஆன்மாவில் அத்துவிதமாய் நிற்கும்' எனக் கூறுதலால். அறிவின் உள்ளான் ஆங்கு அறிவு தன்னால் அறியப்படான்- ஆன்மாவும், சிவனும் அறிவுப் பொருளேயாயினும், ஆன்மாவின் அறிவு தூலமும், சிவனது அறிவு சூக்குமமும் ஆகையால் சிவன் ஆன்மாவின் அறிவுக்கறிவாய் உள் நிற்பவன் ஆகலானும், அவ்விடத்தில் அவன் ஆன்மாவின் அறிவால் அறியப்படான். மேலும்,

அறிவுக்குக் காட்டு ஆகி நின்றானை - அந்த அறிவுக்கு முதலாகி நிற்கின்ற சிவனை, மெய் அறியாக் கண் என்ன — தனக்கு முதலாய் நிற்கின்ற ஆன்மாவை அறியமாட்டாத கண்போல.

அறிவு கண்டு அறிந்து காட்டாது-ஆன்ம அறிவு கண்டறிந்து தன் குணியாகிய 'உயிர்க்குக் காட்டமாட்டாது. (ஆகவே, அந்நிலையிலும் ஆன்ம ஞானம் சிவ ஞானத்தைத் துணையாகக் கொண்டே சிவனை அறிவது ஆகும்.)

கண் முதலியவற்றை நோக்க ஆன்மாச் சத்தாயும், சித்தாயும் நிற்றல் பற்றி அதனையே''மெய்'' என்றார். மெய் அறியாக் கண் என மாற்றிக் கொள்க. ''அல்லன்'', ''படான்'', ''உள்ளான்', ''நின்றான்'' - என்பவை குறிப்பு ஏதுக்களாய் நின்றன. (''காட்டாகி நின்றானை'' என்னும் பெயர் அடையானும் ஓர் ஏதுக் கூறியவாறு-என்பது சிற்றுரை.)

இலக்கணக் குறிப்பு

காட்டு-முதல் நிலைத் தொழிற் பெயர். (அ:.து ஆகு பெயராய் காட்டுவதாகிய முதற் பொருளைக் குறித்து நின்றது.)

கண்டறிதல் என்பது-''குழிந்தாழ்ந்த கண்'' [1] முதலியன போல மீமிசைச் சால். 'கண்டறிந்து காட்டாது' எனக் கூட்டி 'கண் அறியா மெய் என்ன'' ''என்ப தற்கு ''கண்ணை அறியாத உடம்பு போல'' என்று உரைப்பாரும் உளர். உடம்பிற்கு அறியுந் தன்மை இன்மையானும், உடம்பிற்குக் கண் காட்டாதல் இன்மையானும் அது போலியுரை என்று ஒழிக'' என யோகிகள் வேறு உரையை மறுத்தார்.[2]

எடுத்துக்காட்டு -5

முன்னுரை

'பாசத்தின் நீங்கிச் சிவனைச் சார்ந்த உயிர் அச் சிவனோடு ஒரு பொருளாய் விடுதலே அன்றி, வேறு பொருளாய் நில்லாது. அதனால், -முத்தி நிலையில் ஆன்மாச் சிவனை அவனருளாலே உணர்ந்து நிற்கும்- என்றல் பொருந்தாது. எனச் சிவாத்துவித சைவர் கூறுவர். அவர் கூற்றை அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் மறுக்கின்றார்.

வெண்பா

அதுஎன்னும் ஒன்றன்(று) அதுவன்றி வேறே
அதுஎன்று அறியறிவும் உண்டே; -அதுஎன்)று)
அறியஇரண்டல்லன் ஆங்கறிவுள் நிற்றல்
அறியும் அறிவேசிவமும் ஆம்.

இதன் விளக்கம்

அது என்னும் ஒன்று அன்று - சிவாத்துவித சைவர்கட்கும், 'மெய்ப்பொருள் அநிர்வசனப் பொருளாகாது. அறியப்படுவதொரு பொருளே' என்றல் உடன்பாடு ஆகையால், அது அன்றி வேறே அது என்று அறி அறிவும் ஆங்கு உண்டே-அந்த மெய்ப் பொருளை, 'வாக்கு மனாதீதமாய் நிற்கின்ற ஒரு பொருள்' என அறிகின்ற மற்றோர் அறிவும் அவ்விடத்து உளதாகவே வேண்டும் (அந்த அறிவு ஆன்மாவேயாம்).

(அங்ஙனமாயின் முத்தி நிலையில் ஆன்மாச் சிவத்தோடு இரண்டறக் கலக்கும் என்றல் கூடாதாய் முடியும் எனின்,) அது என்று அறிய இரண்டு அல்லன் - சிவன் ஏனைப் பொருள்கள் போல ஆன்மாவின் வேறாய், அதனால் சுட்டி அறியப்படுபவனும் அல்லனாய்; அறிவுள் நிற்றல்-அதனது அறிவினுள்ளே நிற்றலால்; அறியும் அறிவே சிவமும் ஆம்- சிவத்தை உள்ளவாறு அறியும் பொழுது அந்த அறிவு சிவமாய் நின்று அறியும் அல்லது, ஆன்மாவாய் நின்று அறியாது. (அதனால், முத்தி நிலையில் ஆன்மாச் சிவனோடு ஒன்றாய் நிற்பதே ஆகும்.)

---

1 நாலடி-தூய்தன்மை-9
2 சம்பிரதாயவுரை

உம்மை, அவ்விடத்தில் ஆன்மாக் கலப்பினால் சிவமாகியும், பொருட்டன்மையால் சிவமாகாமையும் விளக்கிற்று.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'அறிவும்' என்ற உம்மை இறந்தது தழுவிய எச்சம். "அல்லன்" என்றது முற்றெச்சம். 'சிவம்' என்பது வேறு தொடரில் வருதலால், திணை வழுவியது அன்று. 'உண்டே' என்னும் ஏகாரம் தேற்றம். ஏனை இரண்டு ஏகாரங்களும் அசை நிலை. நிற்றல் என்பதில் 'நிற்றலான்' என 'ஆன்' உருபு விரிக்க. இவ்வாறே "ஒன்றன்று" என்பதையும் "ஒன்றன்று ஆகலான்" என ஏதுவாக உரைக்க.

1) இங்குக் காட்டிய எடுத்துக் காட்டுக்கள் ஐந்தினாலும் முறையே "வாக்கு மனாதீதம் என்றல் பொருந்தும்; கோசரம் என்பது பொருந்தாது" என்னும் **மாயாவாதிகளையும்,**

2) "கோசரம்' என்றல் பொருந்தும், வாக்கு மனாதீதம் என்றல் பொருந்தாது" என்னும் **தருக்க மதத்தவர்களையும்,**

3) "மெய்ப்பொருள் யோக பாவனைக்குக் கோசரமாம்" என்னும் **பாதஞ்சல (யோக) மதத்தவரையும்,**

4) "சிவம் ஆன்ம ஞானத்திற்கே கோசரமாம்" என்னும் **சிவ சமவாத சைவரையும்,**

5) 'முத்தியில் சிவமேயன்றி ஆன்மா என வேறு இல்லையாகையால், அவ்விடத்தில் சிவம் கோசர மாதல் எவ்வாறு" எனப் பிணங்கும் **சிவாத்துவித சைவரையும்** மறுத்து, 'சத்தாவது வாக்கு மனா தீதமாயும், திருவருளுக்குக்கோசரமாயும் நிற்கும்' என அதன் இயல்பு வரை செய்து உணர்த்தப்பட்டது.

இவ்வதிகரணத்து இறுதியில் யோகிகள் **கேவலம், சகலம், சுத்தம்** என்னும் அவத்தைகளின் வகைகளைச் சிற்றுரையில் சிறிது விளக்கியுள்ளார். அஃது இங்குத் தரத்தக்கது.

"இலக்கண இயலில் உள்ள நான்கு, ஐந்து ஆறாம், சூத்திரங்களில் முறையே பசு, பாசம், பதி என்பவற்றிற்கு இலக்கணம் கூறும் முகத்தான் அச்சூத்திரங்களில் முறையே **கேவலம், சகலம், சுத்தம்** என்னும் மூன்று அவத்தைகளின் இயல்பும் குறிக்கப்பட்டன.

மூன்று அவத்தைகளில் கேவலாவத்தை **மருட் கேவலம், சகல கேவலம் பிரளய கேவலம், விஞ்ஞான கேவலம், அருட்கேவலம்** என ஐந்து வகைப்படும்.

அவற்றுள் மருட் கேவலமாவது, அனாதி கேவலம். அஃதாவது, ஆன்மா மாயை கன்மங்களோடு கூடாது ஆணவத்தை மட்டும் உடையதாய். அதன் காரிய

மாகிய இருளில் மூழ்கி, அறிவு இச்சை செயல்களை இழந்து சடம் போலக் கிடந்த நிலை.

சகல 'கேவலமாவது' சருவ சங்காரத்திற்குப் பின்னும் புனர் உற்பவத்திற்கு முன்னும் உள்ள இடைக்காலத்தில் புனர் உற்பவத்திற்கு ஏதுவாய் நிகழும் நிலை. இந்நிலையில் இறைவன் செய்யும் ஐந்தொழில் **'சூக்கும ஐந்தொழில்.** எனப்படும்· **இவ்வாறு மிருகேந்திர ஆகமத்திற் கூறப்பட்டது.** அதனால் அநாதி கேவலத்திற்கும் இதற்கும் இடையேயுள்ள வேற்றுமை உணரப்படும்.

பிரளய கேவலமாவது, உயிர் தூலவுடம்பைப் பெறாது சூக்கும உடம்பை மட்டும் பெற்றிருக்கும் நிலை.

விஞ்ஞான கேவலமாவது, சூக்கும உடம்பைப் பெற்றிருப்பினும் கன்மத்தோடு கூடாத நிலை.

அருட்கேவலமாவது, தச காரியங்களுள் தத்துவ சுத்திக்குப்பின் உளதாகும் நிலை. இது துகளறு போதத்தில் சொல்லப்பட்டது.

இனிச் சகலாவத்தையும் **சகலத்திற் கேவலம், சகலத்திற் சகலம், சகலத்திற் சுத்தம்** என மூவகைப்படப் பின்அவை ஒவ்வொன்றும் ஐந்து வகைப்படும்.

அவற்றுள் சகலத்திற் கேவலத்தில் நிகழும் சாக்கிரம் முதலிய ஐந்தும் நான்காம் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்தில் ''ஒன்றணையா மூலத்து'' என்னும் வெண்பாவிற் கூறப்பட்டன.

சகலத்திற் சகலத்தில் நிகழும் சாக்கிரம் முதலிய ஐந்தும் ''இலாடத்தே சாக்கிரத்தை'' என்னும் வெண்பாவிற் கூறப்பட்டன.

சகலத்திற் சுத்தத்தில் நிகழும் சாக்கிரம் முதலிய ஐந்தும் யோக நிலைகளாகும். அவற்றை வழி நூலாசிரியர், ''யோகில் தருவதோர் சமாதி''[1] எனக் கூறினார். 'சித்தாந்த சாராவலி' என்னும் வடநூலிலும் யோக பாதத்தில் அவை கூறப்பட்டன.

இனிச் சுத்தாவத்தையிலும், சாக்கிரம் முதலிய ஐந்து நிலைகள் உண்டு.

குறிப்பு:- 'யோகம் ஞானம் வாராநிலையாகலின் அதன்கண் நிகழ்வன வற்றை, 'சுத்தம்' என்றல் எவ்வாறு' என ஆராய வேண்டியுள்ளது.

சீவன் முத்தி நிலை **சுத்தத்தில் சாக்கிரம்**. அதிகார முத்தி நிலை **சுத்தத்தில் சொப்பனம்**; போக முத்தி நிலை **சுத்தத்தில்** சுழுத்தி; இலயமுத்திய நிலை **சுத்தத்தில் துரியம்**. பரமுத்திநிலை **சுத்தத்தில் துரியாதீதம்.**

---

1 சிவஞான சித்தி-சூத்திரம் 4. 36

இந்தச் சுத்த நிலைகள் ஐந்தையும் ஆசிரியர் இனி வருகின்ற உண்மையதிகாரத்தில் விளக்கிக் கூறுவார்.

இவ்வாறு அதிகரணப் பொருளை முடித்துக் கூறியபின் சிவசமவாத சைவரில் ஒரு சாரார் கூற்றை யோகிகள் எடுத்துக்காட்டி, ஓரளவு விரிவாக இங்கு மறுத்துள்ளார். '**சிவசமவாதவுரை மறுப்பு**' என்றே இவர் ஒரு தனி உரைநடைநூலும் செய்திருக்கின்றார். ''அம்மறுப்பு இங்குக் கூறியவற்றை இனிது விளக்கியதேயாகும். இங்குக் கூறியவற்றின் பொருள் நிலை வருமாறு:

சிவசம வாத சைவர்களில் ஒரு சாரார் கூற்று

பழமையாகச் சொல்லபடுகின்ற சிவசமவாத சைவம், ''முத்தி நிலையில் ஆன்மா சிவனது குணங்கள் தன்னிடத்தில் விளங்கப் பெற்று, சதாசிவ மூர்த்தியின் நிலையில் நின்று, அம் மூர்த்தியைப் போலவே ஐந்தொழில் செய்து கொண்டிருக்கும்' எனக் கூறுவது. 'அக்கூற்று சிவாகமங்களுக்கு முரணாகும்'' என்பதைச் சைவர்கள் பலரும் உடன்பட்டுக் கொள்வர். ஆயினும், பிற்காலத்தில் மேற்கூறிய கொள்கையில் சிறிது மாற்றம் செய்து, சிவசமவாதம் கூறுவோர் உளராயினர்.[1] அவர் பின்வருமாறு கூறுவர்:

''மெய்கண்டதேவர் எட்டாம் சூத்திரத்தில் ஓதிய பொருளை அருள் நந்தி தேவர் தமது சிவஞான சித்தி நூலில் இனிது விளங்கக் கூறிய செய்யுள் கீழ்வருவது:

''மன்னவன்தன் மகன்வேடர் இடத்தே தங்கி
வளர்ந்(து) அவனை அறியாது மயங்கி நிற்பப்
பின்னவனும் என்மகன்நீ என்(று) அவரிற் பிரித்துப்
பெருமையொடுந் தானாக்கிப் பேணு மாபோல்
துன்னியஐம் புலவேடர் சுழலில் பட்டுத்
துணைவனையும் அறியாது துயறுருந்தொல் லுயிரை
மன்னும்அருட் குருவாகி வந்(து) அவரின் நீக்கி
மலமகற்றித் தானாக்கி மலரடிக்கீழ் வைப்பன்''[2]

இச் செய்யுளின்படி, 'அரச குமாரன் ஒருவன் இயற்கையில் அந்த அரசனோடு ஒத்த குணங்களை உடையனவாய் இருந்தும், குழவிப் பருவத்திலே எவ்வகையிலோ

---

1 இவ்வாறு கூறத் தொடங்கியவர் சிவஞான யோகிகளுக்கு முன்னே சிவ ஞான சித்தியாருக்கு உரை எழுதிய நால்வருள் **யாழ்ப்பாணம் ஞானப் பிரகாசர் ஆவார்**. அவரது மடமும், அதையடுத்து அவர் பெயரால் விளங்குகின்ற குளமும் சிதம்பரத்தில் இருத்தலை இன்றும் காணலாம்.

2 சூத்திரம் 8.1

வேடர்களிடத்து அகப்பட்டுவிட்டமையால் அங்கே வளர்ந்து நிற்கின்ற நிலையில் அவன் தனது உண்மைச் சாதியையும், தனக்குள்ள உரிமையையும் அறியாமல், தன்னை வேடர் சாதியை யுடையவனாகவும், வறுமை நிலையுடையவனாகவுமே கருதி, அச்சாதியார் படும் துன்பத்தைத் தானும் பட்டு வாழ்தலே இயற்கை. ஆயினும், அவனது நிலையை அறிந்த அவன் தந்தை (அவன் பருவம் எய்தாத காலத்தில் அவனை வலிதிற் பிரித்துக் கொணர்ந்தால் பயனில்லை எனவுணர்ந்து வாளா' இருந்து, அவன் பருவம் எய்திய காலத்தில்) உரிய வகையில் உண்மையை அவனுக் குத் தெரிவித்து, அதனால் அவன் அவ்வேடரினின்றும் பிரிந்து தந்தையினிடம் செல்லவே பேரவாக் கொள்ள, அவ்வண்ணமே அவனை அழைத்து வந்து, அவன் தன்னைப்போலாகும்படி முடிசூட்டுதல் முதலிய சிறப்புக்களைச் செய்து, அரசனாக் கிய பின் அம்மகன் தானே தனது ஆற்றலால் அரச போகத்தை நுகர்ந்து வாழ்த லல்லது, அந்நிலையிலும் அவன் தன் தந்தையின் உதவியை அவாவி நிற்றல் இல்லை; தானே சுதந்திரமாய் வாழ்வான். அதுபோலவே, சித்துப் பொருளாகையால் ஆன்மாச் சிவனோடு ஒத்த ஒரு சாதியையுடையதாயினும், ஐம்பொறி முதலிய கருவிக் கூட்டங் களில் அகப்பட்டமையால் தனது உண்மையறியாது மயங்கி இடர்ப்பட்டிருக்க, உரிய காலத்தில் சிவன் **அருட்குரு வாயிலாக** உண்மையையுணர்த்த, அங்ஙனம் உணர்ந்த ஆன்மாத் தான் சிவனை அடையவே பேரவாக் கொண்டு அதற்குரிய வழியிலே சென்றடைய, சிவன் அந்த ஆன்மாவைத் தன்னைப் போலவே ஆக்கிவைப்பான். அதன்பிறகு ஆன்மா அந்நிலையில் உண்டாகின்ற பேரின்பத்தை நுகர்ந்து கொண்டு சுதந்திரமாய் வாழ்தல் அல்லது, அந்நிலையிலும் அது சிவன் உதவியை வேண்டி நிற்றல் இல்லை' என்பது பெறப்படுகின்றது. எனவே, முத்தி நிலையில் ஆன்மாச் சிவ னோடு சமமாய்ச் சுதந்திரமாய்த் தன் அறிவினாலே எல்லாவற்றையும் அறிந்து அனுபவித்து வாழ்வதாகும். **"உன்னைப் போல் என்னைப் பாவிக்க மாட்டேன்"**[1] **"எண் குணத்து ளோமே"**[2] எனத் திருமுறைகளிலும் சொல்லப்படுகின்றன.

இனி, சிவாகமங்களிலும், "முத்தி பெற்ற ஆன்மாக்கள் சிவனுக்குச் சமமாகி நிற்கும்" என்றே கூறப்படுகின்றது. அனுமான வழியாக ஆராயினும், சிவனோடு ஒத்தலே முத்தி நிலை என்பது பெறப்படும். அதற்குரிய அனுமானம் வருமாறு:

"முத்தி பெற்ற ஆன்மாக்கள் சிவனுக்குச்
சமமாகி நிற்கும் — (மேற்கோள்)
மலம் முழுவதும் நீங்கி நன்கு விளங்கிய
சிற்சத்தியை யுடையன ஆகலின்; எந்த
எந்த ஆன்மாச் சிவனோடு ஒப்பன அல்ல
அது அது மலம் முழுவதும் நீங்கி நன்கு
விளங்கிய சிற்சித்தியை யுடையன அல்ல (ஏது)
சகலர் முதலியோர் போல" (எடுத்துக்காட்டு)

---

1 திருமுறை-7.54
2 திருமுறை-6.98.10

இன்னும் ஆன்மா சிவனோடு சமமான நிலையைப் பெறாத பொழுது சுதந்திரம் இன்றிப் பர தந்திரம் உடையதாகவே இருக்கும். "பரதந்திரியம் கரை கழி பந்தம்"[1] என 'ஞானாமிர்தத்திலும்' கூறப்பட்டது. இதனால் பரதந்திரியமாய் உள்ள நிலை முழுதும் பெத்தமாகுமே யன்றி முத்தியாகாது.

'முத்தியில் ஆன்மாச் சிவனோடு சமமாகிவிடும்' என்றால், 'அதுவும் சிவனைப் போலவே ஐந்தொழில் செய்யும்' என்பதை ஒப்புக் கொள்ள வேண்டும். அவ்வாறு ஒப்புக் கொள்ளின் அஃது, 'உலகத்திற்கு முதல்வர் பலர் வேண்டும்' எனக் கூறுகின்ற **அநேகேசுர வாதமாய்** முடியும் -எனின், சிவன் ஐந்தொழில் செய்தல் ஆன்மாக்களின் மேல் வைத்த கருணையினாலாகும். முத்தி பெற்ற உயிர்கள் ஐந்தொழில் செய்யுமாயின், அது தந்தையின் விருப்பத்தை நிறைவேற்ற வேண்டிய கடமை பற்றி மகன் தன் உடன் பிறந்தாரையும் பிற சுற்றத்தாரையும் தழுவித் தாங்குகின்ற முறையில் சிவனது விருப்பத்தை நிறைவேற்றும் முறையிலே கடமையாகவே செய்யும். அதனால், ஐந்தொழிலுக்கும் உண்மையாக உரியவன் சிவன் ஒருவனே என்பது மாறுபடுதல் இல்லை.

"உம் பர்பிரான் உற்பத்தி யாதிகளுக்கு உரியன்
உயிர் தானும் சிவானுபவம் ஒன்றி னுக்கும் உரித்தே"

எனச் சிவஞான சித்தியாரிற் கூறியதும் இக்கருத்துப் பற்றியேயாகும். இதில் 'சிவானுபவம்' என்பது, 'சிவனை அனுபவிக்கும் அனுபவம்' எனப் பொருள் படாது. 'சிவம்' என்பது ஆகு பெயராய்ச் சிவனது தன்மையைக் குறிக்க, 'ஆன்மாத் தனது சிவத்துவத்தைத் தான் அனுபவிக்கும் அனுபவம்' என்றே பொருள்படும். அதனால் 'முத்தியில் ஆன்மா ஐந்தொழில் செய்யும்' எனக் கொள்ளினும், 'சிவனுக்காகச் செய்யும்' என்பதே கருத்தாகையால், அவ்வாறு கொள்வதிலும் தவறில்லை.

சிவாகமங்களையும், சித்தாந்த நூல்களையும் இங்குக் கூறிய கருத்திற்கு மாறாகக் கூறுவதுபோன்ற இடங்களில் எல்லாம் மேல் சிவஞான சித்தியாருக்குப் பொருள் கூறியது போலத் தக்கவாறு பொருள் செய்து அமைத்துக் கொள்ளுதல் வேண்டும்.

இவ்வாறு கொள்வது அவரது கொள்கை,

இதற்கு யோகிகள் கூறும் மறுப்பு

தாடக்கப் பொருள்:

சிவாகமங்கட்கும், சித்தாந்த நூல்களுக்கும் பல இடங்களிலும் நேராகப் பொருள் கூறாது தமக்கு வேண்டியவாறே **நலிந்து பொருள் கூறித்** தம் கருத்துக்கு

---

1 அகவல்-12

ஆதாரங்கள் பல காட்டுவார்போல உரைப்பன எல்லாம் சொல் ஆரவாரங்களே யன்றி, அறிஞர்கள் வினாவும் பொழுது நிற்க மாட்டா. அதனால், அவைகளை எல்லாம் ஓர் ஐயமாக வைத்து ஆராய்ந்து மறுக்க வேண்டுவதில்லை. இனி அவ்வாறு உரைப்பவரும் சிவாகமங்களின் வழியே சிவ தீக்கை பெற்றுச் சிவபூசை செய்தல் முதலிய ஒழுக்கத்தில் நிற்பவராகலின், அவரை இகழ்ந்து பேசுதலும் கூடாது. ஆகவே 'அவர் அறிவின் அளவு அவ்வளவினது' என்று வாளா போதலே நல்லோர்க்குத் தக்கதாகும். அங்ஙனமாயினும், 'அவர் உரைப்பன எல்லாம் வெற்று ஆரவாரமே' என்று கூறிப் போதல் எங்ஙனம் என அதனை அறிய விழையும் மாணாக்கர் பொருட்டு அவரது உரையின் நிலைமையைச் சிறிது காட்டுவோம்:

மன்னவன் மகனை ஆன்மாவிற்கு உவமையாகக் கூறியதே பற்றி, 'ஆன்மாச் சிவனோடு சமமான நிலையையடைதலே முத்தி நிலை' எனக் கூறினால், பின் வருமாறு வினா எழும்:

வேடரின் நீங்கி மன்னவனை அடைந்த மகன், மன்னவன் உள்ளபொழுது அவன் ஏவல் வழி, நிற்பானோ? நில்லாது தான் வேண்டியவாறே ஒழுகுவானோ?

'மன்னவன், ஏவல் வழியேதான் நிற்பான்' எனக் கூறினால், ஆன்மாவும் முத்தியடைந்த பின்பும் சிவனது ஆணை வழியே நிற்கும்' என்பதாய், அது சித்தாந்த சைவக் கொள்கையே ஆகும். ஆகையால் சிவசமவாதிகள் அவ்வாறு, விடை கூறார்.

'மன்னவன் இருப்பினும் ஆட்சியை மகனிடத்து ஒப்புவித்துத் தான் ஒழிவு பெற்று இருப்பது போலச் சிவனும் தனது ஐந்தொழிலை ஆன்மாவிடம் ஒப்புவித்து ஒழிவு பெற்றிருப்பான்' எனக் கூறினால், அது **பாசுபத மதத்தவர்** கொள்கை யாதலால், சிவசமவாதிகள் அவ்வாறு விடை கூறார்.

இனி, 'மன்னவன் மகன், மன்னவனது ஆட்சி முழுவதையும் கொள்ளாமல் ஓரளவு கொண்டு, தானும் ஓர் அரசனாய் ஆள்வான் எனக் கூறினால் அஃது **அநேகேசுர வாதிகள்** மதமாய் முடிதலே அன்றி, அவ்வாறு ஆளுதல் தாயத்தார் செயலாகும் அன்றி மகன் செயலாகாது. மேலும், மகன் அவ்வாறு செய்வானாயின், தந்தையைப் பணிந்து ஒழுகாமை, அவன் செய்த நன்றியை மறந்தமை முதலிய குற்றங்களுடையவனாய், அவன் நன்மக்களுள் வைத்து எண்ணப்படான். அதனால், மேற்காட்டிய சாத்திரச் செய்யுட்கு அவ்வாறு பொருள் கொள்ளுதல் குற்றமாம்.

இனி, 'மன்னவன் மகன், தந்தைக்குப் பணிந்தொழுகுதல் இன்றி, ஆட்சி புரிதலும் இன்றித் தான் வேண்டியவாறு அரசபோகங்களை மட்டும் நுகர்ந்து கொண்டிருப்பான்' என விடை கூறினாலும், அப்பொழுதும் அவன் நன்றி கொன்ற குற்றத்திற்கு உள்ளாதல் தவிர்க்கப்படாதது ஆகையால், அவ்வாறு விடை கூறுவதும் பொருந்தாது.

இனி, 'சிவனும், ஆன்மாவும் ஒரு சாதி' என்பதனை விளக்குதற்கு மட்டுமே 'மன்னவனும் அவன் மகனும்' உவமையாகக் கூறப்பட்டனர். 'அதனால் அஃது **ஒரு புடை உவமையே** யாகையால், அதனை முற்றுவமையாக வைத்து மேற்காட்டியது போலப் பல வகையாக வினாவுதல் கூடாது' —எனின், அதுவே சித்தாந்தம். ஒரு புடையாகக் கூறிய உவமையை வைத்து, 'முத்தி பெற்ற ஆன்மாச் சிவனோடு சமமாய் நிற்கும்' எனக் கூறியதனால் மேற்காட்டியவாறு வினாக்கள் நிகழ்த்தப்பட்டன. 'அவ்வுவமை முற்றுவமை அன்று' எனின், அதனால், 'ஆன்மா முத்தியிற் சிவனோடு சமமாகும்' என்பது பெறப்படாது. 'அஞ்ஞானத்தில் நின்ற உயிர்க்குச் சிவன் மெய்ஞ் ஞானத்தைத் தந்து ஆட்கொள்வான்' என்பது மட்டுமே அதனாற் பெறப்படும்.

இதற்குமேல், 'மன்னவனும், அவன் மகனும் சாதியால் ஒருவரேயாதல் போலச் சிவனும், ஆன்மாவும் சாதியால் ஒருவரே என்பது விளக்குதற்கே மேற்காட்டிய உவமை கூறப்பட்டது' எனக் கூறினாலும் அவ்வாறு கொள்ளுதலால் சிவ சமவாதிகள் அடையும் பயன் யாதுமில்லை. ஏனெனில் ஆட்சிக்குரிய அரசன் ஒருவனாக, அவன் சாதியார் பலராய் இருக்கும்பொழுது அவர் எல்லாரும் அரசர் ஆவரோ?

இனி, அரசன் மனைவியும், அவனது சாதியாய் இருப்பினும் துணைவியாரும் உரிமையையல்லது, தலைவியாகும் உரிமையை அவள் பெறுதல் இல்லை. ஆகவே, அவ்வுவமை சாதியை நிலைநாட்ட வந்ததாகக் கொள்வதினும் சிவ சமவாதிகட்குப் பயன் யாதும் இல்லை.

மன்னவன் மகன் ஆயினும், அவனும் பர தந்திரனேயன்றிச் சுதந்திரம் உடையன் அல்லன். எனினும், ஏனையோர்போலன்றிச் சிறுபான்மை அரசன் ஆணையைக் கடத்தல், அதனால் அதற்குரிய தண்டனையைப் பெருமை முதலியவற்றால் ஏனையோரை நோக்கச் சுதந்திரம் உடையனேயன்றி, அரசனை நோக்கச் சுதந்திரம் உடையன் அல்லன். அது போலவே, முத்தி பெற்ற ஆன்மாவும் பரதந்திரம் உடையது அன்றிச் சுதந்திரம் உடைத்தாகாது. எனினும், பெத்தான் மாக்கள் ஐந்தொழிலிற் பட்டுப் பந்தம் உறுதல் போலப் பந்தமுறாது சிவானந்தத்தையே அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கும் ஆகையால், பெத்தான்மாக்களை நோக்க முத்தான்மாச் சுதந்திரம் உடையதன்றிச் சிவனை நோக்கப் பரதந்திரம் உடையதேயாம். இது பற்றியே சிவன் ஒருவனை மட்டுமே 'பதி' எனச் **சருவஞானோத்திரத்திலும்** கூறப்பட்டது.

ஆகமங்களில் ஓரோர் இடத்தில் "ஆன்மாப்பெத்தத்தில் பர தந்திரன்; முத்தியில் சுதந்திரன்" எனவும், "ஆன்மாப் பர தந்திரன் ஆதல் பற்றி மலம் உண்மை துணியப்படும்" எனவும் கூறுவன எல்லாம் ஆன்மாப் பெத்தத்தில் ஐந்தொழிலில் அகப்பட்டு நிற்றலும், முத்தியில் அவற்றில் அகப்படாது நிற்றலும் பற்றியே ஆகும்.

இவ்வுண்மை உணராது, 'முத்தியில் ஆன்மாச் சிவனை நோக்கவும் சுதந்திரனே' எனக் கூறுவோர், ஞானதீக்கையில் உடல் பொருளோடு ஒப்பத் தாம்

தம்மையும் (ஆவியையும்) சற்குரவன் கையில் அவனுடையனவாக ஒப்புவித்துத் தானம் செய்வதேயன்றி, அவ்வாறு செய்ததை மறவாமைப் பொருட்டு நாள்தோறும் சிவபூசையில் செப கன்மங்களோடு ஒப்பத் தம்மையும் **''சிவோதாதர்''**[1] என்றும் மந்திரம் ஓதிப் பூவோடும் நீரோடும் தானம் செய்து வரும் முறைமையை மறந்தவர் ஆதலோடு, பரம சற்பாத்திரத்தில் தானம் செய்த பொருளை மீட்டும் அபகரிக்க எண்ணுபவராவர். அதனால், அவரோடு பேசினும் உய்தியில்லாத ஓர் கொடிய பாவச் செயலாம் என்க. தம்மைத் தானம் செய்த வழியிலேயே நிற்றலாவது, 'தாம் சிவனுக்குப் பரதந்திரர்' என்று கொண்டு, ''அவனருளால் அல்லது ஒன்றையும் செய்யாராகி''[2] நிற்றலேயாகும். ஆகவே, அதை விடுத்து, ''முத்தியில் யாமும் சுதந்திரராய்ச் சிவனோடு ஒப்ப நிற்போம்'' என்றல் எத்துணைக் குற்றமாகும் என்பது விளங்கும்.

'ஞானாசிரியனிடத்தில் உடல் பொருள் ஆவிகளைத் தானம் செய்தல் என்பது பாவனை மாத்திரமேயாகும். ஆணவ மலம் நீங்கிற்றாயினும் அதன் வாசனையும் பற்றறக் கழிதற் பொருட்டு அங்ஙனம் பாவிக்கும் முறை ஆகமங்களில் விதிக்கப்பட்டது எனக் கூறினால், 'அவ்வாறு உண்மையாகப் பாவிப்பதோ பொய்யாகப் பாவிப்பதோ' என்னும் வினாவிற்கு 'உண்மையாகப் பாவித்தலே' என விடை கூறினால், ஆன்மா முத்தியிலும் பரதந்திரனாதற்குத் தடையில்லை. இனி, பசித்தவன் உணவு கிடையாத பொழுது, உண்டது போலப் பொய்யாகப் பாவிப்பானாயின், அதனால் பசி நீங்குமோ? நீங்காது. அதுபோலத் தானம் செய்யாததைத் தானம் செய்ததாகப் பொய்யாகப் பாவிப்பனாயின், அதனால் மலவாசம் நீங்குமோ? நீங்காது. ஆகவே, அங்ஙனம் பொய்ப்பாவனை செய்தல் வீண் தொழிலேயாகும்.

பாவனையைச் சிலர் 'போலி' என்பர். வழிபாட்டில் மூன்று கூறுகள் உள்ளனவாகும். அவை, **'மந்திரம், கிரியை, பாவனை'** என்பனவாம். (இவை மூன்றும் முறையே **வாக்கு, காயம், மனம்** என்பவற்றின் தொழில்களாகும். முக்கரணங்களும் இவ்வாறு கடவுளிடத்துச் செல்லுவதே வழிபாடாகும்.) இம்மூன்றனுள் பாவனை 'போலி' என்பார்க்கு, ஏனை மந்திரக் கிரியைகளும் போலியாகவே முடியும். முடியவே, அவர் செய்யும் சிவ தீக்கை, சிவ பூசை, சிவமந்திர செபம், சிவத்தியானம் முதலிய எல்லாம் போலியேயாய்த் தமக்காயினும் பிறர்க்காயினும் சிறிதும் பயன் பெறுவன ஆகா. அதனால், இக் கொள்கையுடையோர் ஆசிரியராய் இருத்தல், மாணாக்கரை வஞ்சித்துப் பொருள் கொண்டு, தம்முடம்பை வளர்க்கின்ற ஆரவாரச் செய்கையேயாய் ஒழியும்.

---

1 ''சிவோ தாதா; சிவோ போக்தா;
சிவஸ் ஸர்வமிதம் ஜகத் |
சிவோ யஜதி ஸர்வத்ர
யஸ் சிவஸ் ஸோஹமேவது || ''

2 இந்நூல் சூத்திரம்-10-அதிகரணம்-2

'கருடபாவனை செய்பவன் கருடனாகக் காணவில்லை. ஆயினும், அப் பாவனையால் விடம் நீங்கக் காண்கின்றோம். ஆகவே, போலிப் பாவனையும் பயன் தரும்' எனக் கூறினால் அஃது உண்மையறியாதவர் கூற்றேயாகும். ஏனெனில், மாந்திரிகன் தனது உடம்பைக் கருடனாகப் பாவித்தல் இல்லை. தன் உயிரையே அங்ஙனம் பாவிக்கின்றான். இனி, அப்பாவனையில் 'கருடன்' எனப்படுவது உலகத்திற் காணப்படும் கருடன் அன்று. 'ஒவ்வொரு பொருட்கும் அதற்குரிய மந்திரமும், அம் மந்திரத்திற்குரிய அதிதேவதையும் உள்ளன' என்பது ஆகமங்களால் அறியப்படுவது. அதனால், கருடனிடத்திலும் அவ்வாறு மூன்று உள்ளனவாக அறிதல் வேண்டும். மூன்றனுள் உலகத்தில் நாம் காணும் கருடன் **ஆதி பௌதிகக் கருடன்**. அதற்குரிய மந்திரம் **ஆதி ஆன்மிகக் கருடன்**. அந்த மந்திரத்திற்குரிய அதிதேவதை **ஆதி தைவிக கருடன்**. இவற்றுள், மந்திரத்தினிடமாக நின்று, மாந்திரிகனுக்குப் பயன் தரும் **ஆதி தைவிக கருடன்** சிவனது சத்தியேயாகும். அந்தச் சத்தியையே மாந்திரிகன் தானாகப் பாவிக்கின்றான். அங்ஙனம் பாவிக்கும் பொழுது, ஆன்மாச் சார்ந்ததன் வண்ண மாகும் இயல்புடையது ஆதலின் மாந்திரிகன் அந்தச் சத்திமயமாய் விளங்குதலால், அவன் கருடனே ஆகின்றான். அந்தச் சத்தி, அவன் செபிக்கும் மந்திர வடிவாய் நின்று விடத்தை நீக்குகின்றது. இதனை அறியாது, மாந்திரிகனது உடம்பு கருடனாக மாறாதது கண்டு, அவன் செய்யும் பாவனையை, 'போலி' என்பவர் உண்மையை உணர்ந்தவர் ஆகார்.

'பாவனை, உபாசனை' முதலியன எல்லாம் மனிதன் தானே கற்பனை செய்து கொள்ளுகின்ற 'போலி' எனக் கூறுதல் **மாயா வாதிகள் மதமே** ஆகையால், அது சிவாகமங்களின்வழி நிற்கும் சைவத்திற்கு ஏலாது. அதனை அறியாது தம்மைச் சைவராகக் கருதுவோர், அங்ஙனம் கூறுதல் அவர்க்கே **அவசித்தாந்தமாகும்**.

'ஆன்மாச் சார்ந்ததன் வண்ணமாய் நிற்கும் இயல்புடையது' என்றற்கும், விலங்கு, புள் முதலிய எல்லாப் பொருள்களுக்கும் அவ்வவற்றிற்குரிய மந்திரங்களும், அதி தெய்வங்களும் உள்ளன என்பதற்கும் யாது பிரமாணம்-எனின், **சருவ ஞானோத் திரம்** முதலிய பல சிவாகமங்களில் அங்ஙனம் கூறப்பட்டிருக்க, அவற்றையறியாது, 'யாது பிரமாணம்' என வினாவுவது பொருந்தாது. அவற்றுள் **சருவ ஞானோத்திரத்திற்** கூறப்பட்டுள்ள சிலவற்றை இங்குத் தருகின்றோம்.

"பசுவும், பாசமும், பதியும், சிவமும் எனப் பொருள்கள் நான்கு உள்ளன. சிவம் ஒன்றே வாளா இருக்கும் நிலையில் 'சிவம்' என்றும், ஐந்தொழில் செய்யும் நிலையில் 'பதி' என்றும் சொல்லப்படும். நான்கு பொருட்கட்கும் அதுவதற்குரிய தனிப்பட்ட இலக்கணங்கள் உண்டு. அவற்றுள் சிவம் அப்பிரமேயம் (அளவைகளால் அளக்கப்படாதது); பிறிதொன்றோடு உவமிக்கப்படாதது; அதிசூக்குமம் (சூக்கு மத்திற் சூக்குமம்); வியாபகம்".

"சிவம் இவ்வியல்பினதாயின், அதனை ஆன்மா எங்ஙனம் அறியும் எனின், சிவம் அத்தன்மைத்தாயினும் அதனை அறிதற்கு உபாயம் உண்டு. அதனைச் சைவ

ரல்லாதார் அறியார். பரம்பரையில் வந்த சிவ குருவையடுத்தே அஃது அறியத் தக்கது. அதனை நாமும் ஒருவருக்குச் சொல்லியது இல்லை. இப்பொழுது அதனை உனக்குச் சொல்கின்றோம்'' எனச் **ஸ்ரீகண்ட உருத்திரர் ஆறுமுகக் கடவுளுக்குக் கூறிப்** பின்பு, அநாதி முத்தனாகிய சிவனது சிறப்பியல்புகள், ஆன்மா 'சிவனே நான்' எனச் **சிவோகம பாவனை** செய்யும் முறை முதலியவற்றைக் கூறினார். வேறு வகையான பாவனைகளால் ஆன்மாப் பாசத்தினின்றும் முற்றும் விடுபடாது; மேற்கூறிய சிவோகம்பாவனையினாலேதான் ஆன்மாப் பாசனத்தினின்றும் முற்றும் நீங்கிச் சிவமாந் தன்மையை யடையும். அப்பொழுது ஆன்மா முன்பு இருந்த ஏகதேச நிலை நீங்க வியாபகமாய், முற்றுணர்வுடையதாய் விளங்கும்'' என்பனவும் அப்பொழுது அவரால் சொல்லப்பட்டன.

சிவோகம்பாவனை ஒன்றே அத்வைத பாவனையாம். ஏனைய பாவனைகள் எல்லாம் துவித பாவனைகளே.

இனி, 'சிவமும், ஆன்மாவும் வேறு வேறு பொருள்களே' என்பது மேல் எவ் விடத்தும் கூறப்பட்டது. அங்ஙனமாக, ஆன்மா, 'சிவன் நான்' எனப் பாவிக்கும் பாவனையால், அது, சிவமேயாதல் எப்படி' என ஐயம் நிகழாதவாறு பின்பு சில கருத்துக்கள் அவரால் அங்குக் கூறப்பட்டன. அவை வருமாறு:-

''ஆன்மாப் பாசத்தோடு கூடிய வழிப் பாசமாய், 'பசு' என நிற்றல் அது சார்ந்ததன் வண்ணமாம் இயல்புடைமையாலேயாம். அது போலவே, அது பாசத் தினின்றும் நீங்கிச் சிவத்தோடு ஒற்றுமைப்படுமாயின், சிவ மாதற்கு ஐயமில்லை. ஆகவே, ஆன்மா எப்பொழுதும் சிவத்தைப் பரமாகவும், (வியாபகப் பொருளாகவும்) தன்னை அபரமாகவும், (வியாப்பியப் பொருளாகவும்) மற்றும் சிவத்தைச் சூக்குமப் பொருளாகவும், தன்னைத் தூலப் பொருளாகவும் உணர்ந்து, அங்ஙனமாயினும் இருவரும் பிரிந்து நில்லாது ஒற்றுமைப்பட்டு நிற்கின்ற நிலையை இடைவிடாது உணர்தல் வேண்டும்''.

'இங்ஙனமாயினும் ஒன்றாகிய ஆன்மாப் பசுத்துவத்தோடு கூடிப் பசுவாயும் சிவத்துவத்தோடு கூடிச் சிவமாயும் வேறுவேறாகி நிற்றல் எங்ஙனம்' என்னும் ஐயத்தை நீக்குதற் பொருட்டு ''**அதவா**'' என்று எடுத்துக் கொண்டு, ''பலவாகச் சொல்லி என்னை'' என்று சொல்லி ஒரு வார்த்தையால் உணர்த்துவதற்கு,

''ஸர்வே தர்மாத்மநஸ் ஸந்தி
யதேவ பரிகல்பயேத் |
நத்தத் பவத்யஸ் ஸந்தேஹாத்
ஸதாதத்பாவ பாவத: ||
இத்யேவ மாத்ம விஜ்ஞாநம்
அதிதந்து ஸமாஸத: ||''

என்று அருளிச் செய்தார்.

இச்சுலோகம் ஆகமத்தில் கிரந்த எழுத்தில் உள்ளதை அவ்வாறே எடுத்து எழுதிக் காட்டியபின், 'இதன் பொருள்' என்று எடுத்துக் கொண்டு யோகிகள் பின் வருமாறு உரைத்தார்.

"ஆன்மா அங்ஙனம் இருதன்மைப்படுமாறென்னையென்று ஐயுறாது கேள்; எல்லாப் பொருளின் தன்மைகளும் ஆன்மாவுக்குளவாம்; அஃதெங்ஙனமெனின், ஆன்மா யாதனை-யாதனைப் பற்றினான், அதனதன் சுபாவமே தன் சுபாவமாந் தன்மை யுடைமையால் அதுவதுமாயே நிற்பன் என் றிங்ஙனம் ஆன்மாவை அறியு மாறு தொகுத்துக் கூறினாங் கண்டு கொள்க என்பதாம்"

இங்ஙனம் தொகுத்துணர்த்திய பின்னும், **சீகண்ட ருத்திரரால்** கீழ்க்காணும் பொருள்கள் அருளிச் செய்யப்பட்டன. அவை:

"ஆன்ம ஞானத்தின் பெருமை"

"அந்த ஆன்மா ஞானத்தாற் பெறும் பேறு"

"அந்த ஞானத்தை அறிதற்கு உபாயம்"

"அந்த உபாயத்தால் அதனை அறிந்தவனது பெருமை"

என்பன. இவைகளைக் கூறியபின்,

"இதற்கு மேற் சொல்லற்பாலது சிறிதுமில்லை. ஆகையால், மனம் பலவாறு அலைதலை ஒழித்து, மேற்கூறியவாற்றால் ஆன்மாவாகிய தனது உண்மை இயல்பை ஒரு தலைப்பட அறிந்து, தான் பசுத்துவத்தினின்றும் நீங்குதற்குரிய உபாயங்களைச் செய்பவன் இவ்வுலகிலே, இப்பிறப்பிலே பாசம் முழுவதும் நீங்கப் பெற்று, சீவன் முத்தனாய், அகம், புறம் என்னும் வேறுபாடின்றி வியாபகனாய், **சிவனது எண் குணங்களையும் உடையவனாவன். அங்ஙனம் உடையவனாதலே சிவத்துவத்தைப் பெறுதலாகும்.** இவ்வாறு சிவத்துவத்தைப் பெற்றோன் சிருட்டி முதலியவற்றில் அகப் படாது, அவற்றிற்கு மேலாய்ச் சிவனைப் போலவே என்றும் ஒரு தன்மையனாய் நிற்பான்".

"இத்தகைய சீவன் முத்தி நிலையை அடைந்தவனுக்குத் தவம் செபம் தியா னம் பூசை முதலியன ஒன்றும் வேண்டா. சத்தியம்! சத்தியம்! சத்தியம்! முக்காலும் சத்தியம்! இதற்கு மேல் அறியற்பாலன ஒரு பொருளும் இல்லை."
என இவ்வாறு கூறியும் வலியுறுத்தினார்.

ஆன்மாச் **சார்ந்ததன் வண்ணமாய்** நிற்றலை **'தற்றருமதருமி'** என்னும் சொல்லால் ஆகமங்கள் கூறும். தத்-அது; தருமம்-குணம், தருமி-குணத்தையுடையது எனவே, 'தற்றரும தருமி' என்பதற்கு 'அதன் குணத்தைத் தன் குணமாக உடையது என்பது பொருளாகும். 'அது' என்பது ஆன்மாவால் சாரப்படும் பொருள்.

ஆன்மாவுக்குப் பெத்தநிலையில் சாரப்படும் பொருள்கள் பாசம். எனவே, ஆன்மாப் பெத்த நிலையில் பாசத்தைச் சார்ந்து, பாசத்தின் தன்மையையே தன் தன்மையாகக் கொண்டு நிற்கும். முத்தி நிலையில், ஆன்மாவுக்குச் சாரப்படும் பொருள் சிவன்; எனவே, முத்தி நிலையில் ஆன்மாச் சிவனைச் சார்ந்து **சிவனது எண் குணங்களைத் தன் குணங்களாகப் பெற்று விளங்கும்** என்க.

'ஆன்மாச் சார்ந்ததன் வண்ணமாம் இயல்புடையது' என்பது இனிது விளங்குதற் பொருட்டு ஆன்மாவை அறுவகையாக வகுத்து, அவ்வாகமத்தில் **சீகண்ட உருத்திரர்** விளக்கினார். அந்த அறுவகையாவன:

1) பூதான்மா 2) அந்தரான்மா 3) தத்துவான்மா 4) சீவான்மா 5) மந்திரான்மா 6) பரமான்மா.

ஆன்மா, பூதபரிணாமாகிய உடம்புகளைப் பெற்று, அவையே தானாய் நிற்குமிடத்து, 'பூதான்மா' எனப்படும்.

நால்வகை வாக்குக்களாகிய சத்தப் பிரபஞ்சத்தைப் பற்றி நிற்கும் பொழுது அந்தரான்மா' எனப்படும்.

தூல பூதம் அல்லாத ஏனைத் தத்துவங்களைப் பற்றி நிற்குமிடத்து, 'தத்துவான்மா' எனப்படும். தத்துவங்களிலும், எந்த எந்த தத்துவத்தைப் பற்று கின்றதோ, அந்தத் தத்துவமே ஆன்மாத் தானாகி நிற்கும்.

இனிப் புருட தத்துவத்தைப் பற்றிப் 'புருடன்' என நின்று பிரகிருதி குணங் களின் வழி வரும் இன்பத்துன்பங்களை நுகருங்காலத்தில் 'சீவான்மா' எனப்படும். மந்திரங்களைக் கணித்து, அதனால் அவற்றின் அதி தேவதைகளே தானாகி நிற்கும் காலத்தில் 'மந்திரான்மா' எனப்படும்.

இவை எல்லாவற்றினின்றும் நீங்கிப் பரம்பொருளை அத்துவித பாவனை செய்து நிற்குங்காலத்தில் 'பரமான்மா' எனப்படும்.

முன்னர்க்கூறிய ஐந்து நிலைகளும் பாசமாகிய சடப் பொருள்களின் சேர்க்கை யால் உண்டாகின்ற செயற்கை நிலைகளாம். அத்துவித பாவனையால் பரமான்மா என நிற்றலே, 'சித்து' என்னும் சாதிப் பொதுமையால் இயற்கை நிலையாகும். ஆகவே, இந்த இயற்கை நிலையையடைந்தவன் சிவனை ஞானக் கண்ணால் தன்னுள்ளே கண்டு இன்புறுவான். சிவனது வியாபகத்தையும், முற்றுணர்வையும் அவன் தன்னு டையனவாகப் பெறுதலால் எல்லாப் பொருள்களின் இயல்பையும் உள்ளவாறு உணர் வான். அவனை மல வாசனை தாக்காது. எனவே, மலங்களினின்றும் முற்றும் நீங்கித் தூயனாய் நிற்பன். சிவனது என் குணங்களில் 'வரம்பில் இன்பம்' என்பதையும் அவன் பெறுவதால், **அந்நிலையில் அவன் அடையும் இன்பத்திறகு முடிவில்லை.**

என இவ்வாறு **முடிந்தது முடித்தலாக** அவரால் அருளிச் செய்யப்பட்டது.

இவற்றிற்கு இடையில் "சுரர், நரர், விலங்கு, புள், தாவரம் முதலிய அனைத்துப் பொருள்கட்கும் மந்திரங்களும், அவற்றிற்குரிய அதிதெய்வங்களும் உள்ளன" எனவும், "தாவர சங்கமங்களுள் மந்திரங்களால் அதிட்டிக்கப்படாத உயிர்கள் இல்லை" எனவும் வலியுறுத்தி, மந்திரங்களின் இயல்பும் கூறப்பட்டன.

'ஆன்மாச் சார்ந்ததன் வண்ணமாய்ப் பல வேறு வகைப்பட'நிற்றல் எவ்வாறு இயலும்' என ஐயம் நிகழாமைப் பொருட்டு இவ்வாகமத்தில், **ஆன்மாவிற்குப் படிமம் உமையாகக் கூறப்பட்டது**. இங்ஙனம் உவமையும் கூறி, 'ஆன்மாச் சார்ந்ததன் வண்ணமே தன் வண்ணமாக நிற்கும் இயல்புடையது' என்பதை அங்கையின் நெல்லிக் கனிபோலப் பலவகையானும் விளக்கி, "முக்காலும் சத்தியம்" எனச் சத்தியம் கூறி வலியுறுத்தி, 'எல்லா ஆகமங்களினும் இவ்வாகமம் மேலானது' என்பது விளங்குதற் பொருட்டு, '**சருவ ஞானோத்தரம்**' எனப் பெயரும் இட்டு அருளிச்செய்த **சீகண்ட உருத்திரக் கடவுளது திருவுளத்திற்கு மாறாகச்** சிலர் இதன்கண் உள்ள வாக்கியத்திற் கெல்லாம் நலிந்து பொருள்கொண்டு, தாம் கொண்டதே கொள்கையாகச் சாதிப்பர் ஆயினும், 'அவர் உரைப்பன எல்லாம் போலி' என்பது. சொற்கிடக்கை முறையானும், மேல் சிறப்புப் பாயிர வுரையிற் காட்டிய நியாயத்தாலும் இனிது விளங்கும்.

(சிறப்புப் பாயிரத்திற் காட்டப்பட்ட நியாயமாவது, 'பிரமாண நூல்கள் பலவற்றுள் ஒன்று மற்றொன்றோடு முரணுவன போலத் தோன்றும் இடங்களில் அவற்றது வன்மை மென்மை பற்றி வலியனவாய நூல்களுக்கு ஏற்பவே மெலியனவாய நூல்களுக்குப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்' என்பது.)

பௌட்கரம், மதங்கம், மிருகேந்திரம் முதலிய சிவாகமங்கள் சுபக்கத்தைப் பொதுவகையாகவே கூறிப் பரபக்கங்களை மறுத்து விலக்குவது ஒன்றையே நோக்கமாகக் கொண்டவை. சருவ ஞானோத்துவம், **தேவி காலோத்தரம்** முதலிய ஆகமங்கள் சுபக்கப் பொருளை உபதேச மாத்திரையால் உணர்த்துவதையே நோக்கமாகக் கொண்டவை. அதனால், பரபக்கத்தை நோக்காது, சுபக்கத்தையே நோக்கி நிற்கும் ஆகமங்கள் வன்மையுடையன; அவ்வாறன்றிச் சுபக்கத்தைப் பொதுவகையால் நோக்கிப் பரபக்கத்தையே பெரிதும் நோக்குகின்ற ஆகமங்கள் மென்மையுடையன. ஆகவே, சுபக்கப் பொருளைச் சருவ ஞானோத்தரம் முதலிய ஆகமங்கள் பற்றியே தெளிந்து கொள்ளல் வேண்டும்.

'பரபக்க நோக்குடைய ஆகமங்கள் மென்மையுடையன' என்பதற்கு ஒரு சான்று வருமாறு:

பௌட்கர ஆகமத்தில், காட்சிப் பிரமாணத்தின் இயல்பு கூறுமிடத்து, "பொறிகட்கும், புலன்கட்கும் இடையேயுள்ள சம்பந்தம் **சையோகம் முதலாக அறு**

வகைப்படும்'' எனக் கூறி, அவ்வாறே உதாரணங்களும் காட்டப்பட்டன. அது 'தருக்க மதக் கொள்கையேயன்றிச் சித்தாந்தம் அன்று' என்பது வெளிப்படை.

'செவி' என்னும் பொறிக்கும், 'ஓசை' என்னும் புலனுக்கும் உள்ள சம்பந்தம் **'சமவாய சம்பந்தம்'** எனத் **தார்க்கிகர்** கூறுகின்றபடியே அவ்வாகமமும் கூறிற்று. 'செவிப் பொறி, சாத்துவிக அகங்காரத்தினின்றும் தோன்றுவது' எனவும், 'ஆகாய பூதம், தாமத அகங்காரத்தின் காரியமாகிய பரிச தன் மாத்திரையினின்றும் தோன்றுவது' எனவும் அவ்வாகமம் பாச படலத்திற் கூறிற்று. அதனால், செவிப் பொறிக்கும், ஓசைப் புலனுக்கும் சமவாய சம்பந்தம் கூறுதல் பொருத்தமற்ற ஒன்றாதல் விளங்குதலால், 'அவ்வாறு அவ்வாகமம் கூறியது **பிறர் மதம் பற்றியே**' என்பதைச் சைவர் யாவரும் நன்கு உடன்படுவர்.

இவ்வாறே அவ்வாகமம் பாச படலத்தில் ''குணமும், குணியும் தம்முள் வேறல்ல'' எனவும், ''சாதியும், வடிவும் தம்முள் வேறல்ல'' எனவும் கூறிற்று. ஆயினும், பிரமாணம் கூறுமிடத்து தார்க்கிகர் மதமே பற்றி, 'குணமும், குணியும் வேறு வேறே' எனவும், 'சாதியும், வடிவும் வேறு வேறே' எனவும் வைத்து, கண் குடவுருவத்தைக் காணும் பொழுது அதற்கும், அவ்வுருவத்திற்கும் உள்ள சம்பந்தம் **'சையுத்த சமவாய சம்பந்தம்'** என்றும், உருவத்தின் தன்மையைக் கண் காணும் பொழுது, அவ்விரண்டிற்கும் இடையேயுள்ள சம்பந்தம் **'சையுத்த சமவேத சமவாய சம்பந்தம்'** என்றும் கூறியது. 'இவை எல்லாம் சித்தாந்தத்தோடு சிறிதும் தொடர்பில்லாதவை' என்பது சித்தாந்திகள் நன்கறிந்தவை.

இவ்வாறே சுத்த மாயையின் உண்மைக்குப் பிரமாணம் கூறுமிடத்து, ''சுத்தாத்துவாவில் வினையில்லை' எனச் சாதிக்கின்றது.

'சுத்தாத்துவாவில் சுத்த வினை உண்டு' என்பதை இரண்டாம் சூத்திரம் இரண்டாம் அதிகரணத்திற் காட்டினோம்.

இவ்வாறு சில ஆகமங்கள் ஆங்காங்குப் **பிறர் மதம் பற்றிக்** கூறுவன பலவுள. அவை எல்லாம் முன் பின் நோக்கி உண்மையை உய்த்துணரத் தக்க நிலைமையையுடையன. சருவ ஞானோத்தரம் முதலிய ஆகமங்கள் **பரபக்கத்தைச் சிறிதும் நோக்காது** சுபக்கத்தையே கூறுதலால், அவற்றின் பொருள் உய்த்துணர்ந்து இடர்ப்பட வேண்டாது, நேரே சித்தாந்தத்தை இனிதுணரும் வகையில் உள்ளனவாகும். அதனாலன்றோ பரபக்கத்தை நோக்கி எழுந்த ஆகமங்களில் பொருள்களை மிக வலியுறுத்திக் கூறும் வாக்கியங்களும், 'சத்தியம்! 'சத்தியம்!' என்பன போன்ற சொற்களும், 'இதற்கு மேல் சொல்லற்பாலன ஒரு நூலினும் இல்லை' என்றாற் போன்ற முடிவுரைகளும் கூறப்படவில்லை!

'இதுகாறுங் கூறியன எல்லாம் பொருந்தும்;ஆயினும், '' தற்றருமதருமி'' என்பது வேறு பொருள்படாது என்றல் ஏற்புடையதன்று. ஏனெனில், தற்றருமதருமி என்பது

'தற்றருமத்தால் தருமி' என்று மட்டும் பொருள் படாது, 'தற்றருமத்தோடு ஒத்த தருமத்தையுடையன்' எனவும் பொருள் படலாம் அன்றோ! எனின், சொல் அவ்வாறு பொருள் படலாமாயினும், அது முன்பு 'ஆன்மாப்படிகம் போன்றவன்' எனக் கூறியத னோடு முரணும் அன்றோ! அதனால் அதற்கு அவ்வாறு பொருள் கொள்ளுதல் பொருந்தாது. ஆன்மாப் படிகம் போல்வதாய் இருத்தலால் அன்றோ படிகம் ஒரு நிறத்தைப் பற்றிய பொழுது, மற்றொரு நிறத்தைப் பற்ற மாட்டாமை போல, ஒன்றை அறியும் பொழுது மற்றொன்றை அறிய மாட்டாது நிற்கின்றது. இனி இதனைக் கீழ்க்காணுமாறு அனுமானங் கூறியும் விளக்கலாம்.

"ஆன்மாச் சார்ந்ததன் வண்ணமாய்
நின்றே அறிவன்" - (மேற் கோள்)

"ஒன்று அறியும்வழி மற்றொன்றனை
அறியாமையால்" - (ஏது)

"யாவன் சார்ந்ததன் வண்ணமாகாது
நின்று அறிவான், அவன் ஒன்றை
அறியுங்கால் மற்றொன்றனை அறிய
மாட்டாது நிற்பானல்லன், சிவன் போல"
(எடுத்துக்காட்டு)

இங்ஙனமாகவே தற்றரும தருமி என்பதற்கு **மிருகேந்திர ஆகமத்தில்** சொல்லப்பட்ட "**சிற்சங்க சித்து**" என்பதற்கு, 'சிற்சங்கத்தால் ஆகின்ற சித்து' எனப் பொருள் கொள்ளுதல் போலவே பொருள் கொள்ளுதல் வேண்டும்.

இனி, 'சார்ந்ததன் வண்ணமாய் நிற்றல் இயற்கையன்று; சில காரணம் பற்றி வந்த செயற்கையே எனக் கொண்டால் வரும் குற்றம் யாது' எனின், ஆகமங்களில் ஓரிடத்திலும் அவ்வாறு கூறப்படவில்லை; சருவ ஞானோத்தரம் மேற்காட்டியவாறெல லாம் கூறிய இடம் ஆன்மாவின் உண்மை இயல்பை விளக்கும் இடமே அன்றிப் பொது இயல்பை விளக்கும் இடம் ஆகாமை தெளிவு. அதனால், அவ்விடத்திற் கூறப் பட்ட இது ஆன்மாவிற்குச் செயற்கை யாதல் இல்லை.

சார்ந்ததன் வண்ணமாதல் ஆன்மாவிற்குச் செயற்கையாயின், "ஆன்மா அத்துவித பாவனையால் சிவமேயாய் நிற்றல், அது சார்ந்ததன் வண்ணமாய் நிற்கும் இயல்புடைமையாலே' எனக் கூறிய ஏதுப் பொருந்தாது ஒழியும்.

ஆன்மாவைப் 'பூதன்மா' முதலாகப் பரமான்மா ஈறாக அறுவகைப்படுத்திக் காட்டியது, இயற்கை, செயற்கை இரண்டிற்கும் பொதுவாய் உள்ள அதன் சிறப்பியல்பு விளங்குதற் பொருட்டாகலின், அத்தன்மையாய்ச் சார்ந்ததன் வண்ணமாதலை, செயற்கை என்றல் பொருந்தாது.

ஆன்மா இயற்கையில் அறிவுடையாதகையால், அதற்கு மலத்தின் சேர்க்கையால் உண்டாகிய செயற்கை அறியாமையே யாகும். இனி, கலை முதலிய தத்துவங்களால் அதற்கு உண்டாகின்ற அறிவும் ஏகதேசம் ஆகையால், அதுவும் செயற்கையே ஆகும். அறியாமையும் அன்றி, ஏகதேச அறிவும் அன்றி இவ்விரண்டிற்கும் வேறாய் உள்ள சார்ந்ததன் வண்ணமாதற்கு யாதொரு காரணமும் காணப்படாமையால், அதற்கு அது இயற்கையேயாகும்.

'இங்ஙனமாயின், ஆன்மாத் தனக்கென எந்த ஒரு குணத்தையும் உடையதன்று போலும்' எனின், 'குணமும், குணியும் வேறல்ல' என்பது சித்தாந்தமாகலின், குணமில்லையேல் குணியும் இல்லையாம். அம்முறையில், 'ஆன்ம குணம்' என்று ஒரு குணம் காணப் படாமையால், 'சிவனுக்கு வேறாக ஆன்மா இல்லை' எனச் **சிவாத்துவித சைவர்** கூறுவர். சித்தாந்தம் அதுவன்று. சார்ந்ததன் வண்ணமாந்தன்மை படிகமணிக்கன்றி வேறு மணிகட்கு இல்லாமையால், 'படிகத்திற்குச் சார்ந்ததன் வண்ணத்தைப் பற்றும் தன்மை உள்ளது' என்பது அறியப்படும். அவ்வாறே கண்ணொளி இருளைப் பற்றிய வழி இருளாயும், ஒளியைப் பற்றிய வழி ஒளியாயும் நிற்கும் தன்மையும், ஒளியோடு கூடிய வழிப் பொருள்களைக் காண்கின்ற தன்மையும் உடையது. அவை போல ஆன்மாவும் சார்ந்ததன் வண்ணமாம் தன்மையையும் அங்ஙனமாய் நின்று அவ்வப்பொருளை அறிந்து நிற்கும் தன்மையையும், உடையதே இதனை **உமாபதி தேவர்**, "**இருள் ஒளி அலாக்கண் தன்மையதாம்**"[1] என விளக்கினார்.

இதனால், 'தான் தனித்து நின்று அறியும் அறிவும், சார்ந்ததன் வண்ணமாய் நின்று அறியும் அறிவும் எனச் **சித்து இருவகைப்படும்**' என்பதும் அங்ஙனமாதலின் 'சாதி பற்றி இரண்டும் சமமாயினும், தம் தம் சிறப்பியல்பு பற்றி அவை தம்முள் ஒவ்வா' என்பதும், 'படிகம் மாணிக்கத்தைச் சார்ந்த பொழுது மாணிக்கத்தின் வண்ணத்தையே தன் வண்ணமாகக் கொண்டு நிற்பது பற்றி,-படிகம் மாணிக்கமாயிற்று - என்றல் பொருந்துமாயினும்-மாணிக்கம் படிகமாயிற்று-என்றல் பொருந்தாமை போல, ஆன்மாச் சிவத்தைச் சார்ந்த பொழுது சிவத்தின் தன்மையையே தன் தன்மையாகக் கொண்டு நிற்றல் பற்றி,-ஆன்மாச் சிவமாயிற்று-எனக் கூறுதல் பொருந்துமாயினும், - சிவம் ஆன்மா ஆயிற்று-என்றல் பொருந்தாது' என்பதும் 'ஆன்மா மலம் முழுவதும் நீங்கித் தனது வியாபக நிலையைத் தான் பெற்றதாயினும், அது பொழுது தனக்கு வியாபகமாயுள்ள சிவம் ஒன்றை மட்டுமே அறிந்து நிற்குமன்றிப் பிறிதொன்றினையும் அறியமாட்டாது' என்பதும், இது பற்றியே, '-முத்தியிலும் ஆன்மாச் சிவனுக்கு அடிமையே-எனக் கூறப்படுகின்றது' என்பதும், மற்றும் இவை போல்வன பிறவற்றையும் இங்கு அறிந்து கொள்க.

---

1 சிவப்பிரகாசம்-57

"சிவன் சீவன் என்றிரண்டும் சித்து; ஒன்றாம் என்னில்,
சிவன் அருட்சித்(து); இவன் அருளைச் சேரும் சித்து; அவன் தான்
பவம்கேடு புத்திமுத்தி பண்ணுஞ்சித்(து); அவற்றில்
படியும்சித்து அறிவிக்கப் படும்சித்தும் இவன்தான்;
அவன், தானே அறியும் சித்து; ஆதலினால் இரண்டும்
அணைந்தாலும் ஒன்றாகாது, அநந்நியமாய் இருக்கும்;
இவன்தானும் புத்தியும் சித்து; இவன்ஆமோ புத்தி!
இது அசித்துஎன் றிடில் அவனுக்கு இவனும் அசித் தாமே"[1]

என்னும் வழி நூற் செய்யுள் முற்றிலும் இங்கு நன்கு உணரத்தக்கது.

இங்ஙனமாகவே, மலம் முழுதும் நீங்கிய சிற்சித்தியுடைமையை ஏதுவாக வைத்து, 'முத்தி நிலையில் ஆன்மாவும் சிவனோடு சமமாய் நிற்கும்' என அனுமான முறையால் சாதிப்பதும் போலியாய் ஒழியும். எவ்வாறு எனில், மலம் நீங்கிய வழியும் ஆன்மா அதுவதுவாய் நின்றே அறியும் இயல்புடையது ஆகையாலும், சிவம் அவ்வா றன்றித் தான் தனித்து நின்றறியும் இயல்புடைமையாலும் என்க.

இன்னும் சிவாத்துவிதர் கொள்கையை இங்ஙனம் பல்வகையால் மறுத்த இதனானே, "நீரொடு நீரும் பாலொடு பாலும் சேர்தல் போல முத்தியில் ஆன்மாச் சிவத்தோடு சேர்ந்து ஒன்றாய் விடும்" என **ஐக்கியவாதம்** கூறுவார் கூற்றும், "குடம் உடைந்தபொழுது குடத்தில் உள்ள ஆகாயம் வெளியில் உள்ள மகா ஆகாயத்தோடு கூடி ஒன்றாதல் போலவும், அணை உடைந்தபொழுது தேங்கி நின்ற ஆற்று நீர் கடல் நீரோடு கூடி ஒன்றாதல் போலவும் முத்தியில் ஆன்மாச் சிவனோடு கூடிச் சிவனே ஆய்விடும்" எனச் **சிவாத்துவிதர்** கூறுவார் கூற்றும் மறுக்கப்பட்டன.[2] ஆகமங்களில் மேற்காட்டிய உவமைகள் வருதல் முத்தியில் ஆன்மாச் சிவத்தை விட்டு வேறு நில்லாமை மாத்திரைக்கு **ஒருபுடை ஒப்புமையாக** வருவனவேயாம்.

மேற்காட்டிய சருவ ஞானோத்தரப்பகுதியில் சிவனது எண் குணங்களையும் ஆன்மாப் பெற்றுநிற்கும் எனக் கூறியதில், 'எண் குணங்களில் ஒன்றாகிய-**அநாதி போதம்** - என்பதையும் முத்தியில் ஆன்மாப் பெறும்' எனக் கூறப்பட்டது. 'அநாதி போதம்' என்பது, அநாதி முத்தனுக்கன்றி, அநாதியிற் பெத்தனாய்ப் பின்பு முத்தி பெற்றவனுக்கு உரிய குணமாகமாட்டாது என்பது வெளிப்படை. அங்ஙனமாகவும்,

---

1 சிவஞானசித்தி - சூத்திரம் 11. 11

2 'ஐக்கியவாதம் கூறுவார்காட்டும் உவமைகள் இரு பொருளும் ஒரு நிகரவாய் உள்ளன' என்பதையும், சிவாத்துவிதம் கூறுவார்காட்டும் உவமைகள் ஏகதேசப்பொருள் பூரணப் பொருளோடு கூடி ஒன்றாதலையும் காட்டி நிற்கின்றன.

'அநாதி முத்தனாகிய சிவனுக்குரிய அநாதி போதத் தன்மையை முத்தியில் ஆன்மாப் பெறும்' என்பதனால், 'முத்தியில் ஆன்மாச் சிவனது குணத்தையே தனது குணமாகப் பெற்று நிற்பதன்றித் தனக்கே இயல்பாயுள்ள குணத்தைப் பெறுவதன்று' என்பது இனிது விளங்குகின்றது. அதனால், 'சிவனது குணங்களோடு ஒத்த குணங்கள் ஆன்மா விற்கும் உண்டு' என்பாரது கூற்றுப்பொருளற்றதேயாகும். இதனாலும், 'தற்றரும தருமி என்பதற்குச் சிவனது தருமத்தைத் தனது தருமமாகப் பெற்று நிற்பது' என்பதே உண்மைப் பொருளாவதன்றி, 'சிவனது, தருமத்தோடு ஒத்த தருமத்தை யுடையது' என்பது பொருளாகாமை தெளிவாகும்.

இனி, பௌட்கரம், மதங்கம் முதலிய சிவாகமங்களில் எந்த இடத்திலும், 'சிவனது எண் குணங்களோடு ஒத்த எண் குணங்களை ஆன்மாவும் இயல்பிலேயுடை யது' எனக் கூறப்படவில்லை. அதனால், 'தற்றரும தருமி' என்பதற்கு, இங்குக் கூறியவாறு சித்தாந்த முறையில் பொருள் கொள்ளுதலே நேரிதாம் அன்றிச் சிவசம வாத முறையில் பொருள் கொள்ளுதல் நேரிதாகாது.

அது அதுவேயாய் அழுந்தி அறிதலே ஆன்மாவின் இயல்பாகையால், ஆன்மா மலம் முழுவதும் நீங்கிச் சிவத்தைச் சார்ந்தபொழுது அதனது அறிவு சிவம் ஒன்றையே அறியும் அன்றி, வேறொன்றையும் அறியமாட்டாது. மலம் முழுவதும் நீங்காது, ஓரளவே நீங்குமாயின், சிவத்தையும், உலகத்தையும் மாறி மாறி அறிந்து நிற்கும். இவ்வியல்பு, படிகம் மாணிக்கத்தின் ஒளியை முழுவதிலும் பெற்ற பின்பு வேறொரு மணியின் நிறத்தைப் பெற மாட்டாதது போல்வதும், சிறிதளவிலே மாணிக்கத்தின் ஒளியைப் பெற்று நிற்பின் எஞ்சிய பகுதியில் பிற மணிகளின் ஒளியைப் பெறுவது போல்வதும் ஆகும். முத்தியில் சிவம் ஒன்றையன்றிப் பிற பொருள்களை அறியுமாயின், அஃது அதற்குப் பந்தமே ஆகும். அதனால், ஆன்மாச் சிவம் ஒன்றனையே அறிந்து நிற்றலே அதற்கு நன்மையாம். அவ்வாறு அறிந்து நிற்கும் அறிவு வேறுபடாது நிலைத்து நிற்றற் பொருட்டு, ஆன்மாச் சிவோகம் பாவனையில் உறைத்து நிற்றல் வேண்டும். இந்நிலை கைகூடுதற் பொருட்டே ஞானாசிரியர் மாணாக்கனுக்கு ஞான தீக்கையைச் செய்யும் பொழுது, அவனது ஆன்மாவை **பிராசாத யோக நெறியால்** வாங்கிச் சிவனிடத்துச் சேர்த்துச் சிவனது திருவருள் ஒளியால் மலம் முழுவதும் நீங்கிச் சிவனது எண் குணங்களையும் அது பெறுதற் பொருட்டு ஒரு குணத்திற்கு மூன்று ஆகுதிசெய்து எண் குணங்களும் ஆன்மா வினிடத்திற் பிரகாசிக்கப் பண்ணிச் சிவமாம் தன்மையை எய்துவித்தல் செய்யப்படு கின்றது இவற்றால் எல்லாம், 'சிவனைப்போலவே ஆன்மாக்களுக்கும் வேறு எண் குணங்கள் உண்டு' என ஆரவாரித்தல் குற்றமாய் முடிதல் விளங்கும்.

இனி, 'சிவன் குணத்தோடு ஒத்த வேறு குணம் உடைமையே-சிவ சமம்- என்னும் சொற்குப் பொருளாம்' எனக் கூறினால், 'ஒருபுடை ஒத்தலால் சமமோ முழுவதும் ஒத்தலால் சமமோ' என்னும் வினா எழும். அதற்கு, 'ஒரு புடை ஒத்தலானே சமம்' என விடை கூறினால், 'ஆன்மாவும், சிவமும் 'சித்து' என்னும்

அளவில் சமமே' என்பது எல்லார்க்கும் உடன்பாடே. அதனால் அங்ஙனம் கூறுதல், 'ஆன்மாச் சிவனோடு முற்றிலும் சமம்' எனக் கூறும் சிவ சமவாதிகட்குப் பொருந் தாது. ஆகவே, 'முழுவதும் ஒத்தலானே ஆன்மாச் சிவனோடு சமமாகும்' என்றே அவர் விடை கூறுதல் வேண்டும். அவ்வாறு கூறினால், 'ஆன்மாவும், சிவமும்' என இரு பொருள் உள்ளனவாகாது ஒரு பொருளே உள்ளதாம். ஏனெனில், இரு பொருட் கட்கிடையே, குண வேறுபாடு இல்லையாயின், குணி வேறுபாடும் இல்லையாம்.

'குண குணிகட்கு இடையே வேற்றுமை இல்லை' என்பதே சைவ சித்தாந்தம். 'குணமும் வேறே; குணியும் வேறே' என்பது தருக்க மதம். அதனால், 'குணம் வேறு படாவிடினும் குணி வேறுபடும்' எனக் கூறுதல் தருக்க மதக் கொள்கையாய்ச் சித்தாந்தம் கூறுவார்க்கு அவசித்தாந்தமாம்.

'குணம் வேறு; குணி வேறு' எனக் கொண்டமையால், தருக்க மதத்தவர் நித்தப் பொருள்களில் ஒரு பொருட்கும் மற்றொரு பொருட்கும் இடையே வேறுபாடு தோன்றுவதற்கு அதுவதற்குரிய தனி இயல்பாக **'விசேடம்'** என்னும் ஒரு பொருள் உண்டு எனக் கொண்டனர். அவ்வாறு சைவ சிந்தாந்தத்திற் கொள்ளுதல் இல்லை இலக்கணத்தின் வேறு பாடே இலக்கியத்தின் வேறுபாட்டைத் தெரிவிக்கும்' என்பதே சைவ சித்தாந்தம். ஆகவே, அதற்கு வேறாகக் கூறுவன எல்லாம் சைவ சித்தாந்தி கட்கு அவசித்தாந்தமாகவே முடியும்.

ஒரு நிகரானவாகிய சில பொருட்கும் பொதுவாய் உள்ள இலக்கணம் **பொது இலக்கணமும்**, அதுவதற்கே உரியதாயுள்ள இலக்கணமும் **சிறப்பிலக்கணமும்** ஆகும். அம்முறையில் சார்ந்ததன் வண்ணமாய் நின்று அறிதல் அனைத்து ஆன்மாக் களுக்கும் உரிய பொது இலக்கணமாம். ஆயினும், ஒவ்வொர் ஆன்மாவிற்கும் தனித்தனியே உரிய சிறப்பிலக்கணமும் உண்டு. அங்ஙனம் சிறப்பிலக்கணம் பலவாதல் பற்றியன்றோ ஆன்மாக்கள் பலவாகச் சொல்லப்படுகின்றன.

ஆணவ மலம் பொருளால் ஒன்றே ஆயினும், அநேக சத்திகளை உடைய ாதகச் சொல்லப்படுகின்றது. அதற்குக் காரணம் அஃது ஒரே காலத்தில் அநேக ஆன்மாக்களை மறைத்து நிற்றலேயாகும். அது பற்றிய விளக்கம் உண்மையதிகாரத் தில் தரப்பெறும். 'ஆன்மாவும் சிவமும் ஒரு தன்மைய ஆயினும், ஆன்மா, பசுத்துவ சாதியை உடையதாதல் பற்றி, வேறு வைத்து எண்ணப்படுகின்றது' எனக் கூறினால், ஆன்மாவிற்குப் பசுத்துவம் உபாதியேயன்றிச் சாதியாகாது. அதனால், அங்ஙனம் கூறுவோர், 'சாதியாவது இது உபாதியாவது இது' என அறியாதவரேயாவர். ஆகை யால், 'பசுவாய் நின்ற' ஆன்ம சாதி வேறு; சிவமாய் நின்ற ஆன்ம சாதி வேறு' எனக் கொண்டு, 'அந்த இரு சாதி ஆன்மாக்களுக்கும் சிவனோடு அத்துவித சம்பந்தம் கூறுவதே சருவஞானோத்தர ஆகமத்தின் கருத்து' என உரைத்தல் **மாயாவாத உரையேயன்றிச்** சித்தாந்த உரையாகாது.

இன்னும், சிவனும், ஆன்மாவும் ஒரு தன்மைய ஆயினும், 'சிவனுக்கு ஆவாரகம் (மறைதலைச் செய்யும் பொருள்) ஆகாத ஆணவ மலம், ஆன்மாவிற்கு ஆவாரகம் ஆயது எங்ஙனம்' என வினாவுவார்க்கு விடையிறுத்தல் இயலாது.

இன்னோரன்ன பல காரணங்களால், 'முத்தியில் ஆன்மா சிவ சமமாம்' எனக் கூறும் ஆகம வசனங்கட்கு, 'முத்தி பெற்ற ஆன்மாக்கள் சிவனது குணங்களோடு ஒத்த குணங்களைத் தாமும் உடையனவாய்ச் சிவனோடு சமமாய் நிற்கும்' எனப் பொருள் உரைத்தல் சிறிதும் பொருந்தாததாம்.

முத்தி பெற்ற ஆன்மாக்கள் பெத்தான்மாக்களைப் போலச் சிவனால் ஐந்தொழிலில் ஆகப்படுத்தப்பட்டு நிற்றலினின்றும் நீங்கினமை பற்றியே 'சுதந்திரம் உடையன' எனக் கூறப்படுகின்றன. முத்தி நிலையில் சிவத்தைத் தவிர வேறு பொருளை அறிய மாட்டாமையால் அவ்விடத்திலும் ஆன்மாச் சிவனுக்கு அடிமையே யாகும். இந்த ஆண்டான் அடிமை உணர்வு நிலைபெறுதற் பொருட்டே உடல் பொருள் ஆவிகளைத் தத்தம் செய்து அளித்தலும், நாள்தோறும் செய்யும் பூசையிலும் எல்லாவற்றையும் மந்திரம், கிரியை, பாவனை என்னும் மூன்றாலும் தானம் செய்து அளித்தலும் நிகழ்த்தப்படுகின்றன.

"துன்பமாம் எல்லாம் பரவசனாய்த் தான்துவளில்
இன்பமாம் தன்வசனா யேஇருக்கில்"[1]

எனக் கூறியதும் இக்கருத்துப் பற்றியேயாகும்.

'ஆன்மாப் பரவசனாய் நிற்றல்' என்பது, 'சிவம் அல்லாத ஏனைப் பாசங்களின் வசப்பட்டு நிற்றல்' என்பதாம். 'அதற்கு அதுவே பொருள்' என்பதற்கு அச் செய்யுளில் "துவளில்" எனக் கூறியதே சான்றாகும். துவளுதல்-மெலிதல். சிவத்தோடு கூடிய ஆன்மாவிற்கு மெலிவு உண்டாதல் இல்லையாகையால், அச்செய்யுளில் "பரவசனாய்" என்றதற்கு, 'ஆன்மாச் சிவத்தின் வசப்பட்டு நிற்பதாய்' எனப் பொருள் உரைத்தல் கூடாமையறிக.

சிவஞான சித்தியாரில், 'பண்டைச் சிற்றறிவு ஒழிந்து ஞானம் பெருகி' என்றதும் ஆன்மா மலத்தோடு கூடி நின்ற பொழுது மாயை கன்மங்கள் விளங்கும் அளவிற்கு விளங்கிய அறிவு,மலம் முழுவதும் நீங்கிய நிலையில் முழுமையாக விளங்கி நின்று பேரறிவாதல் பற்றியே யாகும். மலம் நீங்கிய நிலையிலும்ஆன்மாச்சிவம் ஒன்றையே அறிதலன்றி வேறு பொருளை அறியமாட்டாமையால், எல்லாவற்றையும் எப்பொழுதும் அறிகின்ற சிற்றறிவேயாம். முத்தி நிலையிலும் ஆன்மாச் சிவனுக்கு அடிமையேயாய் நிற்றல் பற்றியே மேற்காட்டிய சிவஞான சித்திச் செய்யுளில்,

"நாயகன்தன் பாதம்பெறுவது சுத்தமாமே"

எனக் கூறப்பட்டது.

---

1 திருக்களிற்றுப்படியார் – 46

முத்தி நிலையில் ஆன்மாச் சிவனது எண் குணங்களையும் தன் குணமாகப் பெறுகின்ற நிலையில், அந்த எண்குணத்துள் ஒன்றாகிய சுதந்திரத்தவத்தையும் பெறுமாயினும்,

''ஆழ அமுக்கி முகக்கினும் ஆழ்கடல்; நீர்
நாழி முகவாது நானாழி''[1]

என்னும் நியாயத்தால் தன்னால் அறியக் கூடிய சிவம் ஒன்றையன்றி வேறு பொருளை உணரமாட்டாது.

சிவத்தை இனிதுணர்ந்து நிற்றலால், சிறிதும் குறைவில்லாத இன்பமே ஆன்மாவிற்கு உளதாவதன்றித் துன்பம் சிறிதும் உண்டாகாமையால், பிறிதொரு பொருளையும் உணரமாட்டாமைபற்றி ஆன்மாவிற்கு உண்டாவதொரு குறையில்லை

சிவமல்லாத ஏனைப் பொருள்களையுணருமாயின், அவ்வாறு உணர்தலே அதற்குப் பந்தமாய் விடும். அந்தப் பந்தம் முத்திப் பெரும் பயனுக்கு இடையூறாய் விடும். **பெத்த நிலையில் சிவனை அறியவொட்டாது மறைத்திருந்த ஆணவ மலம், முத்தி நிலையில் சிவனைத் தவிர ஆன்மாப் பிற பொருளை அறியவொட்டாது அதனை மறைத்து நிற்கும்.** ஆகவே, முத்தி நிலையில் ஆணவத்தில் மறைப்பு ஆன்மாவிற்கு இன்பத்திற்கே ஏதுவாம். இது பற்றியே **உண்மை விளக்க நூலில்,**

''இ ன்பம் கொடுத்தல் இறை இத்தை விளை வித்தல் மலம்''[2]

எனக் கூறப்பட்டது.

சிவனது எண் குணங்களில் அநாதி முத்தத் தன்மை சிவனுக்குரித்தாவதன்றி ஆன்மாவிற்குரித்தாகாமை மேலே காட்டப்பட்டது. ஆகவே, 'அதனை ஆன்மாவும் முத்தி நிலையில் பெற்று நிற்கும்' என்றல், உபசாரமாக ஆன்மாவிற்குரிய குணமாகவே சொல்லப்படுவதாகும். எனவே, ஏனைய குணங்களும் அவ்வாறேயாம்.

இவற்றை எல்லாம் ஆழ்ந்து நோக்கி உணரமாட்டாது சிவாகமங்களில் ஓரோர் இடங்களில் ''முத்தியில் ஆன்மாச் சுதந்திரன், முற்றுணர்வினன், எண்குணமுள்ளான், சிவசமமாவன்'' எனக் கூறப்படும் வாக்கியங்கட்கு உண்மைப் பொருள் காணமாட்டாது ''வளம்பட வேண்டாதார் யார்யாரு மில்லை'' என்ற நாலடியார் பாடற்படி, மலை மேலுள்ள தேனுக்கு அவாவுற்று முடவன் வாயூறினாற்போல ''சிவனோடு ஒப்ப யாமும் எல்லாம் அறிந்து எல்லாம் வல்லராய் ஐந்தொழில் செய்து வாழ்வோம்'' என ஆசைப் பட்டு, தமக்கு வேண்டியவாறே வலிந்துரை கூறி ''சிவகதி,

---

1 வாக்குண்டாம்-16
2 வெண்பா-50

சிவலயம்,சிவயோகம், சிவசாயுச்சியம், சிவாநந்நியம், சிவதாதான்மியம்,சிவைக்கியம்'' என்னும்சொற்களில் உள்ள 'சிவம்' என்பது ஆகுபெயராய் 'சிவசமம்' எனப் பொருள் தரும்'' எனக் கூறித் தங்களைத் தாங்களே வியந்து கொள்வர். அதற்குப் பயன்; தம் மாணாக்கரை வஞ்சித்தலேயன்றித் தம் ஆசை நிரம்புமாறு இல்லை.

அத்துவித நுட்பம்

'ஆன்மா முத்தி நிலையில் சிவனோடு அத்துவிதமாய் நிற்கும்' என்னும் சிவாகம வாக்கியங்களில், 'அத்துவிதமாய் நிற்றல்' என்பதற்குச் சித்தாந்தப் பொருள் விளங்கினால் அன்றோ மேற்கூறியவாறு-சிவ சமம்-என்பது உபசாரமாதல் விளங்கும்? 'அத்துவிதம்' என்பதற்குச் சித்தாந்தப் பொருள் யாது எனின், அஃது இரண்டாம் சூத்திர பாடியத்துள் ஒருவாறு கூறப்பட்டதாயினும், இங்குச் சிறிது விரித்துக் காட்டுவோம்.

''**அத்துவிதம்**'' என்னும் சொல்லில் உள்ள நகரம் இன்மை, அன்மை, மறுதலை என்னும் மூன்று பொருளைத் தரும். அவற்றுள், **மாயாவாதிகள்** இன்மைப் பொருள் கொண்டு, 'துவிதம்' இரண்டு ஆகலின், 'துவிதம் இல்லை' - அஃதாவது 'இரண்டு இல்லை' எனப் பொருள் கொண்டு, இரண்டிற்கு இடந்தராத எண் 'ஒன்று' என்பது மாத்திரமே. மற்றைய எல்லா எண்களிலும் இரண்டிற்கு இடம் உண்டு. ஆகவே 'இரண்டு இல்லை' என்பதன் கருத்து'ஒன்று' என்பதே-எனக் கொள்வர். 'இரண்டாவது பொருள் இல்லை' என்பதனால், 'பிரமத்தைத் தவிரப் பொருள் எதுவும் இல்லை' எனக் கூறுவர்.

கேவலாத்துவிதம்

இனி, ஒரு பொருளேயாயினும், அது யாதானும் ஒரு குணத்தையுடையதாயின், அந்த ஒரு பொருளுக்குள்ளே 'குணம்' என்றும், 'குணி, என்றும் இரு பொருள் உள்ளன வாய்விடும். அவ்வாறாயின், அத்துவிதம் என்ற சொல் பொருளற்றதாகிவிடும். ஆகையால், 'பிரமம் குணத்தையுடையதாகாது; நிர்க்குணமாய் நிற்கும். அஃதாவது, அறிவு மாத்திரமாய் நிற்கும். ஆகவே, பிரமத்தை அறிவு எனக் கூற வேண்டுமே அன்றி, -அறிவையுடைய பொருள்-என்றும் கூறலாகாது.குணத்தையுடைய பொருள்கள் எல்லாம் அந்தக் குணமாகிய விசேடத்தையுடையன ஆகையால், நிர்க்குணமாகிய பிரமம் **நிருவிசேடப் பொருளாகும்**. அஃதாவது, எந்த விசேடத்தையும் உடைய பொருளாகாது யாதோரு விசேடமும் இன்றி நிற்கும் பொருளாம்' என அவர் கூறுவர். இப்பொருள் 'அத்துவிதம்' என்பதனால் மட்டும் இனிது விளங்காமையால், அப்பொருள் இனிது விளங்குதற் பொருட்டு, அவர் ''**பிரமப் பொருள் கேவலம் அத்து விதம்**'' என்பர். 'கேவலம்' என்பதற்கு முற்றிலும் என்பது பொருள். இது பற்றி மாயாவாதிகளது அத்துவிதம் ''**கேவலாத்துவிதம்**'' எனப்படுகின்றது. மாயாவாதிகளும் '**கேவலாத்துவிதிகள்**' எனப்படுகின்றனர். (இவ்வாறு பொருள் கூறியவர் ஆதி சங்கரர்.)

இனி, இராமாநுசரும், நீலகண்ட சிவாசாரியரும் சங்கரர் கொள்கை யினின்றும் மாறுபட்டார்களாயினும், 'அத்துவிதம்' என்னும் சொல்லில் உள்ள

நகரத்திற்குச் சங்கரர் கொண்டவாறே இன்மைப் பொருளேகொண்டு, அவர் கூறிய வாறே, 'உள்ள பொருள் ஒன்றே; இரண்டாவது இல்லை' எனக் கொண்டனர். ஆயினும், இவ் விருவரும் சங்கரர் கொண்டது போலப் பிரமத்தை நிருவிசேடப் பொருளாகக் கொள்ளாமல், விசேடத்தையுடைய பொருளாகக் கொண்டனர். 'விசேடத்திற்கும், விசேடியத்திற்கும் (குணத்திற்கும், குணிக்கும்) வேறுபாடு இன்மை யால் அது பற்றிப் பொருள் இரண்டாய்விடாது' என்பது இவர்கள் கொள்கை.

பிரமத்தை 'அத்துவிதம்' எனக் கூறிய உபநிடதங்களே 'அது பல உயர்ந்த குணங்களையுடையது' என்றும், 'பிரமமேயன்றிப் பசுக்களும், பாசங்களும் உள்ளன' என்றும் கூறுதலால், அங்ஙனம் கூறும் உபநிடத வாக்கியங்கள் எல்லாம் கேவலாத்து விதம் கூறுவார்க்கு அப்பிரமாணங்களாய்விடும். ஆகவே, 'பிரமம் தனது சத்தி சங்கற்பம் முதலிய குணங்களையும், தன்னின் வேறாய் சுதந்திரம் பெற்று நில்லாத பசு பாசங்களையும் தனக்கு விசேடணமாகவுடையதே' எனக் கொண்டனர். விசேடணமும், விசேடியமும் கூடிய கூட்டமே **'விசிட்டம்'** எனப்படும். எனவே, 'பிரமம் ஒன்றாயினும் பல விசேடணங்களோடு கூடிய ஒன்றேயாம்.' ஆகவே, அது விசிட்ட மாகிய ஒன்றேயாகும்' என்பர். இவர்கள் தம் கருத்து இனிது விளங்குதற் பொருட்டு 'அத்துவிதம்' என்னும் சொல்லோடு 'விசிட்டம்' என்னும் சொல்லைச் சேர்த்து **'விசிட்டாத்துவிதம்'** என்பர். அதனால், இவர்கள் **'விசிட்டாத்துவிதிகள்'** எனப்படு கின்றனர்.

(இங்ஙனமாயினும் இராமாநுசரது கொள்கையே **'விசிட்டாத்துவிதம்'** என்றும், நீலகண்ட சிவாச்சாரியரது கொள்கை **'சிவாத்துவிதம்'** என்றும் வழங்கப் படுகின்றன. நீலகண்ட சிவாசாரியர் **'ஸ்ரீ கண்டர்'** எனவும் சொல்லப்படுவார்.)

இனி, பேத வாதிகள் 'அத்துவிதம்' என்னும் சொல்லில் உள்ள நகரத்திற்கு மறுதலைப் பொருள் கொண்டு, 'இரண்டிற்கு மறுதலையாய் இருப்பது ஒன்று என்பதே ஆகையால், அவ்வாற்றால் அத்துவிதம் என்பது ஒன்று எனப் பொருள் தருகின்றது' என்பர். ஆயினும், 'பிரமம் இரண்டிற்கு மறுதலையாய் உள்ளது - என உபநிடதம் கூறுதலால், இரண்டாவது பொருளும் உள்ளது என்பது தானே அமைகின்றது.ஆகவே, பிரமத்திற்கு வேறான பசுபாசங்களும் உள்ளனவேயாம்' என்பர். இவர்கள் விசிட்டாத்துவிதிகளைப் போலப் பசு பாசங்களைப் பிரமத்திற்கு விசேடணமாகக் கொள்ளாமல், வேறு தனிப் பொருள்களாகக் கொள்ளுதலால் இவர்கள் கொள்கை **'துவிதவாதம்'** எனப்படுகின்றது. இவர்களும் 'துவிதவாதிகள்' எனப்படுகின்றனர்.

(இவ்வாறு பொருள் கூறியவர் **ஆனந்த தீர்த்தர்**. இவரே மத்துவாச்சாரியர் ஆவர்.)

இவரெல்லாரும் கொள்கையில் வேறுபட்டாராயினும், 'அத்துவிதம்' என்ப தற்கு 'ஒன்று' எனப் பொருள் கொள்வதில் வேறுபடவில்லை. இவருள் கேவலாத்து

விதம் கூறுவோர்க்கு, 'வேத வாக்கியங்கள் பல அப்பிரமாணங்களாகி விடுகின்றன'' என்பதை இராமநுசரே கூறினார்.

இனி, விசிட்டாத்துவிதம் கூறுவாரது கொள்கை பொருந்துவதாயினும், 'அத்துவிதம்' என்பதற்குப் பொருள் 'ஒன்று' என்பதே-என அவர்கள் கூறுதல் பொருந்தாது. ஏனெனில், 'ஒன்று' என்பதே கருத்தாயின், 'ஒன்று' என்று நேராகவே உபநிடதங்கள் கூறுமன்றி, மேற்கூறிய வாதிகள் பலவாறு இடர்பட்டுக் கொள்ளுதல் போல உபநிடதங்கள் தாம் கூறும் பொருளை இடர்ப்பட்டுக் கொள்ளுமாறு கூற மாட்டா. மேலும், '**வேதாந்த மகாவாக்கியங்கள்**' எனப் போற்றப்படுகின்ற வாக்கியங்களின் பொருள் விளங்குதற் பொருட்டே 'அத்துவிதம்' என்னும் சொல் உபநிடதங்களிற் கூறப்படுகின்றது அச்சொல்லிற்கு 'ஒன்று' எனப்பொருள் கொண்டால் மகா வாக்கியங்களின் பொருளை விளங்கச் செய்வதாக அச்சொல் அமையாது.

அங்ஙனமாயின், 'அத்துவிதம்' என்பதின் உண்மைப் பொருள்தான் யாது எனின், கூறுவோம்:

வேதாந்த மகாவாக்கியங்கள் எனப்படுவனவாகிய ''**அது நீ ஆகின்றாய்**'' (தத் துவம் அசி) என்பதும், ''**அது நான் ஆகின்றேன்**'' (அகம் பிரஃமம் அஸ்மி) ''**அது இது ஆகின்றது**'' (ச: அயம் அஸ்தி) இம் மூன்றும் முறையே முன்னிலை தன்மை, படர்க்கை வாக்கியங்களாக இருத்தல் தெளிவு. முன்னிலை முதலிய இடங்கள் வேறுபட்டனவேயன்றி, 'இம்மூன்று வாக்கியங்களாலும் உணர்த்தப்படும் பொருள் ஒன்றே' என்பது, அவற்றை உற்று நோக்கினால் விளங்கும்.

'அது நீ ஆகின்றாய்' என்பது முதலிய மூன்று வாக்கியங்களிலும், 'ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாகின்றது' என்னும் கருத்தே சொல்லப்பெறுகின்றது. அதனால், 'ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாதல் எங்ஙனம்' என்னும் ஐயம் எழுகின்றது. அந்த ஐயத்தை நீக்குவதே 'அத்துவிதம்' என்னும் சொல்லாகும். இச்சொல், 'அது' எனப்பட்ட பொருட்கும் நீ என்பது முதலாக மூன்று இடங்களில் வைத்துக் கூறப்பட்ட பொருட்கும் இடையேயுள்ள சம்பந்தத்தை விளங்குவதாகும்.

தருக்க மதம் முதலிய மதங்களிற் பல்வகையான சம்பந்தங்கள் சொல்லப் படுகின்றன. அவை **சையோகம், சமவாயம், தான்மியம் ஐக்கியம், சொரூபம்**' என்பன. 'அவற்றுள்-அத்துவிதம்-என்பது எந்தச் சம்பந்தம் என வினாவினால், 'அது மேற்கூறிய அனைத்துச் சம்பந்தங்கட்கும் வேறானதே' என்பதைப் பின்வருமாறு விளக்கலாம்.

ஐக்கிய சம்பந்தத்திற்குச் சொல்லப்படும் எடுத்துக்காட்டு, ஆற்று நீரும், கடல் நீரும் சேர்த்து ஒன்றாவதும், குடாகாயமும், மகாகாயமும் சேர்ந்து ஒன்றாவதும் ஆகும். மகா வாக்கியங்களில் ''அது'' எனப்படுவது பரப்பிரமமும், ''நீ'' என்பது

முதலாகச் சொல்லப்படுவது ஆன்மாவும் ஆகும். பரப்பிரமமும், ஆன்மாவும் மேற் கூறிய நீரும், ஆகாயமும் போல்வனவாயின், அவை பொருளால் ஒன்றாகுமேயன்றி' வேறாவன அல்ல. ஆகவே, அதனைக் கூற வேண்டுமாயின், மேற்சொல்லியபடி **'ஒன்று'** எனக் கூறல் வேண்டுமே அன்றி, 'அத்துவிதம்' எனக் கூறுதல் பொருந்தாது. அஃதன்றியும், குடாகாயமும், மகாகாயமும்போல ஆன்மாவும், சிவமும் ஒரு பொருளே யாயின், 'பொருள்களை அதுவதுவாய் அழுந்தி நின்று அறிவது ஆன்மா' எனவும் 'அவ்வாறு அழுந்தாது வேறு நின்று அறிவது சிவம்' எனவும் இரண்டிற்கும் இலக் கணத்தை வேறு வேறாகக் கூறும் சித்தாந்தம் முத்தி நிலையில் பெறப்படாது ஒழியும்.

'ஆன்மாவிற்கும், சிவத்திற்கும் இடையேயுள்ள சம்பந்தம் குணகுணிகட்கு இடையேயுள்ளது போலத் **தாதான்மிய சம்பந்தமே**' எனின், ஆன்மாவும் சிவனைப் போலக் குணிப்பொருளாய் நிற்பதன்றிச் சிவனுக்குக் குணம் ஆகாமையின், மேற்கூறிய சம்பந்தம் தாதான்மிய சம்பந்தமும் அன்று. தருக்க மதத்தவர் கூறும் சமவாய சம்பந்தம் சித்தாந்தத்திற் கூறப்படும் தாதான்மிய சம்பந்தமே அன்றி வேறன்று.

'ஆன்மாவும், சிவமும் சேர்ந்திருத்தல் விரலும் விரலும் சேர்ந்து நிற்பது போலச் சையோக சம்பந்தம்' எனின், சையோகம், ஏகதேசப் பொருள்கட்கன்றி வியாபகப் பொருள்கட்குக் கூடாது. 'இவை எல்லாம் அன்றி, யாதானும் ஒரு வகையில் இயைந்து நிற்கும் சொரூப சம்பந்தமே ஆன்மாவிற்கும், சிவத்திற்கும் இடையே உள்ளது' எனின், அத்தகைய சம்பந்தத்தால் சிவனது இன்பத்தை ஆன்மா அனுபவித் தல் இயலாது.

இனி, 'ஆன்மா, சிவம் இவற்றிடையே உள்ள சம்பந்தம்- இன்னது-எனச் சொல்ல வராத **அநிர்வசன சம்பந்தம்**' எனின், அநிர்வசனம் கூறுதல் மாயவாதமே யன்றிச், சித்தாந்தம் ஆகாது.

ஆகவே, 'இவையனைத்தினும் வேறாய்,-அத்துவிதம்-எனப்படும் சம்பந்த மாவது யாது' எனின்,

அவயவ அவயவிகளும், குண குணிகளும் அவ்வாறு இரண்டாகச் சொல்லப் படுதல், தன்மைப் பற்றியன்றிப் பொருள் பற்றி யன்று. அவ்வாறு பொருள் ஒன்றே யாயினும் தன்மை பற்றி இரண்டாக வழங்குதற்கு ஏதுவாய் இயைந்து நிற்கும் சம்பந்தம், 'தாதான்மிய சம்பந்தம்' எனப்படும். அவ்வாறே பொருள் இரண்டாயினும் வேறு வேறு பிரிந்து நில்லாது, 'இதுவே அது; அதுவே இது' என்று சொல்லும்படி பெரிதும் ஒற்றுமைப்பட்டு ஒன்றாய் நிற்றற்கு ஏதுவாகிய சம்பந்தமே **அத்துவித சம்பந்தமாகும்**. எனவே, அத்துவிதமும் ஒருவகைத் தாதான்மிய சம்பந்தமே ஆகின்றது.

(முன்னர்க் கூறிய தாதான்மியம் **ஒருமையில் இருமையும்**, பின்னர்க் கூறிய அத்துவிதம் **இருமையில் ஒருமையும்** ஆகும்.)

'அத்துவிதம்' என்பதற்கு பிறவாறு எல்லாம் பொருள் கூறுதல் பொருந்தாமை மேலே காட்டப்பட்டது ஆதலின், **ஆசிரியர் மெய்கண்ட தேவர்** அத்துவிதம் என்பதற்கு இவ்வாறே பொருள் கொண்டார். அஃதாவது, 'அத்துவிதம்' என்பதிலுள்ள நகரம் அன்மைப் பொருளையேதருகின்றது-எனக் கொண்டு "இரண்டன்மை" எனக் கொண்டார். அஃதாவது, 'பொருள் இரண்டாயினும் இரண்டாய் வேறுவேறு நில்லாமை' எனக்கொண்டார். இஃது அவர் இரண்டாம் சூத்திரத்து முதல் அதிகரணத்துள்,

"அத்துவிதம் என்ற சொல்லே அந்நிய நாத்தியை யுணர்த்து மாயிட்டு"

எனக் கூறினமையால் விளங்கும். அந்நிய நாத்தி-வேற்றுமை இன்மை. இன்னும் புடைநூலாசிரியராகிய **உமாபதி தேவர்** இதனைப் **'பிறிவரும் அத்துவிதம்'**[1] என்றார்.

இந்த அத்துவித சம்பந்தம் அபேதவாதிகள் கூறும் ஐக்கிய சம்பந்தம், பேதவாதிகள் கூறும் சையோக சம்பந்தம், பேதாபேத வாதிகள் கூறும் தாதான்மிய சம்பந்தம் என்னும் மூன்று சம்பந்தமும் அன்றாய், 'கலப்பு, வேறாதல், உடனாதல்' என்னும் மூன்றனுக்கும் பொதுவாய் ஒவ்வோர் இடங்களில் அம்மூன்றனுள் யாதேனும் ஒன்றாகக் கூறப்படுவதாகும்.

"அலை கடலில் சென்று அடங்கும் ஆறு போல்"[2]

"வானகத்தில் வானும், மணத்தில் மணமும் போல்"[3]

என்றாற் போல வரும் உவமைகளால் அபேதமாகிய **கலப்பு ஒன்றே** கூறப்படும்.

"பண்ணையும் ஓசையும் போலப் பழமதுவும்-எண்ணும் சுவையும் போல்"[4]

"நீரும் இரதமும் போல்-ஆம் காண் அரனார் அருள்"[5]

என்றாற் போல வரும் உவமைகளால் பேதாபேதமாகிய **உடனாதல் ஒன்றே** கூறப்படும். "இரும்பைக் காந்தம் வலித்தாற் போல் இயைந்து"[6] என்றாற் போலும் உவமைகளால் **வேறாதல் ஒன்றே** கூறப்படும். இவை எல்லாம் ஒவ்வொன்றையே குறித்து வருதலால் ஒரு புடை உவமைகளே ஆகும். ஆகவே, **கலப்பு, வேறாதல், உடனாதல்** என்னும் மூன்றும் தன்கண் தோன்ற அவற்றிற்கு வேறாய் நிற்கும் அத்துவித சம்பந்தத்திற்கு முழுதுமாகக் காட்டப்படும் **முற்றுவமை, "ஆன்மபோதமும், கண் ஒளியும் போல"** என்பதே ஆகும். இதனையே இவ்வாசிரியர் (மெய்கண்ட தேவர்) இந்நூல் பதினொன்றாம் சூத்திரத்தில்,

---

1 சிவப்பிரகாசம் - 7
2 இந்நூல் சூத்திரம் - 8, அதிகரணம் - 4, உதாரணம் - 1
3 துகளறு போதம் - 60
4 இந்நூல் சூத்திரம்-2, அதிகரணம்-1, உதாரணம்-3
5 துகளறு போதம் - 39
6 சிவஞானசித்தி-சூத்திரம்-11, 12

''காணும் கண்ணுக்குக் காட்டும் உளம் போல்
காண உள்ளத்தைக் கண்டு காட்டலின்''

எனக் கூறுவார். அதனை ஒட்டி வழி நூலாசிரியரும்.

''காட்டக் கண்டிடும் தன்மையுடைய கண்ணிற்(கு)
ஏயும் உயிர் காட்டிக் கண்டுடிமா போல
ஈசன் உயிர்க்குக் காட்டிக் கண்டிடுவன்''[1]

எனவும், புடை நூலாசிரியரும்,

''அறிவெணிபோல் பிறி வரும் அத்துவிதமாகும்''[2] எனவும் கூறுவர். எனவே மூன்று ஆசிரியரும் ஒரு படித்தாக இங்ஙனம் விளங்கக் கூறின்மையால், **இதுவே சைவ சித்தாந்தத்திற் சொல்லப்படும் அத்துவிதமாதல் தெளிக.**

பிறர் எல்லாம், 'அத்துவிதம்' என்பதற்குத் தாம் கொள்ளும் பொருள் இனிது விளங்குதற் பொருட்டு அந்த அத்துவிதத்திற்குக் 'கேவலம்' என்றும், 'விசிட்டம்' என்றும் அடை கொடுத்துக் கூறுவர். அதனால், அவர்களது அத்துவிதங்கள், 'கேவலர்த்துவிதம்'' என்றும், 'விசிட்டத்துவிதம்' என்றும் சொல்லப்படுகின்றன. சைவ சித்தாந்தம் அவ்வாறு அத்துவிதம் என்பதனோடு அடை ஒன்றும் கொடாது அவ்வொருசொல் பற்றியே தன்கொள்கையை விளக்குதலால் சைவ சித்தாந்தத்தின் அத்துவிதம், **'சுத்தாத்துவிதம்'** எனப்படுகின்றது. 'சுத்தம்' என்பதற்கு இங்கு, 'யாதொரு விசேடணத்தாலும் விசேடிக்கப்படாதது' என்பது பொருளாகும். எனவே **'சுத்தாத்துவிதம்'** என்பது தருக்க மதத்தவர், **'விசிட்டசத்தை, சுத்த சத்தை'** எனக் கூறுவது போலக் கொள்ளத்தக்கதாம். பிறர் கூறும் அத்துவிதங்கள் விசேடணம் இன்றி நில்லா. ஆகையால் அவை எல்லாம் சுத்தாத்துவிதம்' எனப் பெயர் பெறுதற்கு ஏலாமை அறிக.

'ஒரு பொருள், தன்மை பற்றி இரண்டாய் வழங்கப்படுதற்கு ஏதுவாகிய **தாதான்மிய சம்பந்தம் போல, இரு பொருள் கலப்பினால் ஒன்றுபட்டு நிற்கும் தாதான்மிய சம்பந்தமும் ஒன்று உண்டு** என அறியாமை காரணமாகவே பிறர் எல்லாம் 'அத்துவிதம்' என்னும் சொல்லுக்குத் தங்கள் தங்கட்கு வேண்டியவாறே பொருள் உரைத்துக் கொள்வர்.

ஆகமங்களில் கீழ்க்காணும் கருத்துக்கள் சொல்லப்படுகின்றன.

1) ''எள்ளின்கண் எண்ணெய் போல இறைவன் எல்லாப் பொருளிலும்
அகமும் புறமுமாய் விரவி நிற்பன்''

---

1 சிவஞானசித்தி—சூத்திரம் 11.1

2 சிவப்பிரகாசம் - 7

2) "ஆன்மா எதனை எதனைப்பற்றினான் அதனதன் வண்ணத்தையே தன் வண்ணமாகக் கொண்டு அதுவதுவாய் நிற்பன்"

3) "முப்பொருளும் சமவியாபகமாயினும் நீரும் எண்ணெயும் போல ஒன்றை நோக்க மற்றொன்று தூல சூக்குமங்களாம் இயல்புடைமையால் வியாப்பியமும் வியாபகமுமாய் நிற்பனவாம்"

மற்றும் இவை போல்வன பலவுள.

இவற்றை எல்லாம் ஓதியும், உணர்ந்தும் பயின்றறியாதவர் தாம் கற்ற கல்வி அளவிலே "முப்பொருட்கும் சம்பந்தம் சந்நிதி மாத்திரையே; பிறிதில்லை'. எனக் கூறுவர். அவர் கூற்று,

"கற்றதூஉ மின்றிக் கணக்காயர் பாடத்தால்
பெற்றதாம் பேதை ஓர் சூத்திரம்; - மற்றதனை
நல்லார் இடைப்புக்கு நாணாது சொல்லித்தன்
புல்லறிவு காட்டி விடும்"[1]

என்பதற்கு இலக்கியமே ஆகும்.

இன்னும் அவர், ஆன்மாச் சிவதீக்கையில் அத்துவ சுத்தி செய்த பின்பு ஆசிரியர் மாணாக்கனது ஆன்மாவைப் **பிராசாத யோக முறையால்** வாங்கித் தமது துவாத சாந்தத்திற் செலுத்தி, அங்குள்ள சிவனோடு சம்பந்தப்படுத்தி, அச்சம்பந்தத்தால் சிவனது எண்குணங்களும் ஆன்மாவினிடத்து விளங்கச் செய்யும் முறையால், அதனைச் சிவமாகச் செய்யும் முறையையும் நினையாது மறந்தவர் ஆகின்றார். அத்தன்மைபராய அவர் 'சித்தாந்த அத்துவிதம் சுத்தாத்துவிதமாகும்' என ஆகமங்களிற் கூறுதலால், அதற்கு "அநாதி முத்தனாகிய சிவனும், இடையே முத்தனாகிய ஆன்மாவும்-சுத்தம்- என்னும் சாதியால் ஒருவராதல் பற்றிச்- சுத்தாத்துவிதம்- என வழங்கப்படுகின்றது" எனவிளக்கம் கூறிப் போவர்.

ஆன்மாச் சார்ந்ததன் வண்ணமாய் நிற்கும் இயல்புடைமையால் அஃது எதனை எதனைச் சார்கின்றதோ அதனை அதனைச் சார்தல் மாத்திரையே 'அத்துவிதம்' எனப்படுகின்றது. அஃது அங்ஙனம் சார்ந்தவிடத்து, சாரப்பட்ட அவ்வப் பொருள்களின் வசப்பட்டு, அவற்றின் தன்மையே தன் தன்மையாக நிற்றலால் சாரப்பட்ட அப்பொருள்கள் சூக்குமமாய் நிற்கத் தான் தூலமேயாகும். அதனால், அப்பொருள்கள் வியாபகமும், ஆன்மா அவற்றின் வியாப்பியமும் ஆகும். இதனையே வழிநூலாசிரியர்,

---

1 நாலடியார்-அவையறிதல்-4

"வசித்திட வரும்வி யாபி
எனும்வ ழக்கு உடைய னாகி"[1]

என விளக்கினார்.

பாசங்கள் சடமாதலின் அவை சித்தாகிய ஆன்மாவிற்கு **அன்னியசாதியும்,** சிவம் சித்தாதலின் அஃது அதற்கு **தன் சாதியும்** ஆகும். ஆகவே, ஆன்மா அன்னிய சாதியாகிய மாயாகருவிகளைச் சார்ந்து, அவற்றின் வியாப்பியமாய் நிற்றல் ஆணவ மலத்தால் உண்டாகும் **செயற்கையாகும்**. சிவத்தோடு சார்ந்து அதன்கண் வியாப்பிய மாய நிற்றலே அதற்கு **இயற்கையாகும்**. இந்நுட்பம் உணராதவர் "ஆன்மாச் சிவத்தைச் சார்ந்து அதன்கண் வியாப்பியமாய் நிற்றலும், மாயா கருவிகளைச் சார்ந்து அவற்றின் வியாப்பியமாய் நிற்றல்போலவே செயற்கையாகும்" எனவும், "சார்ந்த தன் வண்ணமாய் நிற்றலும் ஆன்மாவிற்குச் செயற்கையே" எனவும் கூறுவர். 'அவை எல்லாம் பொருந்தா' என்பது மேலே காட்டப்பட்டது.

(செயற்கை நிலை நிலையாததும், இயற்கை நிலையே நிலைப்பதும் ஆகும்; பெத்த நிலை நிலையாமையுடையது. ஆகையால், அஃதே செயற்கை, முத்தி நிலை நிலை பேறு உடையதாகையால், அஃது இயற்கையேயன்றிச் செயற்கை நிலையாகாது என்க.)

'இவை எல்லாம் நிற்க, - முத்தியில் ஆன்மாச் சிவனது இன்பத்தைத் தான் அனுபவிக்கும் - என்பதற்குப் பிரமாணம் என்னை' எனின்,

"சிவானுபவம் சுவானுபூதிகமாம்"[2] என்பது முதலிய சுருதிகளே அதற்குப் பிரமாணமாகும். இனி, அதற்குக் கீழ்க்காணுமாறு அனுமானமும் கூறலாம்.

"சிவானந்தம் ஆன்மாவால் அனுபவிக்கப்படுவது" - (மேற்கோள்)

"ஆனந்தம் ஆகையால்" (ஏது)

"உலகானந்தம் போல" (எடுத்துக் காட்டு)

'ஆன்மாவால் அனுபவிக்கப்படுவன எல்லாம் சடப்பொருளாய் இருத்தல் கண்கூடு ஆதலின், சிவானந்தமும் ஆன்மாவால் அனுபவிக்கப்படுமாயின், அதுவும் சடமாய் விடும் அன்றோ' எனின், 'ஆன்மாவால் அறியப்படுவன எல்லாம் சடமாதல் கண்கூடு ஆதலின் சிவமும் ஆன்மாவால் அறியப்படுமாயின் சடமாய் விடும் எனக் கொண்டு, 'சிவம் ஆன்மாவால் அறியப்படாது' எனக் கூற இயலுமோ? இயலும்

1 சிவஞானசித்தி - சூத்திரம் 4.20
2 சிவஞானசித்தி - சூத்திரம் 8.34

எனின், 'ஒருவாற்றானும் அறியப்படாத பொருள் சூனியமே' ஆதும் என்னும் முறைமையால், சிவமும் சூனியமாய்விடும். அதனால், சிவானந்தம் ஆன்மாவால் அனுபவிக்கப்படுதல் பற்றி, 'சடமாய் விடும்' என்றல் கூடாது என்க.

"சத்தாகிய சிவம் அசத்தாகிய ஏனைய பொருள் போலச் சுட்டி அறியப்படாது, சுட்டிறந்து அறியப்படுதலால், அவ்வேறுபாடு பற்றிச் சிவம் ஆன்மாவால் அறியப்படுமாயினும் ஏனைய பொருள்போலச் சடமாகாது' எனின், அஃதே உண்மை. அறியப்படுதலில் வேற்றுமையுடைத்தாதல்போலவே, அனுபவிக்கப்படுதலிலும் சிவம் வேற்றுமையுடையதே. அஃதாவது ஏனைய பொருள்கள் ஆன்மாவால் சுட்டி அறிந்து அனுபவிக்கப்படும். சிவம் சுட்டிறந்து அறிந்து அனுபவிக்கப்படும். ஆகையால், ஆன்மாவால் அனுபவிக்கப்படுதலே பற்றிச் சிவம் ஏனைய பொருள்கள்போலச் சடமாகிவிடாது.'

அஃதன்றியும், ஆன்மாவால் அறியப்படும் பொருள்கள் யாவும் அதனால் அனுபவிக்கப்படும் ஆகலின், சிவமும் ஆன்மாவால் அறியப்படும்பொழுது, 'அனுபவிக்கப்படாது' என்றல் பொருந்தாக் கூற்றாம். இங்ஙனம் கூறியதனாலே 'சிவம் ஆன்மாவிற்கு அனுபவப் பொருளாகும் பொழுது போக்கியமாய் அனுபவமாகுமோ, அல்லது போகமாய் அனுபவமாகுமோ' என ஐயம் எழுப்புதலும் கூடாதாம். ஏனெனில், அனுபவிக்கப்படும் பொருள் எல்லாம் போக்கியமேயாதல் திண்ணம்.

"மேற்கூறிய முறைமையால், எல்லாப் பொருளும் சிவனால் அறியப்படுதல் பற்றி, அவையனைத்தும் அவனுக்குப் போக்கியமாகும் அன்றோ" எனின், 'அனுபவிக்கப்படும் பொருளே போக்கியமாவதல்லது, பொதுவாக அறியப்படும் பொருள் போக்கியமாகாது' என்பதை மறந்து இவ்வாறு வினவுதல் கூடாது. 'சிவன் எல்லாப் பொருளையும் அறிவான் ஆயினும், ஒன்றையும் அனுபவியான்' என்பதும், 'ஆன்மா பொருள்களை அறியவும் அறியும்; அனுபவிக்கவும் அனுபவிக்கும். அனுபவமாவது அழுந்தி அறிவதே' என்பதும் மேலே கூறப்பட்டன. அழுந்தி அறியுங்கால் ஆன்மா அவ்வப் பொருளாய் நிற்றலே அதன் இயல்பாகிய சார்ந்ததன் வண்ணமாதல். இவ்வியல்பு சிவனுக்கு இன்மையால், அவன் யாதொன்றையும் அனுபவிப்பதும் இல்லை; அதனால் எந்தப் பொருளும் அவனுக்குப் போக்கியமாவதும் இல்லை.

அறியப்படும் பொருளே 'ஞேயம்' என்றும், அனுபவிக்கப்படும் பொருளே 'பிரமேயம்' என்றும் சொல்லப்படுகின்றன. சிவனுக்கு 'எல்லாப் பொருளும் ஞேயமாவனவேயன்றி, ஒரு பொருளும் பிரமேயமாகாது.

பிரமாணமாவது ஆன்மாவின் சிற்சத்தியே. அது சிவனுக்காயினும் அந்தந்த ஆன்மாவிற்கேயாயினும், பிற பிற ஆன்மாக்களுக்கேயாயினும் நினைவு ஒன்றிற்கு விடயமாய் ஞேயமாகுமேயன்றி, ஒருவாற்றானும் பிரமேயம் ஆதல் இல்லை. இது பௌட்கர ஆகமத்தில் கீழ்வருமாறு கூறப்பட்டிருத்தலால் விளங்கும்.

“ஆன்மாவே பிரமாதா, வியஞ்சகத்தால் விளங்குவதாகிய ஆன்ம ஞானமே பிரமாணம், அதன் அறிதல் வியாபாரமே பிரமிதி, ஏனையவெல்லாம் பிரமேயம். ஒருவாற்றானும் பிரமாணம் பிரமேயமாகாது; பிரமேயம் பிரமாணமாகாது; பிரமேயமாய் அறியப்படுவனவாகிய வேதமுதலியவற்றைப் பிரமாணம் என்றல் பொருந்தாது”

இங்ஙனமாகவே ஆன்ம சிற்சத்தி ஒருவாற்றால் ஞேயமாகியும், எவ்வாற்றானும் பிரமேயம் ஆகாமையால், ‘அது அந்தந்த ஆன்மாவிற்காவது, பிறபிற ஆன்மாவிற்காவது சிவனுக்காவது போக்கியமாகுமோ’ என ஐயுறுதற்குச் சிறிதும் இடமில்லை.

இனி, ‘ஆன்மாவிற்கு உண்டாகும் இன்பம் எல்லாம் வினையால் வருவன ஆதலின்-சிவனால் ஆன்மாவிற்கு இன்பம் உண்டாகும்-எனக் கூறினால், அதுவும் வினையின் பயனாய் முடியுமன்றோ’ எனின், இங்ஙனம் வினவுதல் பெரிதும் அறியாமையின் பாற்படும். ஏனெனில், நிலையாதனவாகிய சடப்பொருள்களால் வரும் நிலையற்ற இன்பமே வினையால் வரும் அல்லது, என்றும் அழியாத நிலைத்த இன்பமாகிய **சிவானந்தம்** வினையால் வருதற்கு யாதோர் இயையும் இன்மையால்,

‘அது நிற்க, சிவானந்தம் இன்பமாதற்குப் பிரமாணம் என்னை’? -ஆநந்தம் என்னும் சொல்லே பிரமாணம்-எனின், -ஆநந்தம்-என்னும் வடசொல்லுக்கு-நிறைதல்-என்பதே பொருளாகலின், அச்சொல்தானே அதற்குப் பிரமாணமாகாது’ எனின் அங்ஙனம் முதல்நிலைச் சொற்கள் (வேர்ச் சொற்கள்) பிற இடைச் சொற்களோடு சேருங்கால் வேறு வேறு பொருளைத் தருவதாகும். எடுத்துக்காட்டாக, “பவம்” என்னும் வேர்ச் சொல், வேறு வேறு இடைச் சொற்கள் சேர்தலால், “விபவம்” “பரிபவம்”, “அனுபவம்” என்றாகி, வேறு வேறு பொருளைத் தருவதாகும். அது போலவே “நந்தம்” என்னும் வேர்ச் சொல்-நிறைதல்-எனப் பொருள் தருமாயினும் “ஆ” என்னும் இடைச் சொல்லோடு சேர்ந்து, “ஆநந்தம்”, என்று ஆகும் பொழுது, ‘இன்பம்’ என்னும் பொருளைத் தருவதாகும். அதனாலன்றோ ‘ஆநந்தம், இன்பம்’ என்பன ஒரு பொருட் சொற்களாக எல்லா இடங்களிலும் வழங்கப்படுகின்றன.

‘இனி, **சருவ ஞானோத்தரம்** முதலிய ஆகமங்கள் ‘ஆநந்தம்’ என்னும் சொல்லால் மட்டும் கூறாது, “முத்தியில் பரம சுகம் உண்டு எனச் “**சுகம்**” என்னும் சொல்லாலும் கூறுகின்றன.

“அது நிற்க, உலகத்தில்-இன்பம்-என்பப்படுவது புறப் பொருள்கள் பற்றிப் புத்தி தத்துவம் அடைகின்ற பரிணாமமே ஆகும். அதைத் தவிர உலகத்தில் – இன்பம்– என்று தனியாக ஒன்று இல்லை. அது போலவே, முத்தியில் சிவனது எண்குணங்கள்

ஆன்மாவின்கண் விளங்குதலே முத்தியின்பம் ஆவதன்றி-முத்தியின்பம்-என்று தனியே ஒன்று இல்லை'எனின், அ∴தே இங்கு வலியுறுத்தப்பட்டு வருவதாகும். முக்குண மயமாகிய உலகப் பொருள்களில் சாத்துவிக குணம் மேம்பட்டுத் தோன்றும் பொழுது, புத்தி தத்துவமும் அந்தச் சாத்துவிகக் குணமாகப் பரிணமிப்பதே உலக இன்பம். அதன்கண் ஆன்மா அழுந்துவதே உலக இன்ப அனுபவமாகும். இந்த அனு பவம் "**விடயானந்த அனுபவம்**" எனப்படுவது. இவ்வாறே சிவனுடைய எண்குணங் களும் ஆன்மாவின்கண் மேம்பட்டு விளங்குவதே முத்தியின்பமும், அக்குணங்களில் ஆன்மா அழுந்துவதே முத்தியின்ப அனுபவமும் ஆகும். இந்த அனுபவம் 'சிவாநந்தானு பவம்' எனப்படும். ஆகவே, அது பற்றி ஆராய்ச்சியில்லை.

'சாத்துவிக குணம், மூலப் பகுதியின் குணமாகாது ஆன்மாவின் குணமே-எனக் கொண்டால் வரும் குற்றம் யாது' எனின், அங்ஙனம் கூறுதல் சிவாகம வழக் கோடு முரணிக் கூறுவார் கூற்றேயாகும்.

'அ∴து அங்ஙனமாயினும், பாசத் தொடர்பு காரணமாகப் பசுத்துவத்தை எய்தி நின்ற ஆன்மாவின் ஞானமே உலக இன்பம் எனக் கொண்டு, அது போலவே பாசத்தின் நீங்கிச் சிவத்துவத்தை எய்தி நின்ற ஆன்மாவின் ஞானமே முத்தி இன் பம்-எனக் கொண்டால் என்னை எனின், ஆன்மாவின் ஞானமே இன்பமாயின், அதனை அறிந்து அனுபவிக்கும் ஞானம் எது? 'இன்பம் என்னும் குணமாய் நிற்கும் ஞானத்தை அதனையுடையதாய்க் குணியாய் நிற்கும் ஞானமே அதனை அறிந்து அனுபவிக்கும்' எனின், குணியாய் நிற்கும் ஞானமே ஆன்மா ஆதலின், அதுவே அதற்கு எதிர்ப் பொருளாய் அதனால் அனுபவிக்கப்படும் பொருள் ஆகாது. 'குணி, குணம்' என்பவற்றுள், குணியே 'ஞாதா' (அறியவன்) என்றும், குணமே 'ஞானம்' (அறிவு) என்றும் பகுத்துக் கூறப்படுகின்றன. அதனையடுத்து, 'ஞாதாவே எதிர்முக மாயும் நிற்கும்' எனக் கூறினால் 'ஞாதாவும், ஞானமும்' எனப்பகுத்து, அதுவதற்கு வேறு வேறாகக் கூறிய இலக்கணங்களும் பயனிலவாய் ஒழியும். அங்ஙனம் ஒழியின், ஞாதா, ஞானம் என்ற இரண்டில் ஏதேனும் ஒன்று இல்லையாய் முடியும். அது பற்றிக் 'குணம், குணி – இரண்டிற்கும் இடையே பொதுவாக ஒரு ஞானம் உண்டு. அதுவே ஞாதாவாம்' எனக் கூறினால், 'அந்த ஞாதாவிற்கு ஞானம் எது என்னும் ஐயம் எழ, அதற்கும் அவ்வாறே விடை கூற வேண்டி, மேலும் அவ்வாறு வரம் பின்றி ஓடும். பொருள் ஒன்று தானே "குணம்" என்றும், "குணி" என்றும் இரு வகையாகக் கூறப்படுவதன்றி....[1]

ஆறாம் சூத்திரம் முடிந்தது

பொது அதிகாரம் முடிந்தது.

1 இதற்கு மேலுள்ள பகுதி இது காறுங் கிடைக்க வில்லை.

உண்மை யதிகாரம்

சாதன இயல்

ஏழாம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

யாவையும் சூனியம் சத்தெதிர் ஆகலின்
சத்தே அறியா(து); அசத்தில(து) அறியா(து);
இருதிறன் அறிவுள(து) இரண்டலா ஆன்மா.

முன்னுரை

முன் அதிகாரம் முப்பொருள்களின் பொதுவியல்பை உணர்த்தினமையால், 'பொதுவதிகாரம் எனப் பெயர் பெற்றது. அவ்வாறே இவ்வதிகாரம் அவற்றது உண்மையியல்பை உணர்த்தலால் 'உண்மை யதிகாரம் எனப் பெயர் பெற்றது.

பொதுவியல்பு **தடத்த லக்கணம்** என்பதும், உண்மையியல்பு **சொரூபலக்கணம்** என்பதும், 'உண்மையியல்பு' 'சிறப்பியல்பு' எனவும் படும் என்பதும் சிறப்புப் பாயிர உரையுட் கூறப்பட்டன.

பொருள்களின் தடத்த லக்கணம் அவற்றிற்கு எப்பொழுதும் உளதாகாது இடையே வந்து, இடையே நீங்குவதாகும். சொரூப லக்கணம் அவ்வாறின்றிப் பொருட்கட்கு எப்பொழுதும் உளதாவது ஆதலின் அ.்.து 'உண்மையியல்பு' எனப் படுகின்றது.

தூலாருந்ததி முறைமை பற்றிப் பொதுவியல்பே முன்னர் உணர்த்தப்படும் ஆகலின் அவ்வாறுணர்த்திய பொதுவதிகாரம் முன்னதாக, உண்மையதிகாரம் அதன் பின்னர் வருகின்றது. 'பொதுவியல்பு - **பிரமாணம், இலக்கணம்** - என்னும் இருவகை, யால் கூறப்படும்' என்பதற்கு ஏற்பப் பொதுவதிகாரம்,'**பிரமாண இயல், இலக்கண இயல்**' என இரண்டியல்களை உடையதாயிற்று. அவ்வாறே, 'உண்மையியல்பு' **சாதனம்-பயன்** -என்னும் இரு வகையால் கூறப்படும்' என்பதற்கு ஏற்ப இவ்வதிகாரம் '**சாதன இயல், பயன் இயல்**, என இரண்டியல்களை உடையதாகும்.

சாதனத்தில் நின்றே பயனைப் பெற வேண்டுதலின் இவ்வதிகாரத்தில் சாதன இயல் முன் நிற்கின்றது.

"உழைப்பின் வாரா உறுதிகள் உளவோ!
கழப்பின் வாராக் கையற(வு) உளவோ!"[1]

1 திருமுறை - 11. திருவிடை மருதூர் மும்மணிக் கோவை-10

என அருளிச்செய்வர் ஆகலான், சாதனஞ் செய்தே பயனைப் பெறுதல் வேண்டுமாறு அறிக.

முதற்கண் பொருளுண்மை காட்டிப் பின் அதனது இலக்கணத்தைக் கூறிய பொழுது, 'அப்பொருளைப் பெறுதல் எவ்வாறு' என அவாய் நிற்றலின், அதனை நிரப்புவதாகிய இச்சாதன இயல் முன்னர்ப் போன இலக்கண இயலை அடுத்து வருவதாயிற்று.

இனி, 'இவ்வியலுள் முதற் பாதமாகிய இந்த ஏழாம் சூத்திரம் எதனைக் கூற எழுந்தது' என அறிய வேண்டுவார்க்கு அதனை ஆசிரியர் கருத்துரையுட் கூறுகின்றார்.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம், 'என் நுதலிற்றோ' எனின், மேலதற்கு ஓர் புறனடை உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

இதன் விளக்கம்

மேலது - முன்னர்ப் போன சூத்திரம்.

'புறனடை' என்பது பல வகைப்படும். 'அவற்றுள் 'ஒழிபு' என்பது ஒன்று. அ:.தாவது, முன்பே சொல்ல வேண்டுவதாயினும் இடமின்மையால் சொல்லாது விடுபட்டது. இதனை வடநூலார் **'வாக்கிய வேடம்'** என்பர்.

முன் சூத்திரத்தில் முப்பொருள்களும் இருபொருள் பற்றியே கூறப்பட்டன. அ:.தாவது, 'ஒன்று சத்து' என்றும், 'மற்றொன்று அசத்து' என்றும் கூறப்பட்டன. அங்ஙனமாயின், 'மூன்றாவதாகிய பொருள் எத்தன்மையது' என ஐயம் நிகழ்கின்றது அன்றோ! அந்த ஐயம் அவ்விடத்திற்றானே நீக்கப்பட வேண்டியதாயினும், அங்கு இடமில்லாமையால் விடப்பட்டது. ஆகவே, அ:.து அச்சூத்திரத்திற்கு ஒழிபாயிற்று. அதனை இச்சூத்திரம் கூறுகின்றது. அ:.தாவது, **'எஞ்சியுள்ள ஒன்று சதசத்தாம்'** எனக் கூறுகின்றது.

இச்சூத்திரம் மூன்று அதிகரணங்களையுடையது. அவற்றுள் இறுதி யதிகரணமே மேற்குறித்த 'சதசத்து' என்பதனைக் கூறுகின்றது. ஆகவே, 'மூன்று அதிகரணங்களும் தனித் தனி ஒரு புறனடையோ' என ஐயுறாமைப் பொருட்டு, "ஓர் புறனடை உணர்த்துதல் நுதலிற்று" - என்றார். 'ஒன்று, இரண்டு என்னும் அதிகரணங்கள் இறுதி யதிகரணத்தை நிறுவி நிற்பனவே' என்பது கருத்து.

ஒரு பயனைப் பெற விரும்புபவர், 'அதனைப் பெறுதற்குரிய சாதனத்தில் நிற்கும் ஆற்றல் தமக்கு உண்டு' எனவும், 'சாதனத்தில் நின்ற-விடத்து அதனால் பெறும்

பயன் இத்தகையது' எனவும், 'அப்பயனுக்குரிய சாதனம் இது' எனவும் 'அச்சாதனத்தை அடைதல் இவ்வாறு' எனவும் உணர்ந்தாலன்றி அவர்க்கு அப்பயனைப் பெறுதற்கண் ஊக்கம் நிகழாது. ஆதலின் அவையெல்லாம் இச்சாதன இயலில் சொல்லப்படும். அவற்றுள் முதலில் உணர்த்தற்பாலது, 'சாதனத்தில் நிற்கும் ஆற்றல் தமக்கு உண்டு' என அறிதலே யாதலின் அதுவே சாதன இயலின் முதற் சூத்திரமாகிய இதன்கண் கூறப்படுகின்றது.

சாதனத்தில் நிற்பவன் '**சாதகன்**' - எனப்படுவான். அவனது இயல்பே இச் சூத்திரத்தால் கூறப்படுகின்றது என்க.

'பதி, பசு, பாசம்' - என்னும் முப்பொருள்களுள் பதி யாதொரு பயனையும் புதிதாகப் பெற வேண்டுவதில்லை. பாசம் சடம் ஆதலின் அஃது எப்பயனையும் அடையப்போவதில்லை. ஆகவே, நடுவில் உள்ள பசுவே பயனை அடைய வேண்டும் ஆதலின் அதுவே சாதனத்தில் நிற்றற்குரிய சாதகன் ஆகும். ஆகவே, 'இச்சூத்திரம் சாதகனது இயல்பு கூறுகின்றது' என்றால், 'பசுவாகிய ஆன்மாவின் இயல்பைக் கூறுகின்றது' என்பதே பொருளாம்.

ஆன்மாவின் **தடத்த லக்கணமாகிய பொதுவியல்பு** பொதுவதிகாரத்தில் நான்காம் சூத்திரத்தில் கூறப்பட்டது. இஃது உண்மையதிகாரம் ஆகையால், இதனுள், 'ஆன்மாவின் இயல்பு' என்பது அதன் **சொரூப லக்கணமாகிய உண்மையியல்பேயாம்.**

ஆறாம் சூத்திரம் பதியின் உண்மையியல்பு கூற, இஃது அதனையடுத்து ஆன்மாவின் உண்மையியல்பு கூறுகின்றது என்க.

சூத்திரத்தின் திரண்டபொழிப்பு

முன் சூத்திரத்தில் சொல்லப்பட்ட இரண்டனுள் வாக்கு மனாதீதமாகிய சிவசத்தின் சந்நிதியில் உணர் உருவாகிய அசத்துகள் எல்லாம் பாழேயாகையால் சத்தாகிய சிவம் அந்த அசத்தாகிய பாசத்தை அறிந்து அனுபவியாது. அசத்தாகிய பாசம் அறிவில்லாத சடம் ஆகலின் அதுவும் சத்தாகிய சிவத்தை அறிந்து அனுபவியாது. ஆகையால் அந்த இருபொருள்களையும் அறிந்து அனுபவிக்கும் தன்மையுடையதாய் மூன்றாவதாக ஓர் அறிவுப்பொருள் உண்டு என்பது **பாரிசேட அளவையால்** விளங்குகின்றது. அந்த மூன்றாவது பொருள் 'சத்து, அசத்து' என்னும் இரண்டில் ஒன்றாதல் கூடாமையால், அந்த இரண்டுமாகாது, இரண்டின் தன்மையையும் உடைய ஒரு தனிப் பொருளாகும். அதனால், **அது சதசத்தாகும்.** அதுவே, **ஆன்மாவாம்.**

'அறிதல்' என்பதற்கு இங்கு '**அனுபவித்தல்**' என்பது பொருள். அசத்துச் சத்தை அறியாமைக்கும் சத்தெதிர் சூனியம் ஆதலே ஏதுவாதல் கூடுமாயினும், வலி

யுறுத்துதற் பொருட்டுச் சடமாதலாகிய வேறு ஏதுவையும் கூறினார். வழிநூல் ஆசிரியாரும்,

"சத்தின்முன் இலாமையானும், தனைக்கொடு ஒன்று உணர்தலானும்"[1]
என இரண்டனையும் உடன் எடுத்து ஓதினார்.

'சத்து இலதாகரின்' எனப் பொருள் உரைக்க.

இலக்கணக் குறிப்பு:

"சத்தே" என்னும் ஏகாரம், அசத்தினின்றும் பிரித்தலால், பிரிநிலை.

"இணைத்தென அறிந்த பொருட்கு
வினைப்படு தொகுதிக்கண் வேண்டப்படும் முற்றுண்மை"[2]

இங்கு விகாரத்தால் தொக்கது.

'இருதிறனும் அறியும் அறிவு, இரண்டும் அல்லா ஆன்மா' என வரவேண்டிய உம்மைகள் தொகுக்கப்பட்டன என்பதாம்.

இச்சூத்திரம் மூன்று அதிகரணங்களையுடையது.

1. யாவையும் சூனியம் சத்தெதிர் ஆகலின்,
   சத்தே அறியாது.
2. அசத்து இலது அறியாது.
3. இருதிறன் அறிவுளது இரண்டலா ஆன்மா.

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

'சிவம் தன் பொருட்டு அசத்தாகிய பாசத்தை அறியாதாயினும், உயிர்களின் பொருட்டு அது பாசத்தை அறியும்' எனச் **சிவாத்துவித சைவர்** கூறுவர். அவர் கூற்று **சிவப்பிரகாசத்தில்,**

"மண்டிய உணர்வு உயிர்க்கா மண்ணிநின்று அறியும்"[3]

என எடுத்துக்காட்டப்பட்டது. அவர் தம் கருத்தினைக் கீழ்க்காணுமாறு வெளியிடுவர்.

---

1 சிவஞானசித்தியார் - சூ. 7 - 1
2 தொல் - சொல் - இளவியாக்கம்
3 செய்யுள் - 65

பதிபசு பாசங்களின் இயல்புகளையும், தத்துவங்களின் தோற்ற ஒடுக்கங் களையும், அஞ்சவத்தையிணையும் சைவசித்தாந்தத்தின்படியே அவர் கூறுவாராயி னும், சித்தாந்தத்தின் வேறுபட்டு அவர் கீழ்க்காணுமாறு சிலவற்றைக் கூறுவர்.

"பசுவும், பாசமும் பதியினது வியாபகத்துக்குள் வியாப்பியமாய் அடங்கி நிற்பனவன்றித் தனித் தனியே நிற்பனவல்ல.(இதுவும் சைவ சித்தாந்தத்தின் சொல்லப் படுவதே) அதனால் பசுவையும் பாசத்தையும் தனிமுதல் எனக் கொள்ளுதல் அமை யாது. இதுபற்றியே 'அத்து விதம்' என்பது கூறப்படுகின்றது."

"இனி, பசு பாசங்களை இருபொருளாகக் கூறுவதும் பொருந்தாக் கூற்றாகும். அதனால், 'பதிக்கும், ஏனைப் பசுபாசங்கட்கும் இடையே புறவேற்றுமை இல்லை' என்றும், 'ஆயினும் அக வேற்றுமை உண்டு' என்றும் கொள்ளல் வேண்டும். புற வேற்றுமையாவது மரத்திற்கும், அதன்கண்வாழ்கின்ற பறவைக்கும் இடையேயுள்ள வேற்றுமை போன்றது. அத்தகைய வேற்றுமை சிவத்திற்கும் ஏனைப் பொருள்களுக் கும் இடையே இல்லை."

"அகவேற்றுமையாவது மரத்திற்கும், அதன்கண் உள்ள கிளை, வளார், இலை முதலியவற்றிற்கும் இடையேயுள்ள வேற்றுமை போன்றது. அத்தகைய வேற்றுமையே சிவத்திற்கும் ஏனைப் பசு பாசங்கட்கும் இடையே உள்ளது. அதனால், 'பதிக்கு வேறாகிய பசுவுக்கு அறியுந் தன்மை உண்டு' எனக் கூறினால், பசு தனித்த முதலாய்விடும். தனித்த முதலாயின் புறவேற்றுமை உண்டாகிவிடும். அங்ஙனம் கொள்ளுதல் வேத வாகமங்கட்கு முரணாகும். ஆகவே, சத்தாகிய பதியே ஆன்மாவை இடமாகக்கொண்டு, அசத்தாகிய பாசத்தை அறிவதாகும்".

"சிவமும், ஏனைப்பொருள்களும் மரமும், அதன்கண்ணுள்ள கிளை முதலியன வும் போல உள்ளன ஆகலின், கிளை முதலியன மரத்திற்கு வேறாகாமைபோலப் பசு பாசங்கள் சிவத்திற்கு வேறாவன அல்லவாம். ஆகவே, சிவத்திற்கு அதனின் வேறாகிய அறியப்படுதற்கு வேறு எப்பொருள் உண்டு - எனவினவின், புறவேற்றுமை இல்லை யாயினும் அகவேற்றுமை இருத்தலால் சிவம் ஏனைப் பொருள்களை அறிதல் கூடும்." (குணத்திற்கும் குணிக்கும்கூட அதவேற்றுமையே உள்ளது என்க).

இவ்வாறு அவர் கூறுவர். அதனால் அவர் மேலும், 'யாவையும் சூனியம் சந்தெதிர்-எனக் கூறுதல் சித்தாந்தத்திற்கு முரணாய் முடியும்' ஏனெனில், சித்தாந்த வாக்கியங்கன் பல கீழ்வருமாறு காணப்படுகின்றன:-

"தந்திடுஞ் சிவன் அவன்றன் சந்நிதி தன்னில் நின்றே"[1]

"கூடும் ஒளி வளர்குழிய மணைய மேவி"[2]

---

1 சிவஞான சித்தியார் சூ-1-19
2 சிவப்பிரகாசம் - 14

"தாரகமாம் அத்தன்தான் நிற்றல்"[1]

"விமலனுக்கோர் சத்தியாய்"[2]

"உலகமே உருவமாக"[3]

"அத்துவா மூர்த்தியாக"[4]

"இருநிலனாய்த் தீயாகி நீருமாகி"[5]

இன்னோரன்ன சுருதிகளுக்கு மாறாக "யாவையும் சூனியம் சத்தெதிர்" என்றால் **மாயாவாதி கூற்றாகவே** முடியும்" என அவர் கூறுவதை மறுத்து, "**சத்தே அறியாது**" என்பதனை நிறுவுவது இம் முதலதிகரணம்.

மேற்கோள்

ஈண்டுச் சத்தினிடத்து அசத்துப் பிரகாசியாது என்றது.

இதன் விளக்கம்

'சத்து வாக்கு மனாதீத கோசரமாய்ச் சுட்டிறந்து நின்று அறியப்படுந் தன்மையுடையது ஆகையால், அதன் முன்னே சுட்டி அறியப்படுவனவாகிய 'அசத்துக் கள் விளங்கித் தோன்றா' என்பதாம்.

சூத்திரத்தில் "சூனியம்" எனக் கூறியதற்குப் பொருள் 'விளங்கித் தோன்றா' என்பதே என்றற்கு ஈண்டு "**பிரகாசியாது**" என உரைத்தார். "**முனைத்திடாது அசத்துச் சத்தின் முன்**"[6] என்றார் வழிநூல் ஆசிரியரும்.

முனைத்திடாமை யாவது பொருளாக வேறுவைத்து சுட்டி அறியப்படாது.

'சிவன் எல்லாவற்றையும் பொதுவாக அறிதலன்றி, ஒன்றைச் சிறப்பாகச் சுட்டியறிவான்' என்பது சித்தாந்திகள் அனைவர்க்கும் கருத்து ஆகலின் அக்கருத்துப் பற்றி, யாவையும் சூனியம் சத்தெதிர்" என இங்குக் கூறப்பட்டதாகலின், அது மேற் காட்டிய "தந்திடும் சிவனவன்றன் சந்நிதி தன்னில் நின்றே" என்பது முதலிய சுருதி களோடு முரணுதலும், மாயாவாதியின் கூற்றாதலும் எங்ஙனம்" என இதனால் **சிவாத்துவித சைவர்** கூற்றை மறுத்தமை காண்க.

---

1 இந்நூல் சூ-1 - அதி. 2
2 சிவஞானசித்தியார் சூ-2 - 53
3 ஷ - சூ - 5 - 7
4 ஷ - சூ-1-56
5 திருமுறை - 6-94-1
6 சிவஞானசித்தியார் சூ. 7-1

"அசத்துக்களை அறிதற்குரிய சிற்றுணர்வும் சிவனுக்கு உண்டு எனக் கொண்டால் வரும் குற்றம் யாது" என அவர் எழுப்பும் தடைக்கு ஏதுவால் விடை கூறுகின்றார்.

ஏது

மெய்யினிடத்துப் பொய் அப்பிரகாசமாய் நிற்றலான்.

இதன் விளக்கம்

இங்கு "மெய், பொய்" எனப்பட்டன முறையே, என்னும் நிலைத்து நிற்ப தாகிய **உண்மை இயல்பையும்**, இடையே வந்து இடையே நீங்குவதாகிய **பொதுவ்யல்பையும்** குறித்தன. எனவே, ஆன்மாப் பாசத்தினின்றும் நீங்கிச் சிவத்தை அடைந்து தனது உண்மை இயல்பு விளங்கப்பெற்ற நிலையில் அதற்கு ஒரு ஞான்றும் சுட்டறிவு நிகழ்தல் இல்லை. 'அதற்குக் காரணம் யாதென்று ஆராயும் பொழுது, 'ஆன்மாவால் அடையப்பட்ட சிவத்திற்குச் சுட்டறிவு இல்லாமையே' என்பதே முடிவாகும். அதனால், 'சிவத்திற்குச் சுட்டுணர்வும் உண்டு' எனக் கொள்ளுதற்குப் பிரமாணம் யாதும் இல்லை.

"மெய்யினிடத்து" என்பதற்கு 'மெய் பிரகாசித்த இடத்து' எனப் பொருள் உரைக்க 'பிரகாசித்த இடத்து' என்பதானால், அ∴து ஆன்மாவிற்கு என்பது பெறப் படும்.

இவ்விடத்தில் இவ்வாறு உரைகூறிய யோகிகள், "இவ்வாறு உரைக்க அறியாதார் மேற்கோளும், ஏதுவும் ஒருபொருளையே உடையனவாக உரை செய்வர் அவ்வுரையால் ஏதுவிற்கு ஒரு பயனில்லாது போதல் அறியத்தக்கது"[1] என்பது படப் பிறர் உரையை மறுத்ததுண்மை.

'அதுநிற்க. முதல்வன் அசத்தை அறியானாயின் அ∴து அவனது முற்றுணர் விற்கு இழுக்காம் அன்றோ' என எழும் ஐயத்தை எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

எடுத்துக்காட்டு

வெண்பா

அன்னியமி லாமை அரற்கொன் றுணர்விற்கும்
அன்னியமி லான்அசத்தைக் காண்டுவனேல் அன்னியமாக்
காணான், அவன்முன் கதிர்முன் இருள்போல
மாணா அசத்தின்மை மற்று.

---

1 பழைய உரை

இதன் விளக்கம்

பசுவும், பாசங்களும் ஆகிய ஏனை எல்லாப் பொருள்களும் சிவனிடத்தில் வியாப்பியமே ஆகையால் அவனுக்குத் தன்னின் வேறாய்ச் சுட்டி அறியத்தக்க பொருள் எதுவும் இல்லையாம். ஆகவே, அவன் பசுபாசங்களாகிய ஏனைய பொருள்களை அறியக் கருதுவானாயின் சுட்டி அறியாது நின்றாங்கு நின்றே அறிபவனாவான். இனிப் பாசங்கள் அசத்துக்கள் ஆகையால் ஞாணிற்றின் முன் இருள் முனைத்து நில்லாதது போல அவை சத்தாகிய சிவன்முன் முனைத்து நிற்க மாட்டா என்பதாம்.

இங்ஙனம் கூறியதனால், 'சுட்டுணர்வு முற்றுணர்வுக்கு மறதலைப்பட்டது ஆகையால்' அஃது இல்லாமை முற்றுணர்வுடைய சிவனுக்கு உயர்வாவதல்லது, தாழ்வாக மாட்டாது' என மேல் எழுந்த ஐயத்தை நீங்கியவாறு காண்க.

"**மாயா தநு விளக்கா**", எனவும், "**ஆதலால் இரண்டும் சோதி இருள் என வேறாம்**" எனவும், "**இகலிவரும் இவை யுணரில் இருள் வெளியாம் தன்மை**" எனவும் ஓதுதலின், மாயையும் அதன் காரியமும் மலம் போல முதல்வனுக்கு மறுதலைப் பொருள் அன்மையான், ஈண்டுக் கதிர்முன் இருள்போல என்றது' விளங்காமை மாத்திரைக்கு ஒருபுடை உவமையாக எடுத்துக்காட்டியதே எனக் கொள்க.

இலக்கணக் குறிப்பு:

மற்று அசை. 'மற்றுக் காண்குவனேல்' என மேலே கூட்டி வினைமாற்றுப் பொருளில் வந்ததாகக் கொள்ளினும் அமையும்.

"மாணா" என்பது எதிர்மறைப் பெயரெச்சம். "இன்மை" என்பதில், 'இன்மையான்' என உருபு விரித்துக் கொள்க. "மாணாமை - வியாபக உணர்விற்கு விடயமாகாமை; இன்மை, ஈண்டு விளங்காமை குறித்து நின்றது. "உணர்வும் கதிரும் ஆகு பெயர்" என்பன சிற்றுரை.

(உணரப்படுவனவற்றை "உணர்வு" எனவும், கதிர்களை உடையதனை, "கதிர்" எனவும் கூறினமையால், 'ஆகுபெயர்' என்றார்.)

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், சத்து அசத்தை அறியாது என்பது நிறுவப்பட்டது.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில், ''சத்து அசத்தை அறியாது'' என்பதனை உடன்படாது கூறும் சிவாத்துவித சைவர்கள் கூற்றைமறுத்து, அதனை நிறுவும் பொழுது, அதனை உடன்பட்டு, ''சத்து அசத்தை அறியாது'' என்பதனை உடன்படாது மறுக்கும் **சிவ சங்கிராந்த வாத சைவரை** மறுத்து, அதனை நிறுவுவது இவ்விரண்டாம் அதிகரணம்.

சிவ சங்கிராந்த வாத சைவர் கூறுவன வருமாறு:

''ஆன்மா விளக்குப்போல அறிவாய் நிற்பதன்றி அஃது ஒன்றனையும் அறிதல் இல்லை. காந்தக் கல்லின்முன் இரும்பு செயற்படுதல்போல, ஆன்மாவின் கருவி கரணங்கள் பொருள்களை அறியும். ஆதனால் அவையே பொருள்களை அனுபவித்த லையும் செய்யும். இஃது ஆணவ மலம் ஆன்மாவைப் பற்றி உள்ள பொழுது நிகழ்வது. ஆணவ மலம் நீங்கினால் கண்ணாடியில் பிறபொருள் தோன்றுதல் போல ஆன்மாவினிடத்தில் சிவனது திருவருள் பதிந்துநிற்கும். அப்பொழுது உப்பளத்தில் வீழ்ந்த புல், வைக்கோல்முதலியனயாவும் உப்பே யாதல் போல ஆன்மாச் சிவமேயாய் நிற்றலால்,அதன் முன்னிலையில் செயல்படுவனவாகிய கரணங்களும் பசுகரணமாகாது சிவகரணங்களாய்ச் செயற்படும்.அந்நிலையில் முன்பு சிவனை அறியமாட்டாது நின்ற கரணங்கள் சிவனை அறிவன வாகும்; ஆகவே, 'அசத்துச் சத்தை அறியாது' என்றல் கூடாது.''

என இவ்வாறு அவர் கூறுவர். அவர் கூற்றை இவ்வதிகரணம் மறுக்கின்றது.

சிவாத்துவிதசைவர் கூறுவனவற்றை நோக்க இவர் கூறும் இவை பகுப்பொருள் களாதலின் இவரை மறுக்கின்ற இவ்வதிகரணமே முன்வைக்கத்தக்கது ஆயினும், **'இருதிறன் அல்லது சிவசத்து'** என முன் குத்திரத்திற் கூறப்பட்டமையின் அதனோடு இயைய, ''**சத்தே அறியாது**'' என்பது முன்வைக்கப்பட்டது.

மேற்கோள்

இனி அசத்தினுக்கு உணர்வு இன்று என்றது

இதன் விளக்கம்

இங்கு ''அசத்து'' என்றது ஆன்மா அறிதற்குக் கருவியாய் அமையும் தத்துவங்களை மட்டுமேயாகும். ஏனெனில், ஏனைய புவன போகங்களையும், கன்மத்தையும் 'அறிவுடையன' எனக் கொள்வார் ஒருவரும் இல்லாமையால், 'அவைகளுக்கு உணர்வு இன்று' என நிறுவுதல் வேண்டாமையால்.

சூத்திரத்தில், "இலது" - என்றதற்குப் பொருள், **'அறிவிலது'** என்பதே என்றற்கு இங்கு, "உணர்வு இன்று" என்றார்.

'- பதி ஞானம், பசு ஞானம் - என்பனபோல, 'பாச ஞானம்' எனவும் சொல்லப்படுதல் பாசமாகிய கரணங்களை நோக்கியே ஆதலால். 'அவற்றிற்கு உணர்வு இன்று' என்றல் கூடாது' என அவர் நிகழ்த்தும் தடைக்கு ஏதுவாய் விடை கூறுகின்றார்.

ஏது

அதுதான் நிரூபிக்கின் இன்றாகலான்

இதன் விளக்கம்

நிரூபித்தல் - காரண காரிய முறையில் ஆராய்ச்சியால் மெய்ப்பித்தல் அங்ஙனம் மெய்ப்பிக்கும் அறிவு 'மாசறு காட்சி' எனப்படும். எனவே, 'அவ்வாறன்றிப் பொதுவாகக் காணும் பொழுது கரணங்கள் அறிவுடையன போலத் தோன்றினும் மாசறு காட்சியின்கண் அஃது இல்லாமற் போதலால், - அசத்தினுக்கு உணர்வு இன்று -எனப்பட்டது' என்பதாம்.

இங்ஙனம் ஆதலால், 'பாச ஞானம்' என்பதற்குப் பொருள், 'பாசத்தா ஆன்மாவிற்கு உண்டாகும் ஞானம்' என்பதேயாயிற்று. ஆகவே, அ.:.து உண்மையி பசுவினது ஞானமே யாதலால் அதனை, 'பாச ஞானம்' என்றல், 'காரியத்திற்குக் காரணத்தோடுள்ள இயைபுபற்றிய உபசாரமே' என, மேற்கூறிய தடைக்கு விடை கூறப்பட்டதாம்.

'அங்ஙனமாயின் பொது வகையான் நோக்கிய பொழுது உள்ளதாய், மாசறு காட்சிக்கண் இல்லதாதல் எங்ஙனம்' என்னும் ஐயத்தை எடுத்துக் காட்டால் நீக்குகின்றார்.

எடுத்துக்காட்டு

வெண்பா

பேய்த் தேர்நீர் என்றுவரும் பேதைக்கு மற்றணைந்த
பேய்த்தேர் அசத்தாகும் பெற்றிமையின் - வாய்த்ததனைக்
கண்டுணர்வார் இவ்வழியில் காணும் அசத்தின்மை
கண்டுணர்வார் இல்லதெனக் காண்.

இதன் விளக்கம்

பேய்த்தேர் - பாலை நிலத்தின்கண் நண்பகலில் கடுவெய்யிலால் காணப்படும் கானல். அது நீர்த்தேக்கம் போலத் தோன்றும்.

'அதன் உண்மையை அறியும் அறிவின்றி, அதனை - நீர் - என்றே கருதிப் பருகச் சென்ற அறிவிலிக்குப் போகப் போக அவ்விடத்து நீர் இல்லையாதல்போல, அருளாசிரியரது அருள்மொழி கிடைத்துக் கரணங்களின் இயல்பை உள்ளவாறு ஆராய்ந்து உணரவல்லார் இல்லாதபொழுது கரணக்கூட்டத்தில் அசத்தாந்தன்மை யின்றிச் சத்தாந் தன்மையே காணப்படும். அஃதாவது, அறிவாம் தன்மையே காணப் படும். ஆயினும், அவ்வருள்மொழி கிடைக்கப் பெற்று அதன்வழி ஆராய்வோர்க்கு அஃது அறிவில்லதேயாகிவிடும். அதனை நீ அறிவாயாக' என்பதாம்.

வாய்த்தல் - கிடைத்தல். "இவ்வழியின்" - என்பதும், "அசத்தின்மை" என்பதும், 'உள்வழியின்' எனவும், "சத்துண்மை" எனவும் அவற்றின் மறுதலைப் பொருளைக் குறித்தன.

("அருளாசிரியன் அருள்மொழி" என்பது அவாய் நிலையாலும், "இல்லது", என்ற இடத்தில் 'அறிவு' என்பது அதிகாரத்தாலும் வந்தன-என்பது சிற்றுரைக் குறிப்பு.)

இலக்கணக் குறிப்பு:

மற்று, வினைமாற்றின்கண் வந்தது. 'பெற்றி' என்பது தன்மையாகலின் அதன்பின் வந்த "மை" பகுதிப்பொருள் விகுதி. இன், உவம உருபு, 'கண்டுணர் வார்க்கு' என்னும் நாற்கன் உருபு விகாரத்தால் தொக்கது, 'ஐந்தவித்தான் ஆற்றல்'[1] - என்பதிற்போல.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் 'அசத்துச் சத்தை அறியாது' என்பது நிறுவல பட்டது.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

மூன்றாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன்னிரண்டு அதிகரணங்களிலும் முறையே, "சிவத்தின் தன்மையே ஆன் மாவின் தன்மையும் ஆதல் அன்றி, 'ஆன்மாவுக்கு' என வேறு தன்மை இல்லை' எனக் கூறும் **சிவாத்துவித சைவரையும்,** "ஆன்மாவுக்குத் தன்மை என்பதொன்றில்லை' எனக் கூறும் **சிவசங்கிராந்த வாத சைவரையும்** மறுத்து அவற்றானே, "சத்து, அசத்து என்பன தம்முள் ஒன்றையொன்று அறிதல் இல்லை" என நிறுவியபின், 'இரண்டும் ஒன்றனை ஒன்று அறியாதாயின் அவற்றை அறியும் பொருள் வேறு எது' என எழும்

---

1 திருக்குறள் - 25

ஐயத்தை நீக்குதற்கு அவ்விரண்டினும் வேறாய்ச் சதசத்தாய் நிற்கும் ஆன்மாவின் இயல்பை வரை செய்து உணர்த்துவது இம்மூன்றாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி இருதிறன் அறிவுளது இரண்டலா ஆன்மா என்றது.

இதன் விளக்கம்

சத்தும் அசத்தும் தம்முள் ஒன்றனை ஒன்று அறியாமையினால், அந்த இரண்டு பொருள்களே உள்ளனவாயின் அவற்றுள் எந்த ஒன்றும் எதற்கும் பயன் படாததாகவே முடியும். அதனால் அவ்விரண்டனையும் அறியும் பொருள் வேறு உள தாகவே வேண்டும். அஃது அவ்விரண்டுமாகாது அவ்விரண்டன் தன்மையையும் ஒருங்கு உடையதாய் இருத்தலும் வேண்டும். அதுபற்றி இங்ஙனம் இம்மேற்கோள் கொள்ளப்பட்டது. இதனைக் கீழ்க் காணுமாறு அனுமானங்கூறித் தெளியலாம்.

''இரண்டும் அல்லாத ஆன்மா
இருதிறன் அறிவுளதே யாம் - (மேற்கோள்)
இரண்டையும் அறியத்தக்க
அறிவுடைய பொருள் வேண்டுமாதலின் - (ஏது)
ஒன்றை ஒன்று அறியாத
ஞாயிறு, ஐம்புலப் பொருள்கள்
என்னும் இரண்டையும் அறிகின்ற கண்
அவற்றின் வேறாய் உள்ளது போல'' - (எடுத்துக்காட்டு)

இம்மேற்கோளினை நிறுவுதற்கு இதன் பொழிப்புரையே போதும் என்னும் கருத்தால் பொழிப்புரையே கூறுகின்றார்.

பொழிப்புரை

இவ்விரண்டனையும் அறிவதாய் உபதேசியாய் நின்ற அவ்வறிவு
இரண்டன்பாலும் உளதாயுள்ள அதுவே அவ்வான்மாவாம் என்றது.

இதன் விளக்கம்

''இவ்விரண்டு என்றது மேற்கூறிய சத்து, அசத்து என்னும் இரண்டனையுமாம்.

''சூத்திரத்தில் இருதிறன் அறிவுளது''

என்னும் தொகைச் சொல்லை மூன்று வகையாக விரித்துப் பொருள் கூறுகின்றார். முதலாவதாக, 'இருதிறனையும் அறியும் அறிவு' என இரண்டாம் வேற்றுமைத்

தொகையாக விரித்து, இங்கு ''இவ்விரண்டனையும் அறிவதாய்'' என்றார். பின்னர் 'இருதிறனால் விளங்கிய அறிவு' என மூன்றாம் வேற்றுமைத் தொகையாக விரித்து, ''உபதேசியாய்'' என்றார்.. அதற்குப்பின் 'இருதிறனிலும் உள்ள அறிவு' என ஏழாம் வேற்றுமைத் தொகையாக விரித்து, ''இரண்டன்பாலும் உளதாய்'' என்றார்.

''இரண்டனையும் அறிவதாய்'' என்றதனால், 'ஆன்மாச் சத்து, அசத்து என்னும் இரண்டனையும் அறியுந் தன்மையுடையது' என்பது கூறப்பட்டது.

''உபதேசியாய்'' என்றதனால், 'ஆன்மாச் சத்து, அசத்து என்னும் இரண்டினாலும் அறிவு விளங்கப் பெறுவது' என்பது கூறப்பட்டது.

''இரண்டன்பாலும் உளதாய்'' என்றதனால், 'ஆன்மாச் சத்து, அசத்து என்னும் இரண்டிலும் அது அதுவாய் அழுத்தி, அவற்றை அனுபவிக்கும்' என்பது கூறப்பட்டது.

ஆன்மாச் சத்து, அசத்து என்னும் இரண்டனுள் ஒன்றாயின், மற்றொன்றை அறிதல் இயலாது. அந்த இரண்டினும் முற்றிலும் வேறாயின் இரண்டனையும் அறிதல் இயலாது. அதனால், ஆன்மாச் சத்து, அசத்து என்னும் இரண்டும் அன்றாய், ஒருவகையில் இருதன்மையையும் உடையதாகின்றது. அதனால், 'சதசத்து' என வேறொரு தனிப்பொருளாகின்றது.

''உபதேசி'' என்றது, 'அறிவிக்க அறிவது' என்றபடி.

''**இரண்டனையும் அறிவதாய் நின்ற அது**'' எனக் கூறியதனால், 'சத்தும், அசத்தும் ஒன்றை ஒன்று அறியாததாயின் அவற்றை அறிதற்கு வேறு எப்பொருள் உளதாகும்' எனச் **சிவாத்துவித சைவரும்**, **சிவசங்கிரானந்தவாத சைவரும்** நிகழ்த்தும் தடைக்கு **விடைகூறினார்**.

''**உபதேசியாய் நின்ற அது**'' என்றதனால், 'ஆன்மா அறிவிக்க வேண்டாது, தானே அறியும் இயல்புடையது' எனக் கூறும் **சிவசமவாத சைவர்**, **ஈசர அவிகாரவாத சைவர்**, **ஐக்கியவாத சைவர்** என்னும் இவரது மதங்களையும், அவற்றோடொத்த பிறர் மதங்களையும் மறுத்தார்.

''**இரண்டன்பாலும் உளதாய் உள்ள அது**'' எனக் கூறியதனால், 'ஆன்மாவின் அறிவு சத்தைப் பற்றுமாறு இல்லை' எனக் கூறும் **பாடாணவாத சைவர்**, **பேதவாத சைவர்** என்னும் இவரது மதங்களையும், 'சத்தோடு கூறியவழி ஆன்மா அதனோடு ஒன்றாய்ப் போவதன்றி வேறாய் உளதாதல் இல்லை' எனக் கூறும் **சுத்த சைவர் மதத்தையும்**, அவற்றோடொத்த பிறர் மதங்களையும் மறுத்தார்.

'ஆன்மாச் சத்து, அசத்து என்னும் இரண்டனையும் அறிவது' எனவே, 'ஒளியையும், இருளையும் கவழும் கண் அவ்விரண்டினும் வேறாய்ப் பொதுவான ஒரு

தன்மையையுடையது போல ஆன்மாச் சத்தும் ஆகாது.அசத்தும் ஆகாது, அவற்றின் வேறாய்ப் பொதுவான ஒரு தன்மையுடையது' என்பது பெறப்பட்டது.

"உபதேசியாய் நின்ற" என்றதனால், 'ஆகாயத்தின் தன்மையாகிய ஓசை, அதனை எழுப்புவதாகிய ஒருபொருள் எழுப்பியபொழுது விளங்கியும், எழுப்பாத பொழுது விளங்காதும் நிற்றல்போல, ஆன்மாவின் அறிவு சத்து, அசத்து என்னும் இரண்டினுள் ஏதேனும் ஒன்று விளக்கியபொழுது விளங்கியும், விளக்காத பொழுது விளங்காதும் நிற்கும் இயல்புடையது' என்பது பெறப்பட்டது.

"இரண்டன்பாலும் உளதாய்" என்றதனால், 'படிகம் தான் சார்ந்த பொருளின் வண்ணமாய் அழுந்தி நின்றல்போல, ஆன்மாச் சத்தில் அழுந்திச் சத்தாகியும், அசத்தில் அழுந்தி அசத்தாகியும் நிற்கும்' என்பது பெறப்பட்டது.

(ஆன்மாச்சத்தினால் விளங்கி, சத்தினை அறிந்து, சத்தில் அழுந்துதலே முத்தி நிலை ஆகும். அவ்வாறன்றி, அசத்தினால் வணங்கி, அசத்தை அறிந்து, அசத்தில் அழுந்துதல் பெத்த நிலையாகும். சத்தினால் விளங்கும் அறிவே பதி ஞானமாம். அசத்தினால் விளங்கும் அறிவு பாசஞானமாம்.)

இலக்கணக் குறிப்பு:

"ஆய்" என வந்த இரண்டு வினைஎச்சங்களும் "நின்ற" 'என்றும் பெயரெச் சத்தோடு தனித் தனி முடிந்தன.

"நின்ற" என்னும் பெயரெச்சம் 'உள்ள' என்பதன் முடிவாகிய 'அது' என்பதனோடு முடிந்தது.

(சிற்றுரையின், "ஆய்" என்னும் வினைஎச்சம் மூன்றும் "உள்ள" என்னும் "பெயரெச்ச வினைக் குறிப்போடு முடிந்தன" எனக் குறித்துள்ளார். ஆயினும் பொழிப்புரையை, "இரண்டன்பாலும் நின்ற அறிவு உளதாய் உள்ள அது" என்றே கொண்டு காட்டியுள்ளார். அதற்கு இங்குக் கூறியுள்ள இலக்கணக் குறிப்பே பொருந்து கின்றது.)

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

வெண்பா

அருஉருவம் தானறிதல்; ஆயிழைஆய் ஆன்மா
அருஉருவம் அன்றாகும்; உண்மை – அருஉரு வாய்த்
தோன்றியுடன் நில்லாது; தோன்றாது நில்லாது;
தோன்றல் மலர்மணம்போல் தொக்கு.

'இருதிறன் அறிவுளது' என்பதற்கு மூன்று வகையாகக் கூறிய பொருள்களில் முதலாவதாகிய '**இரண்டனையும் அறியும் அறிவு**' என்பது பொருந்துமாற்றை ஓர் எடுத்துக் காட்டால் விளக்குகின்றார்.

இதன் விளக்கம்

"அரு, உரு" என்பன சுட்டியறியப்படாத சத்தினையும், சுட்டியறியப்படும் அசத்தினையும் குறித்தன. சூத்திரத்திலும் "உணர்உரு அசத்து" என அசத்து 'உரு' எனக் கூறப்பட்டது. ஆன்மா, சத்து அசத்து என்பவற்றுள் ஒன்றாயின் அவற்றுள் ஒன்றனை அறியமாட்டாது. அவ்வாறு இன்றி அவ்விரண்டினையும் அறிதலால், ஆன்மா இரண்டும் அன்றாதல் விளங்கும் என்றற்கு "ஆன்மா அருஉருவம் தான் அறிதலால் அருஉருவம் அன்றாகும்" என்றார். 'அறிதலொன்' என உருபு விரிக்க.

"ஆய் இழை" என்றது 'நுணுகிய நூல்' என்றதாம்.

"ஒய்தல் ஆய்தல் நிழத்தல் சாஅய்
ஆவ்யின் நான்கும் உள்ளதன் நுணுக்கம்"[1]

என்பதனால் ஆய்தல் நுணுகுதலாயிற்று.

'ஆன்மாவிற்கு அறியுந்தன்மை உண்டோ' என்னும் ஐயத்தை நீக்குதற்கு, 'நுணுகிய நூல்களை ஆராய்வதாகிய ஆன்மா' என்றார். இ∴து, '**உடம்பொடு புணர்த்தல்**' என்னும் உத்தி.

"பலகலை உலகில் நிலவுதலானும்"[2]

என்றார் புடைநூல் ஆசிரியரும்,

"ஆயிழையாய்" என்பதற்கு இவ்வாறு உரையாது, மகடூஉ முன்னிலையாக வைத்து உரைப்பின்,[3] இவ்வுதாரணம் மேலதனை வலியுறுத்துதற்கு எழுந்த தன்றாய், 'கூறியது கூறல்' என்னும் குற்றம் உடையதாம்.

'அருஉருவாய்' என்பதில் ஆக்கம் உவமை குறித்து நின்றது? "ஆள்வாரிலி மாடாவேனோ" என்பதிற்போல".[4]

இவ்விடத்தில், 'அறிவுடையதாகிய ஆன்மாத் தன்னின் வேறாகிய சத்தையும் அசத்தையும் அறிதல் போலத் தன்னை அறியுமோ, அறியாதோ' என்னும் வினா எழுகின்றது. அதற்கு, 'அறியும்' என விடைகூறினால், 'மூன்றனையும் அறிவது'

---

1 தொல் - சொல் - உரியியல்

2 சங்கற்ப நிராகரணம், நிமித்தகாரண பரிணாமவாதி நிராகரணம்-அடி-48

3 இவ்வாறு உரைப்பது, பாண்டிப் பெருமாள் விருத்தி. பழைய உரையில், 'பெண்தன்மையுடையதாகிய ஆன்மாவாம்' எனக் கூறப்பட்டுள்ளது.

4 திருவாசகம் - கோயில் மூத்த திருப்பதிகம் - 7

எனக் கூறாமல், "இருதிறன் அறிவுளது" என்றது ஏன்? என மறுக்க வேண்டிவரும். இனி, 'ஆன்மாத் தன்னை அறியாது' எனக் கூறுகிறார். யாதொன்றினாலும் அறியப் படாத பொருள் சூனியமே ஆகையால், அம்முறையில் ஆன்மாவும் சூனியமாகிவிடும்.

இரண்டும் கூடாமையால், மேற்கூறிய வினாவிற்கு விடை யாது-என்பார்க்கு, "அருஉருவாய் .... தொக்கு" எனக் கூறினார். ஆன்மாச் சத்து, அசத்து என்பவற்றுள் யாதேனும் ஒன்றைப் பற்றியல்லது தனித்து நில்லாமையால், அது தன்னை அறியுமிடத்து, சத்து அசத்துக்களின் வேறாய்த் தனியாக வைத்து அறியாது. தன்னை அறியாமலும் இராது. 'பின்பு, அது தன்னை எவ்வாறு அறியும்' எனில், 'மணத்தை மலரில் வைத்து அறிவது போலத் தன்னைச் சத்து அசத்து என்பவற்றில் யாதேனும் ஒன்றில் வைத்தே அறியும்' என்பது அதன் பொருள்.

'தொக்குத் தோன்றல் மலர்மணம்போல்' என இயைத்துப் பொருள் கொள்க.

எடுத்துக்காட்டு - 2

வெண்பா

மயக்கம(து) உற்றும் மருந்தின் தெளிந்தும்
பெயர்த்துணர்நீ சத்தாகாய் பேசில்; - அசத்தும் அலை
நீயறிந்து செய்வினைகள் நீயன்றி வேறசத்துத்
தானறிந்து துய்யாமை தான்.

முன்னுரை

'ஆன்மாவின் அறிவு இருதிறனால் விளங்குவதாகாது, தானே சுதந்திரமாய் விளங்கி நிற்கும்' எனக் கொண்டால் வரும் குற்றம் யாது?—என்னும் ஐயத்தை இதனால் நீக்குமுகத்தால் **'உபதேசியாய்'** என்றதனை வலியுறுத்துகின்றார்.

இதன் விளக்கம்

'ஆன்மாப் பொருள்களை அறிந்துவரும் முறைமையை ஆராயுமிடத்து, அது தனது அறிவை விளக்கும் பொருள் இல்லாத பொழுது மயக்கத்தை எய்தி அறியாது நிற்றலும், பசி நோய்க்கு உணவுபோல அந்த மயக்கமாகிய நோய்க்கு மருந்தாகிய விளக்கும் பொருள் உள்ள பொழுது, பொருள்களைத் தெளிய அறிந்தும், அங்ஙனம் அறிகின்ற காலத்தில் எல்லாப் பொருளையும் ஒருங்கே அறிய மாட்டாது, ஒன்றையறிந்து, அதனைவிட்டு மற்றொன்றயறிந்து, பின்னும் அவ்வாறே மாறி மாறி அறிதலும் காணப்படுதலால், அது விளங்கும் பொருளை வேண்டாது தானே விளங்கி எல்லாப் பொருளையும் ஒருங்கே அறிகின்ற சத்தாக மாட்டாது.

'அங்ஙனமாயின் ஆன்மாவை-அசத்து-எனக் கூறலாம்' எனின், வினைகளை அறிவால் ஈட்டி, அவற்றின் பயனை அறிவால் அனுபவத்தாலும், அத்தன்மை அசத்துக்கு இல்லாமையாலும் 'ஆன்மாவை அசத்து' என்றல் கூடாது.

எனவே, 'ஒருநிலையில் அறிதலும், ஒரு நிலையில் அறியாமையும் உடைய தாய் நிற்றலால் **ஆன்மாச் சதசத்தாகும்**' என்பது கருத்து.

'பேசில் நீ சத்தாகாய்; துய்யாமையால் அசத்தும் அலை' என இரு தொடராக்கிப் பொருள் கொள்க.

"மருந்து" எனப் பொதுப் படக் கூறினார் ஆயினும், 'ஏற்புழிக்கோடல்' என்பதனால், பசி நோய்க்கு உரிய மருந்தென்றே கொள்ளப்படும். ஏனெனில், மீட்டும் மீட்டும் தொடர்ந்து கொடுக்கப்படும் மருந்தே இங்குக் கொள்ளத் தக்கது ஆகலின்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

மயக்கமது என்பதில் 'அது' பகுதிப்பொருள் விகுதி. "தான்" இரண்டில், முன்னது எழுவாய் உருபாய் நின்றது; பின்னது அசை. 'துவ்வாமை' என்பது துய்யாமை என மருவியது.

(குறிப்பு: **துய்த்தல் எனவும் வருதலால், துய்யாமை என்றதை இலக்கண வழக்காகவும் கொள்ளலாம் போலும்.**)

இங்கு, '**மருந்து**' **என்றது உருவகம்** ஆகையால், அதற்கேற்ப மயக்கத்தைப் பசிநோயாக உருவகம் செய்யாமையின் **இஃது ஏகதேச உருவகம்.**

இவ்வெண்பாவில் சத்து, அசத்து என வந்தவற்றிற்குச் சிற்றுரையில் இங்கு உரைத்தவாறே நேர்ப்பொருள் உரையாமல், வேறு வகையாக வலிந்துபொருள் கூறி யுள்ளார். அது வருமாறு:

"சத்தியுடையபொருள் சத்தம், அஃது இல்பொருள் அசத்தம் ஆகலின், அவ்வடமொழிகள் (சத்தம், அசத்தம்) ஈண்டு அம்முக்கெட்டுக் குற்றியலுகர ஈறாய் நின்றன,

"நாகணையான்".

"பெற்றொன்றுயர்த்த பெருமான்"[1]

"பேது செய்து"[2]

"வாது செய்யத் திருவுள்ளமே"[3]

என்புழிப்போல,

---

1 திருமுறை - 3
2 சிந்தாமணி - விமலையாரிலம்பதும் - 32
3 திருமுறை - 3

''அசித்துமலை-என்பது பாடமாயின், மேல் 'சத்தாகாய்' என்றதனை இசையெச்சமாகக் கொண்டு, 'சத்தாங் தன்மையே யுடையாய் அல்லை; அதன் மேலும், சித்தாமாறி யாங்ஙனம்' என்றுரைத்து இயைத்துக் கொள்க''.

சிறப்புரையில் இவ்வாறு உரைத்தமையால் பதவுரையிலும், ''சத்து ஆகாய்'' என்பதற்கு ''சிவ சத்தோடு ஒப்ப அறியும் சத்தியுடையாய் அல்லை'' என்றும் ''அசத்தும் அலை'' என்பதற்கு ''அற்றேல், அசத்தன் ஆவேன் போலும்'' எனின் ''அசத்தனாவாயும் அல்லை'' எனவும், ''வேறு'' என்பதற்கு, ''அவ்விரண்டிற்கும் வேறாய்ச் சிதசித்தாம் தன்மையுடையை'' என்றும் உரைத்தார்.

இவையே யன்றி, இங்குக் கூறிய உரைக்கே வேறு வகையில் மறுப்பும் கூறினார். அது வருமாறு:

''ஈண்டுச் ''சத்தாகாய், அசத்தும் அலை'' என்பவற்றை மேல் அருஉருவம் அன்றாகும் என்றதன் பொருள்படக் கொண்டு உரைப்பாருமுளர். அவர் ஆண்டே அமைந்து கிடந்த பொருளை மறித்தும் கூறவேண்டாமையும், ''பெயர்த்துணர் நீ'' எனவும், ''அறிந்து துய்யாமை'' எனவும் அறிவுடைமை அறிவின்மை பற்றிக் கூறும் பொருளவையாதல் செல்லாமையும் நோக்கிலர்''.

எடுத்துக்காட்டு - 3

வெண்பா

மெய்ஞ்ஞானந் தன்னில் வினையா(து) அசத்தாதல்
அஞ்ஞானம் உள்ளம் அணைதல்காண் - மெய்ஞ்ஞானம்
தானே உள அன்றே தண்கடல்நீர் உப்புப்போல்
தானேய்உளம் உளவாத் தான்.

முன்னுரை

''உணவாகிய மருந்தை வேண்டி நிற்கின்ற பசியாகிய நோய் போன்ற அறியாமை சிவத்திற்கு இல்லாமல், ஆன்மாவிற்கு மட்டுமே உண்டு என்றார், அவ்விரண்டு பொருளும் வேறுவேறு தன்மையுடையனவாய் அவை தனக்குள் தொடர்புகொள்ளுதல் கூடாது. ஆகையால் அந்த ஒரு நோய் சிவத்திற்கும் உண்டோ-என்னும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்கும் முகத்தால், ஆன்மா **இரண்டன்பாலும் உளதாதலை** வலியுறுத்துகின்றார்.

இதன் விளக்கம்

அஞ்ஞானம், விளக்கும் பொருள் உள்ளபொழுது விளங்கியும், அ∴து இல்லாத பொழுது விளங்காதும் இவ்வாறு நிலையற்றதாகிய அறிவைப் பற்றுமே

அன்றி, விளக்கும் பொருளை வேண்டாது தானே எஞ்ஞான்றும் விளங்கி நிற்கின்ற அறிவைப் பற்ற மாட்டாது. ஆகையால் அந்த நிலையான அறிவினை உடையதாகிய சிவம் என்று உள்ளதோ அன்றே தான் பொருந்துதற்குரிய ஆன்மா உளதாகலின் அஞ்ஞானம் அதனை மட்டுமே பற்றிச் சிவத்தைப் பற்றாமை, உப்பு, கடலில் உள்ள நீரை மட்டுமே பற்றிக் கடலைப் பற்றாதது போல-என்பதாம்.

'அசத்து' என்பதற்கு இங்கு, 'நிலையாதது' என்பது பொருள். 'அஞ்ஞானம் அசத்து ஆதலால் மெய்ஞ்ஞானம் தன்னில் விளையாது, உள்ளத்தையே அணைவதால், தண் கடல்நீரில் உள்ள உப்புப்போல்' என்க. 'காண்' என்றது அறிவாயாக என்றபடி.

கடலாவது, நீர்க்கு இடங் கொடுத்திருக்கும் ஆகாயம். 'உப்பும் அந்த ஆகாயத்தில் இருப்பினும் அஃது ஆகாயத்தினைப் பற்றாது அதன்கண் உள்ளநீரினையே பற்றுதல் போல, அஞ்ஞானமும் சிவ வியாபகத்தில் உள்ளதாயினும் சிவத்தைப் பற்றாது, ஆன்மாவையே பற்றும்' என விளக்கியபடி. இதனால் பதிவியாபகமும், பசு பாசங்கள் வியாப்பியங்களும் ஆதல் பெறப்பட்டது.

கடல், நீர், உப்பு என்னும் மூன்றனுள் கடலுக்கும் உப்பிற்கும் இயைபில்லையாக, நடுவில் உள்ள நீர் இரண்டனோடும் இயைதல் போலப் பதி, பசு, பாசம்என்னும் முப்பொருளில் பதிக்கும் பாசத்திற்கும் இயைபு இல்லையாக, நடுவில் உள்ள பசுவிற்கு இரண்டனோடும் இயைபு உள்ளதாம். அதனையே, பொழிப்புரையில் **'இரண்டன்பாலும் உளதாய்'** எனக் கூறினார்.

"இரு திறனையும் அறியும் அறிவுளது" என்றதினால் இருதிறன் எனப்பட்ட சத்தும் அசத்தும் பிரமேயமாயும், அவற்றை அறியும் ஆன்மாவே பிரமாதாவாயும், ஆன்மாவின் அறிவாகிய சிற்சத்தியே பிரமாணமாயும், அவ்வறிவு நிகழ்ச்சியே பிரமதியாகவும் நிற்றல் அறிக.

இனி, "இருதிறனால் விளங்கும் அறிவுளது" என்றதனால், ஆன்மாவின் அறிவு அசத்தால் விளங்கப்பெறுகின்ற பெத்த காலத்தில் ஆன்மாவிற்கு வேறாய் நிற்கின்ற காட்சியும், அனுமானமும், ஆகமமும் ஆகிய மூவகைப் பாச ஞானங்களும் அதற்கு விளக்கம் தருகின்ற பொருளாய் நிற்கும். அவ்வறிவு சத்தால் விளங்கப் பெறும் முத்திகாலத்தில் ஆன்மாவிற்கு வேறாகாது, அதற்கு ஆதாரமாய் உடன் நிற்கும் சிவஞானமே அதற்கு விளக்கம் தரும் பொருளாகும். ஆகவே, **விளக்கம் தரும் பொருள்களை 'பிரமாணம்' என்றல் உபசாரமேயாக உண்மையில் பிரமாணமாவது ஆன்மாவின் சிற்சத்தியேயாம்.**

"இருதிறனில் அறிவுளது" என்றதால் ஆன்மாப் பெத்த காலத்தில் அசத்தின் பால் நிற்றலும் முத்தி காலத்தில் சத்தின் பால் நிற்றலும் உடையதாய், எக்காலத்திலும் அழிவின்றி இருத்தல் அறியப்படும்.

தார்க்கிகர் முதலியோர் ஆன்மாவின் அறிவை விளக்கி நிற்கும் பொருள் களையே உண்மைப் பிரமாணமாகக் கொள்வர். அவை பொருந்துமையும் அதற்குரிய காரணங்களும் ஈண்டு விரிப்பின் பெருகும். அவ்விரிவுகள் பவுட்கரம் முதலிய சிவாக மங்களில் கண்டுணரத்தக்கன.

மூன்றாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

ஏழாம் சூத்திரம் முடிந்தது.

எட்டாம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

ஐம்புல வேடரின் அயர்ந்தனை வளர்ந்தெனத்
தம்முதல் குருவுமாய்த் தவத்தினில் உணர்த்தவிட்(டு)
அன்னியம் இன்மையின் அரன்கழல் செலுமே.

முன்னுரை

முன் சூத்திரத்தில் 'முப்பொருள்களில் காதனத்தில் நிற்றற்குரியது ஆன் மாவே' எனக் கூறியபின், சாதனத்தில் நிற்றலால் வரும் பயனையும், அப்பயனுக்குரிய சாதனத்தையும், அச்சாதனம் கிடைக்குமாற்றையும் உணர்த்துவது சாதன இயலின் இரண்டாம் சூத்திரமாகிய இவ்வெட்டாஞ் சூத்திரம்.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என் நுதலிற்றோ எனின், ஞானத்தினை உணரும் முறையினை உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

இதன் விளக்கம்

'ஆன்ம லாபமாகிய பயனுக்கு ஞானமே சிறந்த சாதனம்' எனவும், 'அதனை உணரும் முறையே அதனைப் பெறுதற்குரிய வழி' எனவும் உணர்க.

முன் சூத்திரத்தின் இறுதி அதிகரணத்தில், ஆன்மா சத்தோடு கூடிச் சத்தா யும், அசத்தோடு கூடி அசத்தாயும் நிற்கும்' எனக் கூறியது பற்றி, 'ஒரு பொருள் மாறுபட்ட இரு பொருளில் அழிந்தி அது ஆதல் எங்ஙனம்' என்னும் ஐயம் நிகழ்தலால், அவ்வையத்தை நீக்குகின்ற முறையில் இச்சூத்திரம் அவ்வதிகரணத்தோடு இயைந்து நிற்கின்றது.

தச காரியங்களில் **ஆன்ம ரூபத்தின் பின்** நிகழ்வது **ஆன்ம தரிசனம்** ஆகலின், முன்சூத்திரம் ஆன்ம ரூபமாய் நிற்க, இச்சூத்திரம் ஆன் தரிசனமாய் அச்சூத்திரத் தோடு இயைந்து நிற்கின்றது. முன் சூத்திரத்தில் சாதகனைக் கூறியபின் 'அவன் கைக்

கொள்ளுதற்குரிய சாதனம் முதலியன யாவை' என அவாய் நிற்றலின், அவ்வவாய் நிலையை நிரப்புகின்ற நிலையில் இச்சூத்திரம் சாதனை இயைவில் நிற்றற்குரியதா கின்றது.

இச்சூத்திரத்தின் திரண்டபொழிப்பு

ஆன்மாக்கள் முற்பிறப்புக்களில் செய்த புண்ணியத்தின் பயனாக, இப்பிறப்பில் இதுகாறும் உயிர்க்குயிராய் நின்று அறிவைத் தந்து வந்த முதல்வன் இப்பொழுது குருவடிவம் கொண்டு நேரே எழுந்தருளி "அனைத்துலகிற்கும் அரசனாகிய என்மகனாகிய நீ, ஐம்பொறிகளாகிய வேடரிடத்து அகப்பட்டு வளர்ந்தமையால் உனது உயர்வை நீ அறியாது மயங்கி இடர்ப்படுகின்றாய்" என்று அறிவிக்க, அதனை அறிந்த ஆன்மா அப்பொழுதே அந்த வேடரை விட்டு நீங்கி, முதல்வன் தனக்கு வேறாய் நில்லாது, தன்னோடு உடனாகியே இருத்தலால், அதனை உணர்ந்து அவனது திருவடியை அடைந்துவிடும் என்பதாம்.

இலக்கண குறிப்பு:

"விட்டுச் செலும்" என்னும் பயனிலைக்கு 'ஆன்மா' என்னும் எழுவாய் முன் சூத்திரத்திலிருந்து வந்து இயைந்தது.

"தவத்தினில் – தம்முதல் குருவுமாய் ஐம்புல வேடரின் வளர்ந்து, அயர்ந்தனை என உணர்த்த, விட்டு, அன்னியம் இன்மையின் அரன்கழல் செலும்" எனக் கொண்டு கூட்டிப் பொருள் கொள்க.

"வளர்ந்து அயர்ந்தனை" என்னும் பயனிலைக்கு மன்னவன் குமாரனாகிய நீ என்பது தோன்றா எழுவாயாக நின்றது.

"புலன்" என்பது பொறிகளை உணர்த்தினமையால் ஆகு பெயர். "வளர்ந்து, அயர்ந்தனை" என்பது 'ஈந்து புகழ் பெற்றான்' என்பது போலக் காரணகாரியப் பொருட்டாய் நின்றது. "தம்முதல்" என்றது, 'யான் எம்மூர் புகுவன்; நீ நும்மூர் புகுவை' என்புழிப்போல வேறு முடிபு ஆகையால், ஒருமை பன்மை வழுவில்லை. "குருவும்" என்ற உண்மை, 'இது காறும் உள் நின்று உணர்த்திவந்ததும் அன்றி' என இறந்தது தழுவிய எச்சமாயிற்று. சிறப்பும்மையாகக் கொள்ளுதலும் கூடும்.

"தம்முதல்" என முன்னர் வந்தமையால் "அரன்" என்றது சுட்டுப் பெயர் அளவாய் நின்றது, "கூற்பாடழித்த கனமாமணித் தூண்செய் தோளான்"[1] என்பதிற் போல. அயர்த்தல் – மறத்தல்

---

1 சீவகசிந்தாமணி – பதிகம் – 16

ஐம்பொறிகளை வேடராக உருவகம் செய்ததற்கு ஏற்ப முதல்வனை மன்னவனாகவும் ஆன்மாவை அவன் குமாரனாகவும் உருவகம் செய்யாமையால் இஃது **ஏகதேச உருவகம்.** வழிநூலாசிரியர்,

"மன்னவன்தன் மகன்வேடர் இடத்தே தங்கி
வளர்ந்தவனை அறியாது மயங்கி நிற்பப்
பின் அவனும் என்மகன்நீ என்(று) அவரின் பிரித்துப்
பெருமையொடும் தானாக்கிப் பேணு மாபோல்
துன்னியறும் புலவேடர் சுழலிர் பட்டுத்
துணைவனையும் அறியாது துயறாலும் தொல்லுயிரை
மன்னும்அருட் குருவாகி வந்(து) அவரின் நீக்கி
மலமகற்றித் தானாக்கி மலரடிக்கீழ் வைப்பன்"

எனக் கூறியது **முற்றுருவகம்.**

(இச்செய்யுளில் உவமையே வந்ததாயினும் முற்றுருவகம் என்றது, முற்றுருவகமாகச் செய்து கொள்ளுதற்குரிய குறிப்பு அமைந்துள்ளது என்பதாம்.)

"ஐம்புல வேடரின் அயர்ந்தனை வளர்ந்து என" என்றதனானே, 'ஆன்மா ஐம்புல வேடரின் வளர்ந்து அயர்ந்தது', என்பதும், **அனுவாத முகத்தால்** பெறப்பட்டது.

இச்சூத்திரம் நான்கு அதிகரணங்களையுடையது.

1. தவத்தினில் உணர்த்த.
2. தம்முதல் குருவுமாய் உணர்த்த,
3. ஐம்புல வேடரின் அயர்ந்தனை வளர்ந்து,
4. விட்டு, அன்னியம் இன்மையின் அரன்கழல் செலும்.

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

ஆன்ம லாபத்தைப் பெறுதற்குரிய சாதனம் இது என்பதையும், அது கிடைக்கும் முறையையும் உணர்த்துவது இம் முதல் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

ஈண்டு இவ்வான்மாக்களுக்கு முன்செய்தவத்தான் ஞானம் நிகழும் என்றது.

இதன் விளக்கம்

"இவ்வான்மாக்களுக்கு" என்றது, 'சாதனத்தில் நிற்றற்கு உரிய தகுதி தமக்கு உண்டென்பது முன் சூத்திரத்தாற் பெறப்பட்ட ஆன்மாக்களுக்கு' என்றபடி. சாதனமாவது இங்கு ஞானமே.

"ஆளுடைய பிள்ளையார் முதலிய நாயன்மார்க்குத் தவம் இல்லாமலே ஞானம் நிகழ்ந்ததன்றோ' என எழும் ஐயத்தை நீக்குதற்கும், 'ஒரு பிறவியில் செய்த தவமே போதாது; பல பிறவிகளிற்செய்த தவ முதிர்ச்சி வேண்டும்' என்றற்கும் "**முற்செய்தவத்தான்**" என சிறப்பித்துக் கூறினார்.

இங்கு "ஞானம்" என்றது, ஆசிரியர் உணர்த்தியதனை உணர்த்தியவாறே உணரும் அறிவை, அது நிகழ்தலாவது, ஐயமும் திரிபும் இன்றித் தெற்றென விளங்குதல்.

இதனால், 'தவம் ஞானத்தைப் பயக்க, ஞானம் வீடு பேற்றினைப் பயக்கும் என்பது பெறப்படுகின்றது. அதனால், 'ஞானமே வீட்டிற்கு நேர்ச்சாதனம் என்பதும், 'தவம் அந்தச் சாதனத்திற்குச் சாதனம்' என்பதும் விளங்கும். ஆயினும் சிலர், 'ஞானம் ஒன்றே வீட்டிற்கு நேர்ச் சாதனமாகாது; தவம் முதலியனவும் அதற்கு நேர்ச்சாதனமாம்' என்பர். அவர் கீழ் வருவன போன்றவற்றைத் தம் கொள்கைக்கு மேற்கோளாகக் காட்டுவர்.

"மும்மைநற் பதிகள் தம்மின் முளைத்தவர், முடிந்தோர், மூவாச்
செம்மலர்க் கழல்கண் டோர்கள் சிவத்தினைச் சேர்வர்"[1]

"செறித்தடி காண ச் சீவன் முத்தராய்த் திரியலாமே"[2]

"சிவார்ச்சனமார்ச் சனமாகிற்
பவமகலும்; பரலோகம் பெறலாகும்"[3]

"ஆதார யோக நிராதார யோகமென
மீதானத் தெய்தும் விதியிரண்டே"[4]

இம் மேற்கோள்களில் முதலிரண்டில் சரியையே வீடு பேற்றினைத்தரும்' எனவும், மூன்றாவதில் 'கிரியையே வீடு பேற்றைத்தரும்' எனவும், நான்காவதில் 'யோகமே வீடு பேற்றைத்தரும்' எனவும் கூறப்பட்டன போலக் காணப்படுகின்றன. அதனால் 'சரியை கிரியை யோகம் ஞானம் என்பவற்றுள் எந்த ஒன்றின் வழியாகவும்

---

1 கோவிற்புராணம் - இரணிய வன்மச்சருக்கம் – 67

2 ஷ, 68

3 ஷ, வியாக்கிரபாதச்சருக்கம் – 4

4 திருக்களிற்றுப்படியார் – 22

வீடுபேற்றையடையலாம்; ஞானத்தின் வழியாகத்தான் அதனை அடையவேண்டு மென்பதில்லை' என அவர் வாதிப்பர்.

இனி மற்றொரு சாரார், 'சரியை முதலிய நான்கும் தீக்கைக்கு அங்கமாகும் தீக்கையே வீடு பேற்றைத்தரும் என்பர். அவர் கீழ்க்காணும் செய்யுள் போன்ற வற்றைத் தன் கொள்கைக்குப் பிரமாணமாகக் காட்டுவர்.

"பொருவில் நிருவானம்...பரந்த நெறி அறுவகையும்
ஒருவிநினை வரிதாம் பறபதத்துன் உயர்விரவப் பயிற்றும்"[1]

இவர் இவ்வாறு கூறுவனவற்றை ஏதுவால் மறுக்கின்றார்.

ஏது

மேற் சரியை கிரியா யோகங்களைச் செய்துழி நன்னெறியாகிய ஞானத்தைக் காட்டியல்லது மோட்சத்தைக் கொடாவாகலான்.

இதன் விளக்கம்

மேற்கோளில் "தவம்" என்றது இவற்றை- என்றற்குச் "சரியை கிரியா யோகங்களை" என எடுத்துக் கூறினார். "கிரியாயோகங்கள்" என்பது உன்மைத் தொகை. அது வடநூற்படி வந்தது.

"கிரியை, யோகம் இரண்டிற்கும் தீக்கை ஒன்றே" என்பது தோன்ற அந்த இரண்டையும் ஒரு தொகைச் சொல்லாகத் தொகுத்து ஓதி, சரியையை வேறு வைத்துக் கூறினார்.

(சரியையைத் தருவது **சமயதீக்கை**; கிரியை யோகம் இரண்டையும் தருவது **விசேட தீக்கை**; சிலர், விசேட தீக்கை, கிரியை மட்டுமே தரும்' என வைத்து, யோகத்தை தருவதாக **'யோகதீக்கை'** என ஒன்று கொள்வர். அதனை மறுத்தற் பொருட்டே யோகிகள் இங்கு இக் குறிப்பைத்தந்துள்ளார். இக்கருத்தை அவர் தமது 'சிவசமவாதவுரை மறுப்'பில் வெளிப்படையாகக் கூறியிருத்தல் காண்க.)

மேற்கோளில் "முன்" என்றதையே இங்கு "மேல்" எனக் கூறினார். எனவே, இதற்கும் 'முற்பிறவிகள்' என்பதே பொருளாகும். (மேற் செய்துழ என இயையும்.)

இவ்வாறன்றி "மேலாகிய உண்மைச்சரியைகிரியா யோகங்களைச் செய்துழி" எனவும் உரைக்கலாம். 'உண்மைச் சரியை முதலியன இவை' என்பதைப் பின்னர்க் காண்க.

---

1 சிவப்பிரகாசம் – 9

"கொடா" என்னும் பயனிலைக்கு 'அவை' என்னும் எழுவாய் வருவிக்க "காட்டிக் கொடுக்கும்" என உடன்பாட்டால் கூற வேண்டுவதை, "காட்டியல்லது கொடா" என இரண்டு எதிர்மறையாற் கூறியது ஞானத்தின் இன்றியமை யாமை உணர்த்துதற் பொருட்டாம்.

"சரியா கிரியா யோகங்களைச் செய்துழி" என்றதை உபலக்கனமாகக் கொண்டு 'தீக்கை செய்துழி அதுவும் ஞானத்தைக் காட்டியல்லது மோட்சத்தைக் கொடாது எனவும் உறைத்துக் கொள்க.

ஞானம் ஒன்றே வீட்டிற்கு நேர்ச் சாதனம். ஆகவே, ஏனைய வெல்லாம் ஞானத்தைக் காட்டியவல்லது மோட்சத்தைக் கொடா என்பதனை வலியுறுத்தற் பொருட்டு "**நன்னெறியாகிய ஞானத்தை**" எனச் சிறப்பித்துக் கூறினார். அதிற் குறிக்கப்பட்ட நன்மையையாவது எல்லா நன்மைகளிலும் மேலான நன்மையாகிய வீடுபேறாகும். ஆகவே, அதனைத் தருதல்பற்றி ஞானம் ஒன்றே 'நன்னெறி' எனப் பட்டது. '**நன்னெறி சன்மார்க்கம்**' என்பன ஒரு பொருட்சொற்கள்.

'சரியை முதலிய தவங்கள் எல்லாம் படிமுறையால் முற்றுப் பெற்று இறுதி யில் ஞானத்தைக் கொடுக்க, அதுவே வீடுபேற்றைத் தரும்' என்பதை யோகிகள் தாம் இரண்டாம் சூத்திரபாடியத்தில் கூறிய நாவலந் தீவின் அமைப்பை வைத்து தென் கடற்கரையிலிருந்து மேருமலையை நோக்கி நடந்து செல்லும் ஒருவன் ஒவ்வோர் இடத்தையும், கடந்து சென்று, கடைசியில் மேருவைச் சூழ்ந்துள்ள இளா விருத வருடத்தை அடைந்தே மேருவை அடைதலை உவமையாக விரித்துக் காட்டி னார். தென்திசை தவிர மற்றை எந்தத் திசையிலிருந்து புறப்படுகின்றவனும் முடிவில் இளாவிருத வருடத்தை அடைந்தே மேருவை அடையவேண்டி இருத்தலையும் அவ் வுவமையில் குறித்திருக்கின்றார்.

"பந்தமும் பிரிவும் தெரிபொருட்பனுவல்[1]
படிவழி சென்று சென்று ஏறி"

எனத் திருவிசைப்பாவில் அருளிச் செய்தபடி புறச் சமயங்களிலிருந்து படிப்படியாக மேல் ஏறிவந்து சைவத்தை அடைந்தவர் முதலில் நல்லாசிரியர்பால் சமய தீக்கை பெற்றுச் சரியைத் தொண்டைச் செய்து, பின்னர் விசேட தீக்கை பெற்றுச் சைவாக மங்களில் கிரியாபாதத்தை உணர்ந்து கிரியைகளைச் செய்து, பின்பு யோக பாதத்தை யுணர்ந்து யோகத்தில் நின்று, பின்பு நிருவான தீக்கை பெற்று ஞானத்தையுணர்ந்து அந்த ஞானத்தாலே சிவனை அடைவர். இந்த முறைமையில் தவறிப் பிறவாறு வீடு பேற்றை அடைதல் இயலாது என்றதற்கு "நன்னெறி" என நெறியாக உருவகஞ் செய்தார். இவ்வுருகத்தில் அமைந்துள்ள குறிப்புப் பொருளை 'வழிநூல் ஆசிரியர்,

1 கருவூர்த்தேவர் பதிகம் - திருவிடைமருதூர்-5

"புறச்சமய நெறிநின்றும் அகச்சமயம் புக்கும்
புகல்மிகுதி வழியுழன்றும் புகலும்ஆச் சிரம
அறத்துறைகள் அவையடைந்தும் அருந்தவங்கள் புரிந்தும்
அருங்கலைகள் பல தெரிந்தும் ஆரணங்கள் படித்தும்
சிறப்புடைய புராணங்கள் உணர்ந்தும் வேத
சிறப்பொருளை மிகத்தெளிந்தும் சென்றால் சைவத்
சிறத்தடைவர்; இதிற் சரிமை கிரியாயோகம்
செலுத்தியபின் ஞானதாற் சிவனடியைச் சேர்வர்."[1]

என விரித்து விளக்கினார்.

"சன்மார்க்கம் சகமார்க்கம் சற்புத்திர மார்க்கம்
தாதமார்க் கம்என்றும் சங்கரனை அடையும்
நன்மார்க்கம் நால்அவைதாம் ஞான யோக
நற்கிரியா சரியைஎன நவிற்றுவதும் செய்வர்".[2]

என அவர் (வழிநூலாசிரியர்) கூறியதனால், சரியை கிரியையோகம் ஞானம் என்பவை முறையே, **'தாதமார்க்கம், சற்புத்திர மார்க்கம், சகமார்க்கம், சன்மார்க்கம்'** எனச் சொல்லப்படும் என்பது விளங்கும். (அந்த நான்கு மார்க்கங்களும் முறையே, **'தொண்டு நெறி, மகன்மை நெறி, தோழமை நெறி, நன்னெறி'** எனத் தமிழில் சொல்லப்படும். மார்க்கம், நெறி, வழி என்பவை ஒரு பொருட் சொற்கள்.)

"மேற்காட்டியபடி சென்றால் சைவத் திறத்தை அடைவர்' இதில் சரியை கிரியா யோகம் செலுத்தியபின் ஞானத்தாற் சிவனடியைச் சேர்வர்" எனவும் "படி முறையிற் சென்று சென்று ஏறி" எனவும் சொல்லப்பட்டமையால், 'முதல்வன் எங்கும் நிறைந்து நின்று எல்லா உயிர்களின் அறிவையும் ஒருங்கே விளக்கி நிற்பினும் உயிர்களின் அறிவு தூல அறிவாகிலின், அநாதியே விளங்கி நில்லாது அதனதன் இயல்புக்குத் தக்கபடி படிப்படியே சிறிது சிறிதாக விளங்கியே முடிவில் நிறைவாக விளங்குவதாகும்' என்பதும், 'அதுபற்றி முதல்வனது **சிற்சத்தி திரோதான சத்தியாய்** நின்று வளர்பிறைத் திங்கள் போல முறையே மேன் மேலும் விளக்கி நிற்கும்' என்பதும் 'ஆன்மாக்களின் அறிவு அத்தன்மைத்தாகலின் அதனை அநாதியே மறைந்து நிற்கின்ற ஆணவமலமும் பலப்பல சத்திகளையுடையதாய் வளர் பிறைக் காலத்து இருள் போலச் சிறிதுசிறிதாய் நீங்கி, முழுநிலாக் காலத்தில் இருள் முற்றும் நீங்குவதுபோலப் பற்றறக் கழயும்" என்பதும் 'இவ்வாற்றால் **திரோதான சத்தியாய் நின்ற இறைவனது சிற்சத்தி அருட்சத்தியாக மாறுவதும் சிறிது சிறிதாகவே நிகழும்'** என்பதும்,'அதனால் அருட்சத்தி பதிதலாகிய சத்தி நிபாதமும்-மந்ததரம்,

---

1 சுபக்-263
2 சுபக்-270

மந்தம், தீவிரம், தீவிரதரம் எனப் பொது வகையில் நான்காய், அவற்றுள்ளும் பல் வேறு வகையினவாய் நிகழும்' என்பதும், 'சத்திநிபாதத்தின் வளர்ச்சிக்கு ஏற்ப உலக இன்பத்தில் வெறுப்பும், வீட்டின்பத்தில் விருப்பும் வளர்ந்துவரும்' என்பதும், 'அவ் வளர்ச்சிக்கேற்பவே இறைவனது திவேருட்குறிப்பால் பலவகையான உபதேசங்கள் படிமுறையால் கிடைக்கும்' என்பதும், 'கிடைக்கும் உபதேசத்திற்கு ஏற்பவே உயிர்கள் ஞான அனுபவங்களைப் பெற்று வரும்' என்பதும் அறிந்து கொள்ளப்படும்.

இனி, 'தீக்கையும் ஞானத்திற்கு அங்கமாய் நின்றே வீட்டினைக் கொடுக்கும், என்பது சிறப்புப்பாயிரப்பாடியத்தில் சிவதீக்கைபற்றிக் கூறுமிடத்துக் கூறப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'காரணம் நிகழ்ந்த பொழுது அதன் காரியமும் உடனே நிகழ்தல் வேண்டும். சரியை கிரியை யோகங்கள் ஞானத்திற்குக் காரணம் என்றால் 'யோகம் முற்றிய அந்தப் பிறப்பிலே ஞானம் நிகழ்தல் வேண்டும். அவ்வாறின்றி மற்றொரு பிறவியில் ஞானம் நிகழும் எனக் கூறியது என்னை' என்னும் ஐயத்தை ஓர் எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

தவஞ்செய்தார் என்றும் தவலோகம் சார்ந்து
பவம்செய்து பற்றறுப்பார் ஆகத் - தவம்செய்த
நற்சார்பில் வந்தித்து ஞானத்தை நற்றுதலைக்
கற்றார்சூழ் சொல்லுமாங் கண்டு.

'தவந்தானாக, வேறொன்று தானாக, இவ்வுலகத்தில் உடம்பைக் கொண்டு செய்யப்பட்ட வினைகள் யாவும் தம்மைச் செய்த உயிரை ஏற்புடைய வேறு உலகத்திற் செலுத்தித் தம்தம் பயனை நுகர்வித்தே நீங்கும்' என்னும் இந்த நியதி ஒருகாலத்தினும் பிறழமாட்டாது. அதனால், 'தவமாகிய வினையும் தன்னைச் செய்த உயிரை அதற்குரிய உலகத்திற் செலுத்தித் தன் பயனை நுகர்விக்கும்' என்பது பற்றி, ''தவம் செய்தார் என்னும் தவலோகம் சார்ந்து'' என்றார்.

ஒளிவந்தால் அன்றி இருள் போகாதது போல, ஞானம் நிகழ்ந்தாலன்றி அஞ்ஞானம் நீங்காது ஆகையால், தவலோகத்தைச் சார்ந்தவர்கட்கும் உலகப்பற்று அனுதல் இல்லை. அதனால், தவத்தின் பயன் முழுதும் நுகரப்பட்டபின்பு எஞ்சிநின்ற வினை இவ்வுலகத்திற் செலுத்த, மீண்டும் வந்து பிறப்பர் என்பதை, ''பவம் செய்து'' என்றும்,

அங்ஙனம் இவர் பிறந்தாராயினும் முன்னைத் தவத்தின் வலிமை அப்பிறப்பில் உலகப்பற்றினை அறுக்கும் என்பதற்கு, ''பவஞ்செய்து பற்றறுப்பார் ஆக'' என்றும், எனவே, 'அத்தவம் பற்றறுதற்கு ஏதுவாய் நின்று நல்ல சூழலில் பிறப்பிக்கும்' என்பது பற்றி, ''தவஞ்செய்த நற்சார்பில் வந்துதித்து'' என்றும், தவமுதிர்ச்சியால் அஞ்ஞானம் வலியிழந்து நிற்குமாகலின், ''ஞானத்தை நண்ணுதலை'' என்றும், 'இவை எல்லாம் வேதாகமத்துணிபு' என்றற்கு, ''கற்றார்சூழ் கண்டு சொல்லும்'' என்றும் கூறினார்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

''ஆக'' என்னும் செயவென் எச்சம், 'உண்ண வந்தான்' என்பதிற்போலத் தன் வினையாகியே நின்றது. கற்றாரது சொல்லுதல் தொழிலை அவரது சூழ்ச்சி மேல் ற்றிக்கூறியது **உபசாரவழக்கு.** 'கற்றார் தமது சூழ்ச்சியால் உணர்ந்து சொல்லுவர் என்பது அதற்குக் கருத்து, சூழ்ச்சியாவது நுண்ணுணர்வு. ஆம் - அசை.

''தவம் செய்தார் என்றும் தவலோகம் சார்ந்து'' எனப் பொதுப்படக் கூறினாராயினும், சரியைக்குச் சாலோகமும், கிரியைக்குச் சாமீபமும் யோகத்திற்குச் சாரூபமுமாம் என்பது

''சண்மார்க்க முத்திகள் சாலோக்கிய சாமீப்பிய
சாரூப்பிய சாயுச்சியம் என்று சதுர்விதமாம்''[1]

எனவும்,

உண்மைச் - சரியைகிரி யாயோகத் தன்மை யோர்க்குச்
சாலோக சாமீப சாரூபங்கள் - மருவியிடும்''[2]

எனவும்,

வழிநூலாசிரியரும் புடை நூலாசிரியரும் விரித்தோதினர்.

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

''ஆவேறுருவின ஆயினும் ஆபயந்த
பால்வே றுருவின அல்லவரம் - பால்போல்
ஒருதன்மைத் தாகும் அறவினை; ஆபோல்
உருவுபல கொளல் ஈங்கு.

என்றபடி நல்வினையாவன யாவை அவை யெல்லாம் புண்ணியங்களேயாக, அவற்றுள் சரியை கிரியை யோகங்களைமட்டும் இங்கு, ''தலம்'' என எடுத்துக் கொண்டது என்னை? - என்னும் ஐயத்தை அடுத்த எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

1 சிவஞான சித்தி. சூ.8.18
2 சிவப்பிரகாசம்-10

வெண்பா

பசித்துண்டு பின்னும் பசிப்பானை ஒக்கும்
இசைத்து வருவினையில் இன்பம் - இசைத்த
இருவினை ஒப்பில் இறப்பில் தவத்தான்
மருவுவனாம் ஞானத்தை வந்து.

இதன் விளக்கம்

இசைத்து வரு வினை - ஒருவன் உணர்வில் உணர வரும் வினைகளுள் அங்ஙனம் வரும் பொழுதே தம்மால் அடையத்தக்க பயன்களை வேதாகமங்கள் வழியாகச் சொல்லிக்கொண்டே வரும் வினைகள். எனவே, **'காமிய வினைகள்'** என்றபடி

இசைத்து வரு வினையில் இன்பம்-அத்தகைய வினைகளால் வருகின்ற இன்பங்கள்.

பசித்து உண்டு பின்னும் பசிப்பானை ஒக்கும் - ஒருமுறை பசித்தலால் அது தீர்தற்கு உணவை உண்டு,அதனோடு அமையாது,பின்பும் பசித்தலால் அது தீர்தற்கு மீட்டும் உணவை உண்கின்றவன் அவ்வுணவால் அடையும் இன்பம்போல்வனவாகும். 'அவை நிலையாது நீங்கும் தன்மையன' என்பதாம்.

இறப்பு இல் தவத்து ன்ஆ இருவினை ஒப்பில் - இனி, மேற்கூறிய அந்த வினைபோலச் சிறிது இன்பத்தைத் தந்து அதனோடு அழிந்து ஒழியாமல், நிலைத்து நிற்கின்ற சரியை முதலிய தவங்களால் மேற்கூறிய வினைகள் இருவகையினவும் ஒருவனுக்கு அத்தவலோகத்திற்றானே ஒரு நிகரனவாய் ஒத்து நிற்குமாயின். (இருவகையின-நல்வினையும் தீவினையுமாம், அவையே **'புண்ணியம்'**, என்றும், **'பாவம்'** என்றும் சொல்லப்படுகின்றன. அவையிரண்டும் சமமாய் நிற்குமாயின்.)

'வந்து ஞானத்தை மருவுவன்'அவன் ஞானத்தில் வேட்கை தோன்றி அதனை அடைவான்.

வேள்வி முதலிய நல்வினையின் பயன்களெல்லாம் அழியும் தன்மையன என்பதற்கு அவற்றை விதிக்கின்ற வேதநூலே சான்று என்றற்கு, ''இசைத்து வருவினை'' என்றார். எனவே, வேள்வி முதலியவற்றை விதிக்கின்ற வேதமே, 'அவை காமிய வினைகள்' என உடன் கூறுதலால், 'அவ்வினைகள் எல்லாம் தத்தம் பயன் அழியுங் காலத்தில் தாமும் அழியும்' என்பது எல்லார்க்கும் ஒப்ப முடிந்தது. 'அதனால்' அழியுந் தன்மையனவாய அப்புண்ணியங்கள் நிலைபெற்று நிற்கின்ற ஞானத்தைத் தர மாட்டா' என்பதாம்.

வேள்வி முதலிய புண்ணியங்களால் வருகின்ற பயன்களை ''பசித்து உண்டு பின்னும் பசிப்பவன் உணவினால் எய்தும் பயன் போல்வன'' எனக் கூறினமையால், சரியை முதலிய தவங்களால் வரும் பயன்,தேவர் உண்ணும் அமிர்தமாகிய உணவால் வரும் பயனை பசி நீக்குதலாகிய அவாந்தரப் பயனோடு நரைதிரை மூப்புப் பிணி சாக்காடு நீங்குதலாகிய முக்கியப் பயனும் ஆதல்போலச் சாலோகம் முதலிய பதமுத்திகளாகிய அவாந்தரப் பயனோடு ஞானமாகிய முக்கியப் பயனும்ஆம் என்பது பெறப்பட்டது. அவாந்தரப் பயன் - இடை நிலைப்பயன்.

அங்ஙனம் பெறப்படவே அவ்விருதிறப் புண்ணியங்கட்கிடையேயுள்ள வேறு பாடு பெரிதாகலின், ''ஆகவே உருவின ஆயினும் பயந்த பால்வேறு உருவின அல்ல'' ஆதலை உவமையாகக் காட்டிச் சமப்படுத்துதல் கூடாமை அறிக.

இலக்கண குறிப்பு:

''இசைத்து வருதல்'' என்பது, 'ஆடி வருதல், பாடி வருதல்' என்பனபோல உடன் நிகழ்ச்சி வினை .

இசைத்தலாகிய நூலின் தொழில் அந்நூலிற் சொல்லப்படும் வினைமேல் ஏற்றப்பட்டது. ''பின்னும்'' என்ற உம்மை இறந்தது தழீஇய எச்சம். ''ஒப்பில்'' என்பது 'செயின்' என்னும் வாய்ப்பாட்டு வினை எச்சம்.

''தவத்தான்'' என்பதனை ''தவத்து ஆன்'' எனப் பிரித்து, தவத்து என்றதில் ஏதுப் பொருட்கள் வரும் 'இன்' உருபு விரித்து, அதனை ஒப்பில் என்பதனோடு முடிக்க.

தொல்காப்பியர் ''ஆன்வந்து இயையும் வினை நிலையானும்'' என்றதில் 'அவ்விடத்து' என்பதனை ''ஆன்''எனக் கூறினாற்போல இங்கும் ''ஆன்'' என்பது 'அவ்விடத்து' எனப்பொருள் தந்தது.

'அவ்விடம்' என்றது தவலோகத்தை. சாலோகம் முதலிய பதமுத்தியில் இருக்கும்பொழுதே இருவினை ஒப்பு வந்து கூடுமாயின் அங்ஙனங்கூடப் பெற்றவர் அவ்விடத்திற்றானே ஞானத்தை அடைந்து முத்தியைப் பெறுவர் என்பது இதனால் பெறப்பட்டது.

ஆகவே, ''நற்சார்பில் வத்துதித்து ஞானத்தை நண்ணுதல்'' என்பது பதமுத்தியில் இருவினை ஒப்பு வாராத பொழுதே ஆகும் என்க.

(''வந்து ஞானத்தை மருவுவன்'' என்பதற்கு யோகிகள், 'பதமுத்தியில் இரு வினை ஒப்பு வந்தவழி, ஞானவேட்கை தோன்றி அதனை மருவுவன்' எனவும், ''நற்சார்பில் வந்து உதித்தவழி, ஞானாசிரியரைத் தேடிவந்து ஞானத்தை மருவுவன்'' எனவும் இருபொருள் கொள்வதாகத் தெரிகின்றது.)

"ஆம்'', அசை.

யோகிகள் இங்கு உரைத்த உரைக்கு மாறாக, "தவத்தான்'' என்பதை 'தவத்தைச் செய்தவன்' எனப்பெயராக்கி, 'அவன் இருவினையொட்டி வரப் பெறுவனாயின்' என உரைப்பாரை மறுத்ததோடு, "தவத்தான்'' என்பதில் 'ஆன்' மூன்றாம் வேற்றுமையுருபு எனக்கொண்டு உரைப்பவரையும் மறுத்தார், ஆயினும் சிற்றுரையில் இவர் மூன்றாம் வேற்றுமையாகவே கொண்டு பொருள் கூறியுள்ளார்.

வேள்வி முதலிய புண்ணியங்கள் பலவும் பசுக்களாகிய உயிர்களை நோக்கிச் செய்யப்படுவன ஆகலின் அவை, 'பசு புண்ணியங்கள்' எனவும், சரியை முதலிய மூன்றும், பதியாகிய சிவனை நோக்கிச் செய்யப்படுவன ஆகலின் அவை, 'பதி புண்ணியங்கள், எனவும், 'சிவ புண்ணியங்கள்' எனவும் சொல்லப்படும்.

மேற்கூறியவாறு பசு புண்ணியங்கள் காமியப் பயன்களைத் தருதலோடு ஒழிதலின் அவற்றை விடுத்து, சிவபுண்ணியங்கள் அழிவேய்தலின்றி ஞானத்தைத் தருதலின் அவையே இங்கு, "தவம்'' என எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டன. ('தேவர் பலரும் பசுக்களே' என்பது இங்கு அறியுத்தக்கது.)

ஓர் ஐயம்:

"யாதொரு தெய்வம் கொண்டீர்''
அத்தெய்வ மாகி ஆங்கே
மாதொரு பாக னார்தாம் வருவர்''[1]

என்பது சித்தாந்தம் ஆகலின், பசுக்களை நோக்கிச் செய்யும் செயல்களையும் பதியாகிய சிவபிரானே ஏற்றுக்கொண்டு பயன் தருதவன் எனின், பசுபுண்ணியங்களும் சிவபுண்ணியமேயாகும் அன்றோ' எனின்,

அதற்குவிடை:

அங்ஙனம் ஆகாது; ஏனெனில், 'பசு புண்ணியம், சிவபுண்ணியம்'எனப்பிரிந்து நிற்பது செய்பவரது கருத்துப்பற்றியன்றி, ஏற்றுக்கொள்வோனைப் பற்றியன்று. செய்பவரது கருத்து நோக்கியே முதல்வன் அவர்களுக்குப் பயனைத் தருகின்றான். அதனாலன்றோ சிவஞானிகள் அனைத்து உயிர்களையும் தம் மக்கள் போல ஒப்ப நோக்குகின்ற கருணையும், அக்கருணையால் அவற்றிற்கு அவர்கள் செய்யும்நற்செயல்களும் பசுபுண்ணியங்களாகாது, சிவபுண்ணியங்களாய்ப் பயன் தருகின்றன!

---

1 சிவஞானசித்தி – சூ.2.25

மேலும் ஐயம்:

'அங்ஙனமாயினும் கூவல், குளம் வெட்டுதல், தண்ணீர்ப்பந்தல் வைத்தல் முதலிய அறங்கள் போலாகாது, வேள்வி முதலிய வைதிக வினைகள் சிவனை நோக்கியும் செய்யப்படுதலால் அவை சிவபுண்ணியமாதற்குத் தடை என்னை' எனின்,

அதற்குவிடை:

அவ்வாறாகச் சிவனை நோக்கிச் செய்யப்படும் வைதிக வினைகள் சிவனைத் தேவர்களில் ஒருவனாகக் கருதாது, 'அவன் பசுபதி' எனப் பொது நீக்கி உண்மை உணர்ந்து செய்யின் அவை சிவபுண்ணியங்களேயாம். அவ்வுண்மையுணராது சிவனையும் தேவர்களில் ஒருவனாகப் பொதுப்படவைத்துச் செய்யின், அவை சிவபுண்ணியங்களாகாது, பசு புண்ணியங்களேயாம்.

சிவனைப் பொதுவாக உணர்ந்து செய்வதும் **அபுத்திபூர்வ சிவபுண்ணிமாய்,** அவை பின்பு புத்திபூர்வமாய் செய்யப்படும் சிவபுண்ணியத்தை நிகழ்த்தும் என்க.

இம்முறைமை மற்ற உலக வினைகட்கும் பொருந்தும். அ∴தாவது யாதொரு நல்வினையைச் செய்யினும் அதனைச் சிவனுக்குச் செய்யும் பணியாகக் கருதிச் செய்தால், அது சிவபுண்ணியமும், அவ்வாறு கருதாது, உயிர்களுக்குச் செய்யும் அறமாகக் கருதிச் செய்தால் அது பசுபுண்ணியமும் ஆகும்.

இவ்வாறு பசுபுண்ணியத்திடையேயும் சிவபுண்ணியமும் சிறிது நிகழுமாறு சிவன் அருளுதல் பற்றியே **சுந்தரமூர்த்தி நாயனார்,**

"வேம்பினொடு தீங்கரும்பு
விரவியெனத் தீற்றி"[1]

என அருளிச் செய்தார்.

சிவபுண்ணியத்தின் வகைகள்:

'அபுத்தி பூர்வம், புத்திபூர்வம்' சினச் சிவபுண்ணியம் இருவகைப்படும்.

அபுத்திபூர்வ சிவபுண்ணியமாவன:

சிவனையாவது, அவன் பணியை யாவது நினையாமல் யாதேனும் ஒரு செயலைச் செய்ய, அது தானாகவே சிவபுண்ணியமாய் அமைதல் ஒருவகை. இதற்கு எலி ஒன்று சிவன் கோயில் விளக்கு நெய்யை உண்ண முயன்ற பொழுது திரி தூண்டப்பட்டு விளக்கு நன்றாகச் சுடர் விட்டு எரிய, அதன் பயனாக அந்த எலி மகாபலியாய்ப் பிறந்தது என்னும் வரலாறு எடுத்துக்காட்டாகும். (கயிலாயத்தில் வில்வமரத்தின்மேல் இருந்த முசு ஒன்று முசு - ஒருவகைக் குரங்கு - வில்வஇலையை

---

1 திருமுறை - 7 46.2

யுதிர்க்க, அவ்விலைகள் அதன் கீழிருந்த சிவன் சத்தி இவர்கள்மேல் விழுந்து அருச்சனை செய்ததாக அமைந்தமையால், அந்த முசு பின்பு 'முசுகுந்தன்' என்னும் சோழனாய் பிறந்தது என்னும் கந்தபுராண வரலாறும் எடுத்துக்காட்டாகும்.)

இனி, சிவபிரானைத் தலைவனாகக் கருதாது தேவரில் ஒருவனாகக் கருதி வழிபடுதலும் மற்றொருவகை அபுத்தி பூர்வ சிவபுண்ணியம் என்பது மேல் சொல்லப் பட்டது.

சிவபிரானைப் பசுமதியாக உணர்ந்து வழிபடுதலே புத்திபூர்வ சிவபுண்ணிய மாகும். அதுவும் **'பொது, சிறப்பு'** என இரு வகைப்படும். சைவாசாரியறை அடைந்து சிவதீக்கை பெற்றுச் சிவனை வழிபடுதல் **சிறப்புச் சிவபுண்ணியமாம்.** அவ்வாறு தீக்கைபெறாது வழிபடுவது **பொதுச் சிவபுண்ணியமாம்.**

'பொது, சிறப்பு' என்னும் இருவகைச் சிவபுண்ணியங்களும், **'உபாயம், உண்மை'** எனத் தனித்தனி இருவகைப்படும். உலகப் பயன்களில் பொருள், புகழ் முதலிய எவற்றையேனும் பெறவேண்டிச் சிவனை வழிபடுதல் **உபாயச் சிவபுண்ணியமும்,** அப்பயன்கள் யாதொன்றையும் விரும்பாது அன்பே காரணமாகச் சிவனை வழிபடுதல் **உண்மைச் சிவ புண்ணியமும் ஆகும்.**

சிவபுண்ணியங்களின் உட்பிரிவுகள்:

'சரியை, கிரியை, யோகம் என்பனவே சிவபுண்ணியங்கள்' என்பது மேலே சொல்லப்பட்டது. அவை உவ்வொன்றும் சரியையிற் சரியை, சரியையிற் கிரியை என்பன முதலாக நந்நான்கு வகைப்படும்.

சரியையிற் சரியை முதலியன:

திருக்கோயில் அலகிடல், மெழுகல் முதலியன **சரியையிற் சரியை.**
ஐயைந்து மூர்த்திகள், விநாயகக் கடவுள் முதலிய உருவ மூர்த்திகளில் ஒரு மூர்த்தியைப் பூசித்தல் **சரியையிற் கிரியை.**

நெஞ்சின்கண் உருத்திரக்கடவுளைத் தியானம் செய்தல் **சரியையில் யோகம்.**

அத்தியான பாவனையின் உறைப்பால்ஓர நுபவஉணர்வு நிகழ்தல் **சரியையில் ஞானம்.**

கிரியையிற் சரியை முதலியன:

சிவபூசைக்கு வேண்டப்படும் உபகரணங்கள் எல்லாம் திரட்டிக்கொள்ளுதல் **கிரியையிற் சரியை.**

சிவாகமத்தில் விதித்தவாறே ஐவகைச் சுத்தி முதலாகச் சிவலிங்க வடிவிற் செய்யும் பூசனை **கிரியையிற் கிரியை.**

அகத்தே பூசை, ஓமம், தியானம் மூன்றற்கும் மூவிடம் வகுத்துக்கொண்டு செய்யப்படும் **அந்தரியாகம் கிரியையில் யோகம்.**

அவ்வந்தரியாக உறைப்பினாண் நிகழும் ஓரநுபவவுணர்வு **கிரியையில் ஞானம்.**

யோகத்திற் சரியை முதலியன:

யோக உறுப்புக்கள் எட்டனுள் **இயமம், நியமம், ஆசனம், பிராணாயாமம்** என்னும் நான்கும் **யோகத்திற் சரியை.**

பிரத்தியாகாரமும் தாரணையும் யோகத்திற்கிரியை.
தியானம் யோகத்தில் யோகம்.
சமாதி யோகத்தில் ஞானம்.

இந்த யோகம் சகளம் சகளநிட்களங்களைப்பற்றி நின்று செய்யும் **சாலம்ப யோகமும், நிட்களத்தைப்பற்றி நின்று செய்யும் நிராலம்ப யோகமும்** என்று இருவகைப் படும். இயமம் முதலிய அட்டாங்களின் இயல்பு எல்லாம் இங்கு விரிப்பிற்பெருகும்; சிவாகமங்களிற் காண்க.

ஞானத்திற் சரியை முதலியன:

சிவபுண்ணியங்களின் பயனாக நிகழும் ஞானமும் மேற்கூறியவாறு ஞானத் திற் சரியை முதலாக நான்கு வகைப்படும்.

'கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை கூடல்' என ஞானம் நான்கு படி களாய்ப்' பெருகி முற்றும். அந்த நான்கும் முறையே **ஞானத்திற்சரியை, ஞானத்திற் கிரியை, ஞானத்தில்யோகம், ஞானத்தில் ஞானம்** எனக் கொள்க.

'சரியையிற் சரியை' - முதலாக விரித்துக் கூறப்பட்ட பதினாறும், மேலும் அவ்வாறு ஒன்று நான்காய்ப் பலப்பலவாம் என்பது உணர்க.

சிவபுண்ணியங்களின் அவாந்தரப் பயன்கள்:

'சரியை முதலிய மூவகைச் சிவ புண்ணியங்கட்கும் உண்மைப் பயன் ஞான மேயாயினும், அவை சாலோகம்-முதலிய அவாந்தரப் பயன்களையும் இடையே தரும்' என்பது மேலே கூறப்பட்டது.

அச் சிவ புண்ணியங்கள் **'பொது, சிறப்பு'** எனவும், **'உபாயம்' உண்மை'** எனவும் இங்ஙனம் வகுத்துக் காட்டியவற்றுள் பொதுவினும் சிறப்பு வலியுடைத்தா தலும், உபாயத்தினும் உண்மை வலியுடைத்தாதலும் சொல்ல வேண்டா, அதனால், 'அச்சிவபுண்ணியங்கள் தம்மில் உயர்வு தாழ்வு உடையன ஆதலும் சொல்ல வேண்டு வதில்லை. ஆகவே, அவை தரும் அவாந்தரப் பயன்களும். தம்மில் உயர்வு தாழ்வு உடையனவேயாகும். அங்ஙனம் ஆகுமிடத்து, உபாயச் சரியை முதல் உபாயஞானம்

ஈறான பதினாறும், அவற்றினின்றும் விரிவனவுமாகிய அவற்றால் விளையும் அவாந்தரப் பயன்கள் **உருத்திரர் உலகங்களில் பெறும் சாலோகம் முதலிய நான்குமாம்.**

இரண்டாம் சூத்திர பாடியத்துள் அண்டங்களின் இயல்பு கூறிய இடத்தில், 'கீழ்' எல்லையில் **காலாக்கினி யுருத்திரர்** உலகமும், குண தத்துவத்தின் மேல் எல்லையில் **சீகண்ட ருத்திரர்** உலகமும் உள்ளன' எனக் கூறப்பட்டது. அவற்றுள் சீகண்ட ருத்திரர் உலகத்திற்குக் கீழ் உள்ள அந்த உருத்திரர்களது உலகங்களில் ஏற்புடையவற்றில் பெறும் சாலோகம் முதலியனவே உபாயச் சரியை முதலியன தரும் அவாந்தரப் பயன்களாகும். இந்த அவாந்தரப் பயனில் 'சாயுச்சியம்' என்பது புவன பதிகளாய் நிற்றலேயாகும்.

உண்மைச் சரியையில் சரியை முதல் உண்மை யோகத்தில் ஞானம் ஈறாகிய பன்னிரண்டினின்றும் விரிவனவாகிய அவைதரும் அவர்ந்தரப் பயன்பகள் சீகண்ட ருத்திரர் உலகம் முதல் சுத்த வித்தைக்குக் கீழுள்ள அவ்வுலகம் வரையில் உள்ள சிவ லோகத்தில் பெறும் சாலோகம் முதலியனவாம்.

உண்மை ஞானத்தில் சரியை முதலிய மூன்றினின்றும் விரிவனவாகிய அவை எல்லாம் தரும் அவாந்தரப் பயன்கள் சுத்தவித்தை ஈசுரம் சாதாக்கியம் என்னும் அதிகார போகத்தத்துவங்களில் உள்ள மந்திரர், மந்திரமகேசர் முதலியோரது உலகத்தில் பெறும் சாலோகம் முதலிய **அபர முத்தியேயாகும்.**

'ஞானத்தில் ஞானம்' என்பதனின்றும் விரிவனவாகிய பலவற்றுள், முடியாகிய ஞானமே பரமுத்தியைத்தரும். ஏனைய எல்லாம் 'சத்தி, சிவம்' என்னும் இலய தத்துவங்களிலுள்ள உலகங்களைப் பெறும் **அபர முத்திரையே தருவனவாகும்.**

'உண்மைச்சரியை முதலியவற்றின் பயன் சுத்தவித்தை முதலிய சுத்த தத்துவ உலகங்களிற் சென்று பெறும் சாலோகம் முதலியனவே எனக் கூறுவாருமுளர்.

சுத்த தத்துவ புவனங்கள் மலம் நீங்கி, அதன் வாசனை மாத்திரம் உடையவரால் அடையப்படும் அன்றி, மலம் நீங்கப் பெறாதோரால் அடையப் படா என்பது சிவாகம நூல் துணிபு. ஞானம் பெற்றோர்க்கன்றி மலம் நீங்குதல் கூடாமை வெளிப்படை.

''ஈசனியோ கக்கிரியா சரியையினில் நின்றோர்
ஊனமிலா முத்திபதம் பெற்றுலக மெல்லாம்
ஒடுங்குபோ தரன்முன்நிலா தொழியினுற்ப வித்து
ஞானநெறி யடைந்தடைவர் சிவனை; அங்கு
நாதனே முன்நிற்கில் நணுகுவர் நற்றாளே''[1]

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூ - 8, 25

எனப் பதத்திகளைப் பெற்றோர்க்கு மீட்சி கூறுதலானும். சுத்த தத்துவ புவனங்களிற் சென்றோர் அவ்விடத்தில் நின்றவாறே பரமுத்தியைத் தலைப்படுதல் அன்றி எவ் வாற்றானும் மீளுதல் இல்லை என்பது சிவாகமங்களின் முடிபு ஆகலானும், மேற் காட்டியவாறு கூறுவாரது கூற்றுப் பொருந்தமை அறிக.

''சரியை முதலியவற்றில் நின்றோர்க்குப் பயன் சுத்த தத்துவ புவனத்து சுத்த சாலோகம் முதலாயின'' என ஆகமங்களிற் சில இடங்களிற் கூறியது ஞானத் தில் சரியை முதலியவற்றில் நின்றார்க்கே எனக் கொள்க.

குறிப்பு: 'ஞானம்' எனப்படுவது சித்தாந்தத்தின்வழி, 'சிவனே முதல்வன்' எனத் தெளிந்து நிற்றலே ஆகும். 'அங்ஙனம் தெளிந்தோர் சிவனை நோக்கிச் செய்வன எல்லாம் சிவபுண்ணியங்களே' என்பதில் ஐயமில்லை. அதனால் சைவாசிரியர்பால் சமய விசேட தீக்கைகள் பெற்று, சரியை முதலிய மூன்றி லும் நிற்போர்க்கும் ஞானத்தில் தலைப்பட்டோருக்கும் இடையே வேறுபாடு பெரிதில்லை. இதுபற்றியே தாயுமான அடிகள்,

''விரும்பும் சரியை முதல் மெய்ஞ்ஞானம் நான்கும்
அரும்பு மலர் காய்கனி போலன்றோ பராபரமே''

எனச் சரியை முதலிய நான்கினையுமே ''மெய்ஞ்ஞானம்'' எனக்கூறினார். இதனை இவ்யோகிகளும் உடன்பட்டு, இவ்வதிகரணத்தில் எடுத்துக்காட்டுகின் றார். இதனால் உண்மைஞானம் வரப்பெற்றோர்க்கு ஆணவமலம் முற்றிலு மாக நீங்குதலும், ஏனை மூன்று நிலையில் நின்றோர்க்கு ஆணவமலம் ஏற்ற பெற்றியால் சிறிதும் பெரிதுமாக நீங்குதலும் பெறற்பபடும். ''ஆணவமலம் நீங்கப் பெற்றோர்க்கன்றிக் கூடாது'' என்பதற்கு, 'ஆணவமலம் முற்றிலும் நீங்குதல்' எனக் கொண்டு, 'உண்மைச் சரியை முதலியவற்றில் நின்றோர்க்குச் சுத்த தத்துவ புவனங்களில் செல்லுதல் கூடாது' என்றல் பொருத்தமாகத் தோன்றவில்லை.

மேலும், சுத்த தத்துவ புவனங்களே சிவனது உலகமாய் நிற்க, அசுத்த, தத்துவத்திலுள்ள புவனங்களை 'உருத்திரர் உலகம்' என்னாது, 'சிவலோகம்' என்றலும் பொருந்துவதாகத் தெரியவில்லை.

இனி, இவ்யோகிகளே, ''சரியை முதலியவற்றின் நின்றோர்க்குப் பயன் சுத்த தத்துவ புவனத்தில் அடையும் சுத்த சாலோகம் முதலாயின'' எனச் சிவாக மங்களில் கூறப்படுவதாகக் கூறுகின்றார். அக் கூற்றுக்கு இவர் தம் கொள் கைக்கு ஏற்றவாறு பொருள் கூறுகின்றார்.

இவர் மேற்காட்டிய சிவஞான சித்திச் செய்யுளில், ''யோகக்கிரியா சரியையில் நின்றோர் எல்லாரும் மீளப்பிறப்பர்''எனக் கூறவில்லை. அரன், முன் நல்லாது

ஒழியப் பெற்றவர்களே மீளப்பிறப்பர்'' என்றே கூறப்பட்டது. அதனால் 'பதமுத்தி பெற்றோர் யாவரும் மீளப் பிறத்தலில்லை; சிலர் அவ்விடத்தி லிருந்தே பரமுத்தியை அடைவர்' என்பது பெறப்படுகிறது.

இன்னும் சிவஞான சித்தியாரில்,

''கேட்டலுடன் சிந்தித்தல் தெளிதல் நிட்டை
கிளத்தல்என ஈரிரண்டாம் கிளக்கில் ஞானம்;
வீட்டையடைந் திடுவர்நிட்டை மேவினோர்கள்''.

எனக் கூறிப் பின்பு, **''மேவாது தப்பினார்''** என்று எடுத்துக்கொண்டு,

''மேலாய பதங்கட்கு
ஈட்டியபுண் ணியநாத ராகி இன்பம்
இனிது நுகர்ந்(து) அரன்அருளால் இந்தப் பார்மேல்
நாட்டியதற் குலத்தினில்வந் தவதரித்துக் குருவால்
ஞானநிட்டை அடைந்தடைவர் நாதன் தானே.[1]

எனக் கூறியதில் ''மேவாது தப்பினவர்''என்பதற்கு 'குட்டையிற் பொருந்தாது தவறி விட்டவர்கள்' என்பதே நேர்ப்பொருளாய் இருக்க, இவர் அவ்விடத்தில் 'கேட்டலில் மேவாது தப்பானவர்கள்' எனப் பொருள் கூறினார். பிற உரையாசிரியர்கள் அவ்வா கூறாமல் நேர்ப் பொருளையே கூறியுள்ளனர். நேர்ப் பொருளைப் பார்க்கின், 'ஞானத்திற் சரியை, ஞானத்திற் கிரியை, ஞானத்தில் யோகம் என்பவற்றில் நின்றவர்கட்கும் சிறுபான்மை சிவலோகத்தினின்றும் மீட்சியுண்டு' என்பது அமை கின்றது.

சரியை முதலியவற்றின் இயல்புகள்:

1. சரியை

தனது உண்மைநிலையில் யாதொருவடிவமும் இல்லாதிருக்கின்ற சிவன், உயிர்கள் படிமுறையால் தன்னை உணர்ந்து உய்தல் வேண்டும் என்னும் பெருங் கருணையினாலே தூலம், சூக்குமம், அதி சூக்குமம் ஆகிய மூவகைத் திருமேனிகளைக் கொள்வன். அவை முறையே **உருவமும், அருஉருவமும், அருவமும் ஆகும்**. அவற்றுள் தூலமாகிய உருவத்திற்கு மேனியை மட்டுமே உணர்ந்து, அதனைப் புறத் தொழிலால் மட்டும் ஆகமங்களில் விதித்தவாறு வழிபடுவது சரியை ஆகும்.

(இது திருக்கோயில் சென்று புலர்வதன்முன் அலகிடுதல் மெழுக்கிடுதல், திரு நந்தவனம் வைத்தல், பூப்பறித்துக் கொடுத்தல், மாலை கட்டிக் கொடுத்தல், தூப தீபங்கள் இடுதல், தலையாரக் கும்பிட்டுக் கூத்தாடுதல், பாடுதல் சங்கரா சயரூபாற்றீ போற்றி எனத் துதித்தலாகும்.)

---

1 சிவானஞான சித்தியார்.சூ 8.25

2. கிரியை

சரியைத் தொண்டின் பயானகப் பின்னர்க் கிரியையில் விருப்பம் நிகழும். கிரியையாவது சூக்குமமாகிய அருவுருவத்திருமேனியை(இலிங்கத்திருமேனியை) அதன் சிறப்புணர்ந்து மனம், மொழி,மெய் என்னும் மூன்றாலும் ஆகமங்களில் விதித்தவாறே அகத்தும், புறத்தும், வழிபடுதல் **கிரியையாயகும்.**

3.யோகம்

கிரியை முதிர முதிர ஆன்மாவின்கண் நிகழும் பக்குவ விசேடத்தால் அதன் உணர்வு முறுகிச் செல்லும். அப்பொழுது 'அதிசூக்குமமாகிய அருவத்திருமேனியே சிறப்புடையது; அருவுருவமும், உருவமும் 'அதற்கு இடமாய் 'நிற்பன' என்று உணர்ந்து, அகத்தொழிலால் மட்டும் அத்திருமேனியை ஆகமங்களிற் சொல்லரிய முறைப்படி வழிபடுதல் **யோகமாகும்.**

4. ஞானம்

சரியை முதலிய மூன்றும் முறையே நிகழ்ந்து முற்றியபின் நிகழ்வதாகிய பக்குவ முதிர்ச்சியால் உணர்வு உள்ளாறு விளங்க, அதனால் மேற்கூறிய மூவகைத் திருமேனிகளையும் கடந்து, எல்லையற்று, எங்கும், என்றும் வியாபகமாய், 'சத்து' சித்து ஆனந்தம்' என்னும் குனங்களே வடிவாகிய சிவனது சொரூபத்தைப் புறத் தொழில் அகத்தொழில் என்னும் இரண்டனையும் கைவிட்டு,அருளாசிரியர் அறிவுறுக் கும் அருள்மொழிகளைக் கேட்டல், சிந்தித்தல் தெளிதல் என்பவற்றைச் செய்து நிட்டையில் நிற்றலாகிய அறிவுத் தொழிலால் மட்டும் வழிபடுவது **ஞானமாகும்.**

நுனித்து நோக்குமிடத்து ஆன்மாத்தனது அறிவால் சிவனை அறிந்து நிற்பதே 'சரியை' முதலிய நான்கும் ஆம் ஆதலின், அதுபற்றி ஞானத்திற்கு முற் பட்ட சரியை முதலிய மூன்றும்கூட ஒரளவு ஞானமே ஆகும். எனவே, அவற்றை முறையே, ஞானத்தின் அரும்பு, மலர், காய், எனக், கூறலாம்.[1]

சரியை முதலிய நான்கினாலும் அறிவு நுணுகிவரும். அ∴து அவ்வாறு வர வர, அதனை மறைத்து நின்ற அறியாமையாகிய மலமும் முறையே தேய்ந்து தேய்ந்து வரும். மலம் தீர்தலே முத்தியாதலின், சரியை முதலியவற்றின் பயனாக மேற்காட்டிய சாலோகம் முதலியனவும் முத்திநிலையே ஆகும். ஆயினும், மலம் முற்றிலும் நீங்க அறிவு முற்றிலும் விளங்கி நிற்பதாகிய ஞானத்தின் வழியாக அடை யப்படுகின்ற **சாயுச்சியம்** ஒன்றே முடிவான முத்தியாகும். அதுபற்றி அ∴து ஒன்றே **பரமுத்தி** எனப்படும். அதற்குக் கீழுள்ள ஏனை மூன்றும் **பதமுத்திகளாகும்.**

---

1. இத்தொடர் தாயுமான அடிகளது பராபரக்கண்ணி 157ல் உள்ளது. ஆயினும் அதனையே தாம் எடுத்துக்காட்டுவதாக யோகிகள் கூறவில்லை.

பத முத்திகள்

'சாலோகம், சாமீபம், சாரூபம் ஆகிய மூன்று பதமுத்திகளும் அண்டத்தின் கீழ் எல்லையிலுள்ள காலாக்கினி உருத்திரர் உலகம் முதலாக, குணதத்துவத்தின் உச்சியில் உள்ள சீகண்ட உருத்திரர் உலகம் வரையிலுள்ள உருத்திர உலகங்களை அடைதலேயாகும் என்பது மேற்கூறப்பட்டது.

1. சாலோகம்

அந்த உருத்திர உலகங்களை அவரவர் செய்த வழிபாட்டிற்கு ஏற்றபடி அடைந்து, ஒருவர் இல்லத்தில் பணி செய்யும் **அகத்தொண்டர்** அந்த இல்லம் முழுதும் செல்லுதல் போல, அந்த உலகத்தில் எவ்விடத்திலும் செல்லுதற்குரிய உரிமையைப் பெற்றிருத்தலே **சாலோகம் என்னும் பதமுத்தியாகும்.** இதுபற்றியே இப்பயனைத் தருகின்ற சரியை, '**தாதமார்க்கம்**' அல்லது '**தொண்டு நெறி**' எனக் கூறப்படுகின்றது.

2. சாமீபம்

மேற்கூறிய உருத்திர உலகங்களில் எவ்விடத்திலும் செல்லுதல் மட்டுமன்றி, ஒருவர் இல்லத்தில் இல்லத்தலைவர்க்கு அணுக்கத் தொண்டு செய்பவர் அவர்தம் மைந்தரைப்போல அவரை அணுகி நிற்கும் உரிமையைப் பெறுதல் போல, அந்த உருத்திரர் அருகிலிருந்து பணிபுரியும் உரிமையைப் பெறுதலே **'சாமீபம்' என்னும் பதமுத்தியாகும்**. இதுபற்றியே இப்பயனைத் தருகின்ற கிரியை, **'சற்புத்திரமார்க்கம்'** **அல்லது 'மகன்மைநெறி'** எனக் கூறப்படுகின்றது.

3. சாரூபம்

ஒருவருக்குத்தோழராய் இருப்பவர் அவரைப் போலவே உடுத்தல், பூசுதல், ஊர்தியிற் செல்லுதல் முதலிய உரிமைகளைப் பெற்றிருத்தல் போல, மேற்கூறிய உலகங்களுக்குத் தலைவர்களாகிய உருத்திரர்களை அணுகியிருத்தல் மட்டுமன்றி, அவரைப்போலவே உருவம் பெற்றிருக்கும் உரிமையைப் பெறுதலே **'சாரூபம்' என்னும் மதுமுத்தியாகும்.** இதுபற்றியே இப்பயனைத் தருகின்ற யோகம் **'சகமார்க்கம்'** அல்லது **'தோழமை நெறி'** எனப்படுகின்றது.

4. சாயுச்சியம்

சரியை முதலிய மூன்றிலும்கூட சரியையில் ஞானம் கிரியையில் ஞானம் யோகத்தில் ஞானம் என ஞானங்கள் உண்டு. 'ஞானத்திற்குப் பயன் சாயுச்சியம்' என்பதனால், மேற்கூறிய உருத்திர உலகங்களை அடைந்தவர் அந்த உருத்திரர் போன்ற வடிவத்தைப் பெறுதலேயன்றி, அவர்கள் தம்மைப்போலவே தமது அதிகாரத்தைச் செலுத்தும்படி ஏவப்படுகின்ற உரிமையையும் பெறுதலே அவ்வவ்வுலகத்திலடையும் சாயுச்சியங்களாகும். (இவை **பதசாயுச்சியங்கள்** என்க.)

இவ்வாறன்றி 'உருத்திர உலகங்களை அடைந்தோர் உருத்திரரால் ஏவப் படுதல் இன்றித் தாமே அவரது அதிகாரத்தைச் செலுத்தும் ஆற்றல் பெறுதலே பதசாயுச்சியமாகும்' எனக் கூறுவார் உளர். அது பொருந்தாது. ஏனெனில் அவ்வவ் வுலகத் தலைவர்க்குள்ள ஆற்றலை அவரை அடைந்தோரும் பெற்றாராயின் பெற்று வாளா இருப்பரோ? அதிகாரம் செலுத்தி நிற்பரோ?

'வாளா இருப்பர்' எனின் அவ்வாற்றலைப் பெற்றமையால் பயன் யாது? அஃதன்றியும் உண்மை. ஞானம் நிகழும் வரையில் அவா நீங்குதல் கூடாமையால், ஆற்றலைப் பெற்றோர் அதனைப்பயன்படுத்த விரும்பாது வாளா இரார்.

இனி 'அதிகாரத்தைச் செலுத்தி நிற்பர்' எனின், அதிகாரம் முழுவதையும் பெற்று, அதனை முழுவதும் செலுத்துவரோ? தலைவரும் அதிகாரம் செலுத்தத் தாமும் அதிகாரம் செலுத்துவரோ? 'முழுவதும் செலுத்துவர்' எனின், தலைவர் நீங்குதற்குக் காரணம் இல்லை. அஃதன்றியும், 'உலகத்திற்குத் தலைவர் என்னும் பதவியைப் பெறுதலே-சாயுச்சியம்-என்பதற்குப் பொருள்' என்றல் பொருந்தாது.

அஃதன்றியும் மேற்கூறிய உலகங்களுக்கு அதிபராய் வருதல் பிரளயாகலர் விஞ்ஞானகலர்க்கன்றிச் சகலர்க்குக் கூடாது.

[குறிப்பு: முடிவில் இவ்வாறு கூறுதல் ஏன் என்பது விளங்கவில்லை]

தலைவரும் அதிகாரம் செலுத்தத் தாமும் அதிகாரம் செலுத்துவர் எனின், தலைமை அவருள் ஒருவர்க்கும் நிரம்பாதுபோகும். மேலும், ஒரு கம்பத்தில் இரண்டு யானை போலவும், ஒரு நாட்டிற்கு இரு வேந்தர்போலவும் நிற்பாராக, ஒருவரது அதிகாரமும் இனிது செல்லாது.

இத்தகைய குற்றங்கள் உளவாதலால், தலைவர்களாகிய உருத்திரர்களது 'ஆற்றலோடு ஒத்த ஆற்றலைப் பெறுதலே பதசாயுச்சியம்' எனக் கூறுவார் கூற்றுப் பொருந்தாது என்க.

ஞானத்திற்குப் பயனாகிய பரசாயுச்சியமாவது இன்னது என்பதைப் பின்னர்க் கூறுவோம்.

'சரியை முதலிய மூன்றிற்கும் சாலோகம் முதலிய பதவிகள் அவாந்தரப் பயனே அன்றி, முக்கியப்பயன் அன்று' என்பதும், 'அவற்றிற்கு முக்கியப்பயன் ஞானம் ஒன்றே' என்பதும் மேலே கூறப்பட்டவை கடைப்பிடிக்கத்தக்கன.

ஞானம் நிகழ்தற்கு ஏதுவாவன மூன்று. அவை **இருவினை ஒப்பு, மலபரிபாகம் சத்தி நிபாதம்**' என்பன. அவற்றுள், சத்தி நிபாதமே ஞானத்துக்கு நேரே ஏதுவாகும்.

'பாதம்' என்னும் வடசொல்லுக்கு 'வீழ்ச்சி' என்பது பொருள். 'நி' என்பது மிகுதியுணர்த்துவதோர் இடைச் சொல். எனவே, 'சத்தி நிபாதம்' என்பதற்கு 'மிகுதி யாக, அல்லது விரைவாகச் **சத்தி வீழ்தல்** என்பது பொருளாகும்.

சிவனது சத்தி எக்காலத்திலும் ஆன்மாவோடு உடனாகியேயுள்ளது. ஆகவே அது வேறிடத்திலிருந்து வீழ்தல் இல்லை. அதனால், 'சத்தி வீழ்தல்' என்னாது,'சத்தி பதிதல்' என்பதே பொருந்தும். ஆயினும், அவ்வாறு கூறாது, 'சத்தி வீழ்தல்' எனக் கூறுதற்குக் காரணம், மக்கள் பலர் கூடியுள்ள ஒரு கூட்டத்தினிடையிலே எதிர்பாராத வகையில், ஒரு கல் வந்து விழுமாயின், அவ்வீழ்ச்சி, அங்குள்ளவரை அஞ்சி அகலச் செய்யும். அதுபோலச் சிவனது சத்தி ஆன்மாவிற்பதியும் பொழுது அந்த ஆன்மாவிற் கிருந்த உலகியல் உணர்வில் ஓர் அதிர்ச்சியுண்டாக, அவ்வான்மா உலகியலில் நின்றும் நீங்குவதாகும். அதுபற்றியே 'சத்தி பதிவு' எனப்படாது, 'சத்தி வீழ்ச்சி' எனப்படு கின்றது.

சிவனது சத்தி ஒன்றேயாயினும் அது மறைத்தல் தொழிலைச் செய்யும் பொழுது, '**திரோதான சத்தி**' என்றும், அருளல் தொழிலைச் செய்யும் பொழுது '**அருட் சத்தி**' என்றும் சொல்லப்படும்.

மறைத்தலாவது பாசங்களின் வழிநின்று அவற்றைச் செயற்படுத்தி நிற்றல். பாசங்களின் செயற்பாட்டால் ஆன்மாக்கட்கு உண்டாவது மயக்க உணர்வே. அத னால், பாசங்களது மறைத்தல் தொழிலை சிவனது சத்தியே செய்வதாக **உபசரித்துக் கூறப்படுகின்றது**. பாசங்கள் செயற்படச் செயற்பட அவற்றின் ஆற்றல் தேய்ந்து தேய்ந்து வரும். அதனால் ஆன்மாக்களின் பக்குவம் முதிர்ந்து கொண்டே வரும்.உரிய பக்குவம் வந்த காலத்தில் அதுகாறும் **திரோதான சத்தியாய் இருந்து** செயலாற்றிய அந்தச் சத்தியே **அரும் சத்தியாக மாறி** ஆன்மாவின் அறிவில் பதிந்து, அதனை உலகியலில் நின்றும் நீங்கி ஞான நெறியை அடையச் செய்யும்.ஆகவே, 'சத்தி நிபாதம்'என் பதில் 'சத்தி' என்பது அருட் சத்தியேயாம்.

இனி இச்சத்தி நிபாதம் ஆன்மாவின் பக்குவ நிலைக்கு ஏற்ப, '**மந்த தரம்' மந்தம், தீவிரம், தீவிரதரம்**' எனப் படிமுறையால் உயர்ந்து நிற்கும். 'தீவிர தரம்' என்பது '**அதிதீவிரம்**' என்றும் சொல்லப்படும்.

இனி, 'மந்த தரம்' முதலிய நால்வகைச் சத்தி நிபாதங்களும், 'மந்த தரத்தில் மந்த தரம், மந்த தரத்தில் மந்தம், மந்த தரத்தில் தீவிரம், மந்த தரத்தில் தீவிர தரம்' என்பன முதலாக ஒவ்வொன்று நந்நான்காய்ப் பதினாறாகிப் பின் அவற்றுள்ளும் அவ்வாறாய் மிகப் பலவாய் விரியும்.

மந்த தரம் முதலிய நால் வகைச் சத்தி நிபாதம் காரணமாகவே சிவ புண்ணியங்கள் '**சரியை**' முதலிய நான்காகவும், அவற்றுள்ளும், 'சரியையில் சரியை' முதற் பதினாறாகவும், மேலும் அவற்றுள்ளும் பலவாகவும் நிகழும்.

நால்வகைச் சத்தி நிபாதங்களை இவ்யோகிகள் மந்தரம், மந்தம், தீவிரம், தீவிரதரம் என்னும் முறையிலே அடுத்த அதிகரணத்தில் தெளிவாகக் கூறியுள்ளார். சிவஞானசித்தியாருக்கு இவர் எழுதிய உரைக்கு விளக்கமாகச் **சுப்பிமரணிய தேசிகர்** எழுதிய உரையிலும் அவர் இவரது கருத்தை அறிந்து, சத்தி நிபாதங்களை மேற்காட்டிய முறையிலேதான் கூறினார்.[1] ஆயினும், சிவாக்கிரயோகிகள் தாம் எழுதிய சிவஞான சித்தியார் உரையில் சத்தி நிபாதங்களை **மந்தம், மந்ததரம், தீவிரம், தீவிரதரம்** என்னும் முறையில் கூறியதுடன், தாமே செய்த சிவநெறிப்பிரகாச நூலிலும் அவ்வாறே கூறினார்.[2] வடமொழியில் 'தரம்' என்னும் விகுதி, ஒன்றின் ஒன்று மிகுதலைக் குறிக்கும். அதனை, 'தீவிரதரம்' என்பதிலும் காண்கின்றோம். 'தீவிரதரம்' என்றால், 'அதிக தீரவிரம்' என்பது பொருள். அதனால் 'மந்ததரம்' என்பதற்கு 'அதிகமந்தம்' என்பதே பொருளாகும்.

சத்திநிபாதம் தொடக்கத்தில் அதிக மந்தமாய் நிகழ்ந்து, பின்பு ஓரளவு மந்தமாகிப் பின்பு தீவிரமாய், கடைசியில் தீவிரதரமாய் முடிதலே முறை. ஆகவே, இவ்யோகிகள் மந்ததரத்தை முன்வைத்துக் கூறுவதே நேரிய முறையாகின்றது. சிவநெறிப்பிரகாசத்திற்கு உரை செய்த **நந்தி சிவாக்ரயோகிகள்** அவ்வுரையில் ''மந்த தரம் என்பதில் தரப்புப் பிரத்தியயம் இங்கு அதிகத்திலே'' என்று உரைத்தார்.[3] அவர் கருத்து இனிது விளங்கவில்லை. இவ்வாறாகவே இவ்விடத்தில் சத்திநிபாதம் மந்தம் முதலாகப் பதிப்புக்களில் காணப்படுதல் தவறுதலாகும்.

மல பரிபாகம்

மலபரிபாகமாவது ஆணவமலம் அதனது சத்தி முழுவதும் தேய்தற்கு (அடங்குதற்கு) உரிய காரணங்கள் எல்லாவற்றோடும் கூடுதலேயாகும்.

இருவினை யொப்பு

"இறப்பில் தவத்தால் நிகழும் இருவினை யொப்பாவது யாது'' என வினவுவார்க்குப் பலர் இருவகையாக விடைகூறுவர். அவை வருமாறு:

1. ''சஞ்சிதமாய் ஈட்டப்பட்டுக்கிடந்த இருவினைகள் பக்குவப்பட்டுப் பயனாய் வரும்பொழுது நல்வினைகளுள் மேம்பட்டதாகிய **பரிமேதவேள்விப்புண்ணியமும்**, தீவினையுள் மேம்பட்டதாகிய **பிரமக்கொலைப் பாவமும்** ஏக காலத்தில் பக்குவப்பட்டு வரும்நிலை தோன்றுமாயின் அப்பொழுது அவை ஒன்றையொன்று அடித்துக் கொண்டு **தந்தோய சுந்த** நியாயமாய், இரண்டும் அழிந்து, வினையில்லாமற் போவதே இருவினை ஒப்பாகும்'' என்பர் சிலர்.

---

1 சூ - 8, 2 உரை,
2 செய்யுள் -156
3 செய்யுள் - 156

2. "சஞ்சிதமாய்க் கிடந்த புண்ணியங்களும், பாவங்களும் துளையின் இரு தட்டில் வைத்த பொருள்கள் நிறை ஒத்தல் போல ஒப்பதே இருவினை ஒப்பாகும்" என்பர் வேறு சிலர்.

ஒரு பெரும் புண்ணியமும், ஒரு பெரும் பாவமும் ஏககாலத்தில் வந்து ஒன்றையொன்று அடித்துக்கொண்டு கெட்டன வாயினும், அதுபற்றி எஞ்சியுள்ள புண்ணியபாவங்கள் பயனைத் தாராது ஒழிதற்கு நியாயம் இல்லை. புண்ணியம் பாவம் என்னும் இரண்டும் ஒருகாலத்திலும் நிலைஒத்து வருதல் இயலாது. வரும் எனினும், அதனால் ஆணவமலம் பரிபாகம் எய்துதல் கூடாது. அதனால், கருமம் நீங்கி விஞ்ஞானகலராதல் கூடினும் கூடும். ஆகவே, இருவினை ஒப்புப்பற்றி மேற் காட்டிய இருகூற்றுக்களும் பொருந்தமாட்டா. அவை பௌட்கர ஆகமத்தில் எடுத்தோதி மறுக்கப்பட்டுள்ளன. ஆகவே, 'இருவினை ஒப்பு' என்பது வேறொன்றேயாகும்.

சிவப்பிரகாச நூலில் இரு வினை ஒப்புப்பற்றிக் கீழ்க்காணுமாறு கூறப்பட்டுள்ளது.

"முனமருவும் இருபயனும் ஒருகாலத் தகுந்த
முந்துநுகர் உந்துபயன் அந்தமுற வந்த
வினையுமெதிர் விணையுமுடி விணை யுதவு பயனால்
நேராக நேராதல் மேவுங்கால்"

இதில் சஞ்சித கருமங்களாயுள்ள இருவினைகள் மட்டும் அன்றி,'ஆகாமியமாய் வருகின்ற இருவினைகளுல் தம்மில் ஒத்தல் வேண்டும்' என்பது "எதிர்வினையும்" என்பதனால் கூறப்பட்டது. ஆகவே, மேற்காட்டிய கூற்றுக்களில் ஆகாமியம் ஒத்தல் பெறப்படாமையால், அவை எல்லாம் இருவினை ஒப்பாகா.

மேலும், முத்திக்கு ஏதுவாகிய நிகழ்ச்சிகள் எல்லாம் முத்தியை அடைய இருப்பவனுடைய அறிவில் விளங்குதல் வேண்டும். ஏனெனில் முத்தியையடைதல் உயிரே ஆகலின், அவ்வகையில் மலபரிபாகக் குறியும், சத்திநிபாதக் குறியும் முத்தி அடைபவனது அறிவில் விளங்கியே நிற்கும். அவைபோல இருவினை ஒப்புக்குறியும் அவனது அறிவில் விளங்க வேண்டும். அது மேலே கூறிய வகைகளால் இயலாது. மற்று, 'உண்மையான இருவினை ஒப்புத்தான் யாது' எனில், நல்வினையின் பயனாகிய இன்பத்தில் விருப்பமும், தீவினையின் பயனாகிய துன்பத்தில் வெறுப்பும் இன்றி, இரண்டையும் சமமாகக் கருதி, அவற்றில் அழுந்தாது விடுவதே உண்மையான இருவினை ஒப்பாகும்.

(இந்நிலையே ஓடும் செல்பொன்னும் ஒக்கவே நோக்குதல் முதலாகச் சொல்லப்படுகின்றது.)

மேலே காட்டிய சிவப்பிரகாசச் செய்யுளுக்கு யோகிகள் இங்குக் கூறிய இப் பொருளையே கொண்டு, இதற்கு மாறாக அச்செய்யுளுக்குப் பொருள் உரைத்த **மதுரைச் சிவப்பிரகாசர் உரையை** இங்கு மறுத்துள்ளார்.

அச்செய்யுளில் ''இரு பயனும்'' என வந்த உம்மையை அவ்வுரையாசிரியர் முற்றும்மையாகக் கொண்டார். இவர், அதனை 'எண்ணும்மை' என்கின்றார். 'நுகர் உந்து பயன்' என்பதற்கு அவர், 'நுகருங்காலத்தில் ஏறி வந்து சேர்ந்த சஞ்சித வினை' எனப் பொருள் கொண்டார். இவர் 'நுகரும்' என்னும் பெயரெச்சத்திலுள்ள 'உம்' விகுதி 'உந்து' எனத் திரிந்தது எனக் கூறி,''உம் உந்தாகும் இடனுமா றுண்டே''[1] என்னும் தொல்காப்பிய விதியையும், அதற்கு உதாரணமாகக் காட்டப்படுகின்ற, நீர்க்கோழி கூப்பெயர்க்குந்து''[2]என்னும் புறநானூற்று வரியையும் எடுத்துக்காட்டினார்.

இனி, இருவினைகள், 'பசு நல்வினை, பசு தீவினை' எனவும், 'சிவ நல்வினை, சிவத்தீவினை' எனவும் இருவேறுவகையினவாயிருக்கும். ஆகவே அந்த இருவகை இரு வினைகளும் தம்முள் ஒத்தலே இருவினை ஒப்பின் முழுமையான நிலையாகும். அவற்றுள், பசு நல்வினை தீவினைகள் ஒக்குமாறு மேற்கூறப்பட்டது. இனி, சிவ நல்வினை தீவினைகள் தம்முள் ஒத்தலாவது சிவபுண்ணியம் செய்தல் செய்யாமைகளைத் தன் செயலாகக் கருதாமல், சிவன் செயலாகக்கருதி, அவற்றில் நிற்றலாம்.

இருவகை இருவினை ஒப்புக்களில் பசுவினைகளது ஒப்பு ஆன்மாவின் பக்குவம் காரணமாக நிகழும் பொதுச் சிவபுண்ணியத்தால் நிகழும் மலபரிபாகத்தில் வருகின்ற முதற்சத்தி நிபாதத்தில் நிகழும். சிவ வினைகளது ஒப்புப் பலவகைச் சத்தி நிபாதங் களால் படிமுறையாக நிகழ்ந்து முற்றி முடிவில் ஞானத்திற்கு ஏதுவாகும்.

இது காறுங்கூறிவந்தவற்றால், 'ஞானத்திற்குக் காரணம் சரியை கிரியா யோகங்கள்' என்பதும், 'சரியை முதலியவற்றிற்குக் காரணம் மந்ததரம் முதலிய சத்திநிபாதங்கள், என்பதும் விளங்கின. இவை எல்லாவற்றிற்கும் மூலகாரணம் ஆன்மாக்களின் அறிவு அநாதியே விளங்கி நிற்பதாகாது, படிமுறையால் மேன்மேலும் விளங்குவதாகிய பக்குவ நிலைகளேயாகும். ஆன்மாக்களின் அறிவு பக்குவப்பட்டு வருவதற்குச் சிவன் அவற்றில் உயிர்க்கு உயிராய் எஞ்ஞான்றும் நீங்காது உடனாய் நின்று நோக்கி வரும் அருள்நோக்கமே காரணம் என அறிக.

ஞாயிற்றினது ஒளித்தோற்றத்திற்கும், இருள் நீக்கத்திற்கும் முன்பின் கூற இயலாது. இரண்டும் ஒருங்கே நிகழ்தல் போல சத்துநிபாதமும் மலபரிபாகமும் முன் பின் இன்றி ஒருங்கே நிகழும். இருவினை ஒப்பு அவற்றின் நிகழ்ச்சிக்கு அறிகுறியாகும்.

---

1 செல்-இடையியல்-44
2 புறம்-365,

"சரியை கிரியா யோகங்களால் இருவினை ஒப்பு நிகழும்'' எனக் கூறியதற்கும், 'அவற்றால் ஆன்மாப்பக்குவ நிலையையடைய, சத்தி நிபாதமும், மலபாகமும் நிகழும்' என்பதே கருத்தாகும். இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் ஞானத்திற்கு ஏதுவாவன பலவும் கூறப்பட்டன.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில், "ஆன்மாக்களுக்கு முற்செய் தவத்தால் ஞானம் நிகழும்'' எனக் கூறினமையால், 'அத்தவங்களே ஞானத்தைத் தந்து விடும்போலும்' என்னும் ஐயம் நிகழ்தலால் அவ்ஐயத்தை நீக்குவது இவ்விரண்டாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி, இவ்வான்மாக்களுக்குத் தமது முதல்தானே குருவுமாய் உணர்த்து என்றது.

இதன் விளக்கம்

"தமது முதல்தானே குருவுமாய் உணர்த்தும்'' என்றதனால், 'அவ்வாறு உணர்த்தினாலன்றி ஞானம் நிகழமாட்டாது' என்பது விளங்கிற்று. அதனால், 'சரியை முதலிய தவங்கள் குருவின் வருகைக்கு ஏதுவாய் அமைவன அல்லது, அவையே ஞானத்தைக் கொடுத்துவிடமாட்டா' என விளக்கியதாயிற்று.

"இவ்வான்மாக்களுக்கு'' என்றது, 'சரியை கிரியைகளை முடித்து மேலும் யோகத்திலும் முற்றுப்பெற்ற ஆன்மாக்களுக்கு' என்றபடி.

"இனி'' என்றதும் அத்தவம் முற்றியபின் என்றதேயாம்.

ஞானத்தை உணர்த்துதல் பக்குவம் வந்த பின்னே அல்லது எக்காலத்திலும் அன்று. பக்குவம் வாராமுன் உணர்த்தின், அது பயன்படாது; பக்குவம் வந்தபின் உணர்த்தாது இருத்தலும் கூடாது. 'ஆகவே, அந்நிலையை உணர்தல் உயிர்க்கு உயிராய் நிற்கும் முதல்வனுக்கன்றி, ஏனையோர்க்கு ஏலாது' என்பதை விளக்குதற்கு, "**தமது முதல்தானே**'' என்றார்.

ஏனையோரினின்றும் பிரித்தமையால், ஏகாரம் பிரிநிலைக்கண் வந்தது.

"அகத்துனுநோய்க் குள்ளினரன்றி யதனைச்
சகத்தவரும் காண்பரோ தான்''

எனப்புடை நூலாசிரியர் கூறியதும் இதுபற்றி,

"முதல்தானே'' என்பதில் உள்ளதானே என்பதை ''தானே தருபவன்'' என்றது போலக் கொண்டு பொருளுரைத்தலும் பொருந்தும். ''குருவும்'' என்பதிலுள்ள உம்மையைச் சூத்திரப்பொருளில் கூறியதுபோலவே கொள்க.

"இறைவன் அழிதல் இல்லாத சத்தியையே சரீரமாகவுடையவன்; ஆசான் மூர்த்தி நம்மைப்போலவே அழிதல் தன்மையுடைய மாயா சரீரத்தையுடையவன். ஆகவே, -இறைவனே குருவடிவாய் வருவன்-என்றல் எப்படிப் பொருந்தும்? ஆகமங்களிலும் - இறைவன் ஆசான்மூர்த்தியை அதிட்டித்து, அ:.தாவது இடமாகக் கொண்டு நின்று ஞானத்தை உணர்த்துவன்-என்றே கூறப்படுகின்றது. அதனால் மேற் கூறியவாறு கூறுதல் எங்ஙனம் கூடும்'' என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

அவன் அந்நியமின்றிச் சைதன்னிய சொரூபியாய் நிற்றலான்:

இதன் விளக்கம்

இரண்டாம் சூத்திரத்தில் ''அவையேயாய்'' எனக் கூறியபடி, 'இறைவன் உடலின்கண் உயிர்போலக் கலப்பினால் ஆன்மாவேயாய் அதனைத்தன் திருமேனியாகக் கொண்டிருத்தலால்—இறைவனே குருவாகின்றான் - என்றல் பொருந்தும்' என்பதாம்.

சைதன்யம்-அறிவு. அ:.து ''அறிவொளிபோல்''[1] என்பது முதலியவற்றிற் போல 'ஆன்மா' எனப் பொருள் தந்தது இங்ஙனமின்றிச் ''சைதன்னிய சொரூபியாய்'' என்பதற்கு, 'அறிவு வடிவமாய்' எனப்பொருள் கூறினால், ஆன்மாவும் அறிவேயாகையால் அ:.து இறைவனுக்கு மட்டும் உரிய சிறப்பியல்பு ஆகாது. அங்ஙனமாகவே இந்த ஏது, ''**அநைகாந்திகம்**'' என்றும் குற்றம் உடையதாய்ப் போலியாய் விடும். அநைகாந்திகம்-பிறழ்ச்சியுடையது.

'ஏதுவின் இங்ஙனம் கூறியதனால் மேல் குறிக்கப்பட்ட ஐயம் எவ்வாறு நீங்கும்' எனில், அதன் கருத்தைக் கீழ்வருமாறு கொள்ளுதல் வேண்டும்.

''மாயைமா மாயை மாயா வரும் இரு வினையின் வாய்மை
ஆய ஆ குயிரின் மேவும் அருளெனில் ஒளியாய் நிற்கும்''[2]

எனப்புடைநூலாசிரியர் கூறியவாற்றால், 'இறைவனுக்குத் திருமேனியாகிய ஆன்மா இறைவனைச் சார்ந்து, அவன் வண்ணமான பொழுது, ஆன்மாவினது உடம்பும் அருள்

---

1 சிவப்பிரகாசம் - 7
2 சிவப்பிரகாசம் - 70

முயமேயாம்' என்பது பெறப்படுதலால், அவ்வாறு அருள்மயமான வுடம்பை இறைவன் தனதாகக் கொள்ளுதல் பொருந்தும். ஏதுவிற் கூறிய பொருள் இதுவேயாதலால், இதனால் மேற்கூறிய ஐயம் நீங்குதல் காண்க. இரண்டாம் சூத்திரத்தில் "தானேயாய்" எனக் கூறிய நிலை பற்றி, 'இறைவன் ஆசான் மூர்த்தியை அதிட்டித்து நிற்பன்' எனக் கூறப்படுகின்றது. இங்கு அதனைக் கூறாமல் "அவையேயாய்" எனக் கூறிய நிலைபற்றிக் கூறப்பட்டது. (இவை இரண்டும் முறையே - **அதிட்டானபட்சம்**-என்றும், **ஆவேச பட்சம்** என்றும் சொல்லப்படும்.

இங்குக் காட்டிய சிவப்பிரகாசச் செய்யுளுக்குப் பிறவாறு உரைக்கும் உரைகள் பொருந்தா என்பது இரண்டாஞ் சூத்திரத்து இரண்டாம் **அதிகரணத்தால்** விளக்கப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'சில ஆன்மாக்களுக்கு இறைவன் குருவடிவாய் வந்து உணர்த்தாமலே ஞானம் நிகழ்தல் உண்டு ஆதலின், - குரு இன்றி ஞானம் நிகழாது - என்றல் நிலையான ஒரு கட்டளையன்று' என்னும் தடையை ஓர் எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

மெய்ஞ்ஞானம் தானே விளையும்விஞ் ஞானகலர்க்கு;
அஞ்ஞான அச்சகலர் க்(கு) அக்குருவாய் - மெய்ஞ்ஞானம்
பின்னுணர்த்தும்; அன்றிப் பிரளயா கலருக்கு
முன்னுணர்த்தும் தான்குருவாய் முன்.

கொண்டு கூட்டு

இவ்வெண்பாவினைக் கீழ்க்காணுமாறு கொண்டு கூட்டிப் பொருள் கொள்க.

'விஞ்ஞானகலர்க்குத் தானே மெய்ஞ்ஞானம் விளையும்; அன்றிப் பிரளயாகலருக்குத் தான் குருவாய் முன் உணர்த்தும்; அஞ்ஞான அச்சகலர்க்கு அக்குருவாய்ப் பின் மெய்ஞ்ஞானம் உணர்த்தும்'

இதன் விளக்கம்

'அரிசி தானே சுட்டது' எனக் கூறினால் அதற்கு, 'எளிதில் அடப்பட்டது' என்பதே பொருளாதல் போல, "மெய்ஞ்ஞானம் தானே விளையும்" என்றதற்கு 'எளிதில் விளையும்' என்பதே பொருளாகும். அல்லது 'அரசன் எடுத்த ஆலயம்'

என்பதில் பிறவினை விகுதி தொக்கு நின்றது போல, விணவிக்கும் என்பதில் **'வி'** விகுதி தொக்குநின்றதாகக் கொள்ளினும் அமையும். இங்ஙனம் அன்றி, 'விஞ்ஞான கலர்க்கு இறைவன் உணர்த்த வேண்டாது ஞானம் தானே விணயும்' எனப் பொருள் கூறுதல் எல்லாச் சிவாகமங்கட்கும் மாறானதாகும். உமாபதி சிவாசாரியர் தமது 'போற்றிப் ப∴றொடை' நூலில்,

"நன்னெறிவிஞ் ஞானகலர் நாடு மலம் ஒன்றினையும்
அந்நிலையே **உள்ளின்(று) அறுத்தருளி**"[1]

எனக் கூறினமை இங்கு நினைக்கத்தக்கது. உள்நின்று உணர்த்துதலாவது உயிர்க் குயிராய் நின்றே உணர்த்துதலாம். இவ்வாறு உணர்த்துதல், 'தன்மையில் நின்று உணர்த்துதல்' எனப்படும்.

பிரளயாகலருக்கு இறைவன் முன்நின்று உணர்த்துதல் எவ்வாறு எனில், நாற்றோரும், முக்கண்ணும், கறை மிடனும் முதலிய உறுப்புக்களோடு முத்தொழில்) நடத்துகின்ற தனது இயற்கை வடிவிலே தோன்றி, அதுவே குருவடிவமாகச் சில சொல் வழங்கியுணர்த்துதல், (இது '**முன்னிலையில் நின்று உணர்த்துதல்**' எனப்படும்.

சகலர்க்கு ஆசான்மூர்த்தி வடிவாய் மானுட வடிவிலே மறைந்து நின்று உணர்த்துதலால் அதனை, 'பின் உணர்த்துதல்' என்றார். 'பின்' என்றது, 'ஆசான் மூர்த்தியின் உள்ளே' என்றபடி. (இவ்வாறு உணர்த்துதல், '**படர்க்கையில் நின்று உணர்த்துதல்**' எனப்படும்.)

விஞ்ஞான கலர் பிரளயாகலர் என்னும் இருவருக்கும் இறைவன் தான் நேரே உணர்த்துதலால் அவை இரண்டும் '**நிராதர தீக்கை**' எனப்படும், என்பதும் சகலர்க்கு ஆசான்மூர்த்தி இடமாக உணர்த்துதல் '**சாதாரதீக்கை**' எனப்படும், என்பதும் சிறப்புப் பாயிர உரை விளக்கத்திற் குறிக்கப்பட்டன.

('பிரளயாகலர்க்குப் போலச் சகலர்க்கு இயற்கை வடிவில் தோன்றின், அவர் அச்சமுறுவர் என்பது பற்றி அவரைப்போலவே மானுட வடிவில் நின்று இறைவன் ஞானத்தை உணர்த்துகின்றான்' என்றும், 'இது மானைக்காட்டி மானைப் பிடித்தல் போலவது' என்றும் கூறுவர்.

"பார்வையென மாக்ககளைமுன் பற்றிப் பிடித்தற்காம்
போர்வையெனக் காணார் புலி"

என்பது திருவருட்பயன்.

மெய்ஞ்ஞானமாவது வீட்டைத்தரும் உணர்வு, இங்கு, 'அஞ்ஞானம்' என்றது பிரகிருதியில் தோன்றும் அவிச்சையை. ஏனெனில், அதனை 'சகலர்' 'என்பதற்குரிய அடையாளமாய்க் கூறினமையால் என்க. "அச்சகலர்" என்றது, 'சரியை கிரியா

1 கண்ணி - 60

யோகங்கள் செய்து முற்றிய சகலர்' எனவும், ''அக்குரு'' என்றது, 'மேற்கோளில் குறிக்கப்பட்ட குரு' எனவும் கூறியவாறாம்.

'மேற்கோளில் 'குரு இன்றி ஞானம் நிகழாது' என்றது சகலரை நோக்கியே ஆகையால், அதிற் பிறழ்ச்சியில்லை' என மேற்கூறிய தடைக்கு விடை கூறப்பட்டதாம்.

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

'இறைவன் எல்லா ஆன்மாக்களுக்கும் ஒருவகையிலே நின்று ஞானத்தை யுணர்த்தாமல், மேற்கூறியவாறு வேறுவேறு வகையில் நின்று உணர்த்துதல் என்னை என்னும் ஐயத்தினை மற்றோர் எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

அறிவிக்க அன்றி அறியா வுளங்கள்
செறியுமாம் முன்பின் குறைகள் - நெறியின்
குறையுடைய சொற்கொள்ளார் கொள்பவத்தின் வீடென்
குறைவில்சகன் சூழ்கொள் பவர்க்கு.

இதன் விளக்கம்

உளங்கள் - ஆன்மாக்கள்

''உளங்கள் நெறியின் அறிவிக்க அன்றி அறியா''

எனக் கொண்டு கூட்டிப் பொருள்கொள்க. நெறியின் அறிவித்தாலாவது தொடக்கத்திற்றானே முற்றவும் அறிவிப்பின் அவற்றை அறியமாட்டாது படிவழிபோல முறையான அறிவிக்கவே அவ்வாறு அறியும் தன்மையுடையன ஆன்மாக்கள் ஆதலின், இறைவனும் அவற்றிற்குப் படிமுறையான் அறிவித்தலாம். ஆன்மாக்கள் பொருள்களை அறியுமிடத்து அது அதுவாய் அழுந்தி நின்றே அறிதலால், 'ஒவ்வொன்றாய்ப் படி முறையானே அறிவித்தல் வேண்டும்'' என்பதாம்.

'ஆன்மாக்கள் அறிவித்தாலன்றி அறியாமாட்டா' என்னும் பொது நிலைமை முன்சூத்திரத்து இரண்டாம் அதிகரணத்தில், ''உபதேசியாய்'' என்பதனால் கூறப் பட்டது ஆதலின், 'அறிவிக்கும் பொழுதும் படிமுறையால் அறிவிக்கப்படும்' என்னும் சிறப்பு நிலை மட்டுமே இங்குக் கூறப்பட்டது என்க.

''நெறியின் அறிவிக்க அன்றி அறியா'' என இரண்டு எதிர்மறையாற் கூறியது அவ்வாறு அறிவித்தலின் இன்றியாமை உணர்த்துதற் பொருட்டாம்.

''நெறியின்'' - என்பதில் இன், உவம உருபு.

நெறி-படிவழி

(சிற்றுரையில் 'இன்' சாரியையாகவே வைத்துப் பொருள் கூறினார்.)

குறைவுடையவர்களை, ''குறைகள்'' - என உபசரித்தார். குறைவுடையவர்களாவார், இங்கு, கல்வியில் குறையுடைய ஆராய்ச்சியாளர். அவர்கட்கு ஆராய்ச்சி செய்யச் செய்யவே அறிவு மிகுந்து மிகுந்துவரும். அவ்வாறு மிகுந்து வருதலும் எல்லா ஆராய்ச்சியாளருக்கும் ஒரு வகையாகவே இல்லாமல், 'மந்ததரம், மந்தம், தீவிரம், தீவிரதரம்' என இவ்வாறு வேறுபட்டு, அவ்வேறுபாடும் ஒருகாலத்திலே ஒன்றாய் இல்லாது வேறு வேறேயாய் நிகழும்.

அதுபோல ஆன்மாக்களில் அறிவு படி முறையான் விளங்குதலும் ஒரு காலத்திலே ஒருவகையாய் இல்லாமல், பலகாலங்களில் பலவகையாய் விளங்கும். இதுவே, ''முன்பின் செறியுமாம்' எனக் கூறப்பட்டது. ''குறைகள்'' என்பதன்பின், 'போல' என்னும் சொல்லெச்சத்தை வருவித்து, 'குறைகள் போல முன்பின்னாகச் செறியும்' எனக் கூட்டியுணர்க. 'ஆக' என்னும் ஆக்கச்சொல்லும் வருவிக்கப்படும்.

''குறையுடைய சொல்'' என்பதில் 'சொல்' என்பது ஆகுபெயராய், சொல்லால் ஆகிய நூலைக் குறித்தது, நூறுக்குக் குறையாவது, கேட்டுச் சிந்தித்தாலன்றித் தெளியவாராமை. அத்தன்மைத்தாகிய நூல் விஞ்ஞானகலர்க்கு வேண்டாமையால் அவரை, ''குறையுடைய சொற் கொள்ளலார்'' என்றார்.

'கொள்ளார்க்கு' என்பதில் நான்கன் உருபு தொகுத்தலாயிற்று.

'பவம், சம்பவம், உண்மை' என்பன ஒருபொருட் சொற்கள். எனவே, ''கொள் பவத்தின் வீடு என்'' என்றது, 'இறைவன் உயிர்க்குயிராய் உள்ள அவ்வகையில் நின்று உணர்த்திய அளவிலே வீடுபேறு உண்டாகும் என அறிவாயாக' என்றதாம்.

சகன் - நிலவுலகில் உள்ள கடவுள்; 'குரு' என்பதால்.

'சகனால்' என உருபு விரித்து, ''வீடு என்'' என்பதனைப் பின்னும் கூட்டி, ''சூழ் கொள்பவர்க்கு குறைவில் சகனால் வீடு உண்டாகும் என்று அறிவாயாக'' என உரைக்க.

சூழ் - சூழ்ச்சி. ஆராய்ச்சி. அ∴து ஆகுபெயராய், அதனை உடைய நூலைக் குறித்தது. 'நூலைக் கொண்டு அறிபவர் சகலர், அவர்க்கே குருவாய் வந்து உணர்த்துதல் வேண்டும்' என்க.

'நூல் குறையுடையதாயினும், குரு குறைவில்லாத ஞானம் உடையவன் ஆகலின், அவனால் வீடுபெறுதல் கூடும்' என்றற்கு, ''குறைவில் சகன்'' என்றார்.

ஆன்மாக்களை' "கொள்ளார்" என்றும், "கொள்பவர்" என்றும் இவ்வாறு உயர்திணையாகக் கூறியது, 'புருடர்கள், எனவரும் வடமொழி வழக்குப் பற்றி யாகும்.

இவ்வெண்பாவின்திரண்டபொருளாவது, படி முறையாலன்றி முதலிற்றானே முற்ற அறியமாட்டாத தன்மையை யுடைமையால் அங்ஙனம் அறிகின்ற பக்குவ நிலை ஆன்மாக்களுக்குச் சிறிது சிறிதாகவே முதிர்வதாகும். அதனால், **'பக்குவ ஆன்மாக்கள் அபக்குவ ஆன்மாக்கள்'** என அவற்றிடையே உயர்வு தாழ்வுகள் அமைகின் றன. அந்த உயர்வு தாழ்வுகளுக்கு ஏற்பவே ஆணவ மல மறைப்பும் அவைகளுக்கு 'தூலம், சூக்குமம், அதிசூக்குமம்' என்னும் வகையில் உண்டாகின்றது. அந்த வகை பற்றியே ஆன்மாக்கள், 'சகலர், பிரளயாகலர், விஞ்ஞானகலர்' என மூவகைப்படு கின்றன. இவ்வகை பெரும்பான்மை பற்றியதே யாகும். எனவே, அவ்வொவ்வொரு வகையிலும் மற்றும் பல்வேறு வகைகள் உள்ளன. அதனால் சகலர்க்கு இறைவன் குருவாகி எழுந்தருளிவந்து, உண்மை உபதேசமுறையால் கேட்பித்துப் பின்னும் பல நூல்கள் வாயிலாகச் சிந்திப்பித்துத் தெளிவித்தாலன்றி அவைகட்குத் தூல நிலையை யுடைய ஆணவமலம் நீங்கி, உண்மை ஞானம் விளங்கமாட்டாது. பிரளயாகலர்க்கு இவ்வாறெல்லாம் உடனிருந்து பெரிதும் உணர்த்த வேண்டாது, ஒருமுறை இறைவன் தன் இயற்கை வடிவத்தைக் காட்டி உணர்த்திய அளவிலே சூக்கும நிலையையுடைய ஆணவ மலம் நீங்கி, அவர்கட்கு உண்மை ஞானம் விளங்கும். விஞ்ஞானகலர்க்கு அவ்வாறு தோன்ற வேண்டுவது இன்றி, உயிர்க்குயிராய் உள்நின்று உணர்த்தவே அவர்க்கு அதிசூக்கும நிலையையுடைய ஆணவமலம் நீங்கி, உண்மை ஞானம் விளங்கும். இதுபற்றியே இறைவன் ஆன்மாக்களுக்கு உண்மை ஞானத்தை ஒருவகையிலே நின்று உணர்த்தாமல் மூன்று வகையிலே நின்று உணர்த்துகின்றான் என்பதாம்.

'ஆன்மாக்கள் பொருள்களை அறியும் பொழுது அது அதுவாய் அழுந்தி நின்றே அறியுமல்லது, இறைவன்போல வேறு நின்று அறியமாட்டா' என்பதும், 'அதனால் ஒன்றையறியும் பொழுது மற்றொன்றையறியமாட்டாது, ஒவ்வொன் றாகவே அறிந்து வரும்' என்பதும், 'அதுவும் தாமாக அறியமாட்டாது, அறிவிக்கவே அறியும்' என்பதும், 'அறிவிப்பவன் ஒருங்கே அறிவித்தாலும் ஆன்மாக்கள் அவற்றை ஒருங்கே அறியமாட்டா' என்பதும், இத்தன்மைகள் எல்லாம் ஆன்மாக்கள் தோறும் வேறுவேறு அமைந்திருப்பதால் அவற்றின் மந்ததர மந்த தீவிர தீவிரதர பக்குவங்களும் ஆன்மாக்கள் தோறும் வேறு வேறேயாம்'என்பதும் மேலிடங்களில் ஆங்காங்குக் கூறப் பட்டன.

நால்வகைச் சத்திநிபாதங்களுள் இறுதியிலுள்ள 'தீவிரதரம்' அல்லது 'அதிதீவிரம்' என்னும் சத்திநிபாதம் நிகழும்பொழுதுதான் ஆன்மாக்களுக்கு உண்மை ஞானம் நிகழும். தீவிரதரத்திலே மந்ததரம் முதலிய நால்வகைச் சித்தநிபாதங்கள் உண்டு. அவற்றுள்பிரளயகலர்க்கும் விஞ்ஞானகலர்க்கும் மந்தரமும், மந்தமும் இன்றித் தீவிரம், தீவிரதரம் என்னும் இரண்டே நிகழ்வனவாம். அவற்றுள் தீவிரத்தில் ஞானம்

பெற்றவர்கள் **அபரமுத்தியையும்**, தீவிர தரத்தில் ஞானம் பெற்றவர்கள் **பரமுத்தியையும்** அடைவார்கள்.

சகலர் கட்குத் தீவிரதரத்தில் மந்ததரம் முதலிய நால்வகைச் சத்திநி பாதமும் நிகழும். அவற்றுள் மந்ததரத்தில் ஞானம் பெற்றோர் அந்த ஞானம் கை வருதற்குப் பலவகைச் **சாதனங்களில் நிற்பார்கள்**. மந்தத்தில் ஞானம் பெற்றோர் **சீவன் முத்தி நிலையையும்**, தீவிரத்தில் ஞானம் பெற்றோர் **அபரத்தி நிலையையும்** தீவிரதரத்தில் ஞானம் பொற்றோர் **பரமுத்தி நிலையையும்** அடைவார்கள். அவரவர் பக்குவத்திற்கு ஏற்பவே தீக்கைகள் வேறுவேராகச் செய்யப்படுதல் சிரப்புப் பாயிர உரையில் காட்டப்பட்டது.

இவ்வெண்பாவின் உரையில் இவைகளை எல்லாம் உரைத்த யோகிகள்' இதற்குப் பிறவாறு உரைப்பாருடைய உரையை இங்குப் பொதுவாக எடுத்துக் காட்டினார். சிற்றுரையில் அவைகளை வன்மையாக மறுத்தார். அவ்வுரைகளின் கருத்து வருமாறு.

''ஆன்மாக்கள் அறிவித்தாலன்றி அறியமாட்டா ஆகையால், அவற்றிற்குச் சித்தாந்த நூல்களைக் கொண்டு அறிவிக்கவே, ஏனைச் சமய நூல்களெல்லாம் முன்னொடுபின் மாறுபடுகின்ற குறைகளையுடையனவாதலால், அந்நூல்களைக் கொள்ளாது, அக்குறையிலாத சித்தாந்த நூல்களையே 'உண்மை' எனத் தெளிந்து கொள்பவர்களுக்கு எடுத்த பிறவியிற்றானே வீடுபேறு உண்டாகும்.''

சிற்றுரையில், ''இதற்குப் பிறர் எல்லாம் தத்தமக்கு வேண்டியவாறே மேலை வெண்பாவோடு இயைபற உரைத்தார். அல்லதூஉம் அறிவிக்கவன்றி அறியாமை- உபதேசியாய்-என ஆன்மாவின் தன்னியல்பு கூறும்வழிப் பெறப்பட்டதாகலின், அதனை ஈண்டும் புனருத்தியாக (கூறியது கூறலாக) கூறவேண்டாமையின், மேலது வலியுறுத்துதற்கு ஏற்புடைய அறிவிக்க அறிதற்கண்படும் விசேடமாத்திரையே ஈண்டு எடுத்து ஓதினார் என்று உணர்க'' என உரைத்தார். இவ்விடத்தில் படிமுறையால் அறிவிக்க அறிவிக்க அறிதலுக்கு, ''பந்தமும் வீடும் தெரிபொருள் பனுவல் படிவழி சென்று சென்றேறி'' என்னும் திருவிசைப்பாவை மேற்கோளாகக் காட்டினார். பல இடங்களில் பேருரைக்குவேறாக இங்கு உரைகூறியுள்ளார்.

''உளங்கள் செறியுமாம் ஆகையால் நெறியின் அறிவிக்க அன்றி அறியா'' எனப் பேருரையில் கொண்டு கூட்டுச்செய்து,''செறிதல்'' என்பதற்கு, ''அது அதுவாய் அழுந்தி அறிதல்'' எனப் பொருள் உரைத்தார். சிற்றுரையில், ''குறைகள் முன்பின் செறியுமாம்'' எனக் கொண்டு கூட்டி, ''குறை இன்றியாமைப்பொருள்; அது ''வினைக் குறை தீர்ந்தாரின் தீர்ந்தன்றுலகு'' என்பதனுள் பரிமேலழகர் உரையானும் உணர்க, என்று உரைத்தார்.

இன்னும், ''முன்பின்'' என்பவற்றிற்கு முறையே, ''முன்னிலையில் நின்று'' என்றும்,''பின்னிலையில் நின்று'' என்னும் பொருள் கூறினார். இப்பேருரையில் குறை கள் என்பதற்குக் 'கல்விக் குறையுடைய கணக்காயர்கள்' என்றும், அதன்பின் 'போல'

என்பதை வருவித்து, "அவர்களைப்போல அறிவு விளக்கம் சிலர்க்கு முன்னும் சிலருக்குப் பின்னும் நிகழும்" என்றார்.)

எடுத்துக் காட்டு - 3

'சகலர்கள், நூலைக்கற்றுக் கேட்டுச் சிந்திக்கின்றனர், ஆகையால் அவர்க்கு அந்நூல்களே அமையாது,ஆசிரியர்கள் வேண்டப்படுதல் என்னை?என்னும் ஐயத்தினை மற்றோர் எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

(சிற்றுரையில், 'இறைவன் சகலர்க்கு ஆசான் மூர்த்தி வழியாகவே ஞானத்தை உணர்த்துவான்' எனக் கூறுதலால்,அது ஏனைய பிரளயாகலர் விஞ்ஞான கலர்க்குப்போல உண்மையாகாது உபசாரமே ஆகுமன்றோ என்னும் ஐயத்தினை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குவதாக உரை கூறியுள்ளார்.)

வெண்பா

இல்லா முலைப்பாலும் கண்ணீரும் ஏந்திழைபால்
நல்லாய் உளவாமால்; நீர்நிழல் போல் - இல்லா
அருவாகி நின்றானை யாரறிவார் தானே
உருவாகித் தோன்றானேல் உற்று.

இதன் விளக்கம்

"நல்லாய்" என்றது 'ஞானத்தால் நலம் பெற்றவனே' என, மாணாக்கனை விளித்தபடி.

அன்பிற்கும் உண்டோ அடைக்குந்தாழ் ஆர்வலர்
புன்கணீர் பூசல் தரும்.[1]

என்பதனாலும்,

"சுரந்த திருமுலைக்கே துய்யசிவ ஞானம்
சுரந்துண்டார் பிள்ளையெனச் சொல்லச் - சுரந்த
தனமுடையாள் தென்பாண்டி மாதேவி; தாழ்ந்த
மனமுடையாள் அன்பிருந்த வாறு"[2]

என்பதனாலும் முலைப்பாலும், கண்ணீரும் அன்பின் வடிவமே என்பதை அறியலாம். அன்பு உண்டாகும் பொழுது அவை வெளிப்பட்டும், உண்டாகாத பொழுது வெளிப்படாதும் இருத்தல் நோக்கத்தக்கது.

'பக்குவம் வந்தபொழுது ஞானாசிரியரது அருள் கிடைக்கப்பெறுதலும், பக்குவம் இல்லாத பொழுது அது கிடைக்கப்பெறாமையும் பற்றி ஞானாசிரியரது

1 திருக்குறள் - 71.
2 திருக்களிற்றுப் பாடியர் - 54

வடிவம் இறைவனது அருள் வடிவமேயாதல் உரைப்படும்' என்பது இவ்வெண்பாவில் உவமையால் விளக்கப்பட்டது. இ∴து **எடுத்துக்காட்டவமை.**

நீர், தன்னகத்து இயங்கும் உயிர்கட்கு இடங்கொடுத்து நிற்றலால் 'அதனுள் வெளியுண்டு' என்பது பெறப்படும். ஆகவே, அந்தவெளியின்கண் அங்கு உலாவுகின்ற உயிர்களின் நிழல் இருத்தலும் திண்ணம். ஆயினும், அந்நிழல் புலப்படாதே இருத்த லால், அதனை ஆன்ம அறிவினுள் இறைவன் புலப்படாது நிற்றற்கு உவமையாகக் கூறினார்.

ஏந்துஇழை - தாங்கிய ஆபரணம். அ∴து அவற்றையுடையவளைக்குறித்தது.

ஒரு தாயினிடத்து அவளது குழவிமேல் உள்ள அன்பு வெளிப்படாது அருவ மாய் நிற்கின்றது. ஆகவே, அதனைப் பிறர் அறிதல் இயலாது. ஆயினும், அவள் அக் குழவி பசியால் அழுதல் முதலியவற்றைக் காணும் பொழுது அதற்குமுன் இல்லாத முலைப்பாலும், கண்ணீரும் சுரக்கவும், சிந்தவும் காண்கின்றோம். அக்காட்சியே அவ ளுக்கு அக்குழவியினிடத்து உள்ள அன்பைப் பிறர்க்குத் தெளிவாகத் தெரிவிக்கின்றது. அவை இல்லையேல், அந்த அன்பினை எவ்வாற்றானும் அறிதல் இயலாது. அதுபோல, நீரின்கண் நிழல் வெளிப்படாது அதனுள் மறைந்தே நிற்றல்போல ஆன்மாவின் அறி வினுள் மறைந்தே நிற்கின்ற இறைவன் அந்த ஆன்மாக்களின் மேல் வைத்த கருணை யால் குருவடிவாய்த் தோன்றானாயின், அவனை அறியவல்லார் யார்? என்பதாம்.

நீர்நிழல் புலப்படாமைக்கு மட்டுமே உவமையாகையால், புலப்படுதற்கு முலைப்பாலும், கண்ணீருமாகிய வேறு உவமைகளைக் கூறினார்.

அருவத்தையும் கடந்தவனாகிய இறைவனை ''அருளாகி நின்றான்'' என்றது வெளிப்படாது நிற்றல்பற்றிய அளவில் கூறியதாகும்.

''உருவாகித்தோன்றினால் அவனையாவரும் அறிவர்'' எனக் கூறவேண்டுவ தனை ''உருவாகித் தோன்றானேல் யாரறிவார்? என எதிர்மறையாற்கூறியது, அவன் அங்ஙனம் தோன்றவேண்டுவதன் இன்றியமையாமையைக் குறித்தற் பொருட்டாம். இதனால், **குருஇன்றி நூல்களாலே உண்மைஞானம் நிகழும் என்றல் கூடாதாயிற்று.** அங்ஙனமாகவே, குருவை 'சிவன்' என்றல் உபசாரமாகாது உண்மையேயாகும் என்ப தும் விளங்கும்.

இல்லா என்பது இல்லாவாய் எனக் குறிப்பு மற்றெச்சமாயிற்று.

இல்லாமை இங்கு வெளிப்படாமையைக் குறித்தது. இவ்வாறு இவ்வதிகரணத் தால், 'சகலர்களுக்கு இறைவன் குருவடியாய் வந்து, உணர்த்தவே ஞானம் நிகழும்' என்பது நிறுவப்பட்டது.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

மூன்றாமதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில், 'இறைவன் குருவாகி வந்து உணர்த்தினாலன்றிச் சகலர்க்கு ஞானம் நிகழாது' எனக் கூறியதனால், சிலர்[1] 'பக்குவம் வந்த உயிர்களின் கரணங்கள் முன்பு பசுகரணமாய் இருந்த நிலையினின்றும் நீங்கிச் சிவகரணமாய் நிற்கும் ஆகையால் அப்பொழுது அவைகளே ஞானத்தினை உணர்த்துதல் கூடும்; இறைவன் குருவாகி வரவேண்டுவதில்லை என்பர். அவர் கூற்றை மறுத்து முன் அதிகரணப் பொருளை வலியுறுத்துவது இம் மூன்றாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி இவ்வான்மாக்கள் ஐயுணர்வுகளான் மயங்கித் தன்மை யுணரா என்றது.

இதன் விளக்கம்

"இவ்வான்மாக்கள்" என்றது, "தம்முதல் குருவுமாய் உணர்த்த உணரும் இயல்புடைய ஆன்மாக்கள்" என்றபடி.

உணர்வுக்கு ஏதுவானவற்றை 'உணர்வு' என்றது உபசாரவழக்கு. ('ஆகுபெயர்' என்பது சிற்றுரை) ஐம்பொறிகளையே கூறினாராயினும், உபலக்கணத்தால் ஏனைக்கருவிகளும் கொள்ளப்படும்.

"மயங்கி உணரா" என்றது, 'ஓதி உணர்ந்தான்' என்பது போலக் காரண காரியப்பொருட்டாய் நின்றது.

(குறிப்பு: 'சோம்பி உயர்ந்திலன்' என்றாற்போல்வனவற்றை எடுத்துக்காட்டு தல் பொருந்தலாம்.)

'நான்காம் சூத்திரத்தில்-சகசமலத்தால் உணர்வின்றி நின்ற ஆன்மாக்கள் கருவிகளால் அறிவு விளங்கப்பெறும் – எனக் கூறியிருக்க, இங்கு-கருவிகளால் ஆன் மாக்கள் மயங்கி உணரா-என்றது முரணாகும்' என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்கு கின்றார்.

ஏது

அவைதாம் பளிங்கிலிட்ட வன்னம்போற் காட்டிற்றைக் காட்டி நிற்றலான்.

---

1 "சிவசங்கிராந்த வாத சைவர்" என்பது சிற்றுரை.

இதன் விளக்கம்

'பளிங்குக் கல்லில் தீட்டப்பட்ட பலநிறங்கள் அந்தப்பளிங்கின் உண்மை ஒளியைத் தோன்ற ஒட்டாது அடக்கித் தம் நிறத்தையே தோற்றுவிப்பது போல, ஆன்மாவைப் பொருந்தியுள்ள கருவிகள் ஆன்மாவின் இயல்பைத் தோன்ற ஒட்டாது அடக்கத் தம்மால் தரப்படும் புலன்களை மட்டுமே தோன்றச் செய்யும் ஆகையால், அவற்றால் ஆன்ம சொரூபம் விளங்கமாட்டாது. அதனால், ஆன்மசொரூபமும், அதற்கு முதலாயுள்ள சிவசொரூபமும் ஞானகுரு உணர்த்தவே உரைத்தக்கவையாகும்' என இவ்வேதுவாற் கூறி, மேற்குறிக்கப்பட்ட ஐயம் நீங்கப்பட்டது.

புலன்கள் பலவற்றிலும் ஒவ்வொரு பொறி ஒவ்வொரு புலனை மட்டுமே உணர்த்துதல் பற்றி, "காட்டிற்றைக் காட்டி நிற்றலான்" என ஒருமையாற் கூறினார். அங்ஙனம் கூறியதனால், 'ஒவ்வொரு கருவியும் வேறுபட்ட ஒவ்வோர் உணர்வை மாறிமாறி இடைவிடாது தோற்றுவித்து வருதலால், அவற்றால் உண்மை ஞானம் விளங்குமாறில்லை' என்னும் ஏதுவும் பெறப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'கருவிகள் மேற்கூறியவாறு காட்டிற்றையே காட்டி நிற்கும் நிலையில், ஞானகுரு உணர்த்தியும் ஆன்மா அதனை உணரமாட்டாது. அக்கருவிகள் அனைத்தும் எவ்வாற்றாலேனும் நீக்கப்படுமாயின், ஆன்மாவின் அறிவு கேவல நிலையை அடைந்து, அறியாமையே மேலெழும். ஆகவே, ஞானகுரு ஞானத்தை உணர்த்துதல் எவ்வாறு'? என மீட்டும் நிகழும் ஐயத்தை எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

பன்னிறங் காட்டும் படிகம் போல் இந்திரியம்
தன்னிறமே காட்டும் தகைநினைந்து – பன்னிறத்துப்
பொய்ப்புலனை வேறுணர்ந்து பொய்பொய்யா மெய்கண்டான்
மெய்ப்பொருட்டுத் தைவமாம் வேறு.

இதன் விளக்கம்

"ஞானாசிரியர் ஞானத்தை உணர்த்தும்பொழுது முப்பொருளின் இயல்பு களைமுழுதும் இனிது உணர்த்துவார். அவர் அங்ஙனம் உணர்த்தியவற்றைச் சிந்திக்கு மிடத்து, 'ஆன்மா எந்தப் பொருளைச் சார்கின்றதோ அந்தப் பொருளின் வண்ண மாகியே நிற்கும்' என்பதும், 'அம்முறையில் கருவி கரணங்களைச் சார்ந்து, அவற் றால் உணர்த்தப்பட்ட உணர்வாகவேநிற்றல் ஆன்மாவிற்குச் செயற்கையாவதன்றி

இயற்கையாகாது' என்பதும் விளங்கும். அவ்விளக்கத்தின் வழியே, 'கருவிகளால் வரும் உணர்வு ஆன்மாவின் உண்மை இயல்பு அன்று' எனக் கழித்து நின்றால், அங்ஙனம் நின்ற ஆன்மாவிற்கு, 'தனது உண்மை இயல்பு வேறு' என்பது விளங்கும். அங்ஙனம் தனது உண்மையை உணர்ந்தவழி ஆன்மா அக்கருவிகளின் வழிப்பட்டு நில்லாது, சிவத்தையுணர்ந்து, அதற்கு அடிமையாய் விடும். ஆதலால் கருவிகளைச் செயற்படாது ஒழிக்க வேண்டாமலே ஆன்மா உண்மை ஞானத்தைப் பெற்றுப் பயனடையும்'' என்பது இவ்வெண்பாவினால் கூறப்பட்டது. குருவுபதேசத்தின் வழி இவ்வாறு உண்மையை உணர்தற்குக் கருவிகள் வேண்டா என்பது கருத்து.

'தனது நிறத்தைக் காட்டாது தன்னிடத்தில் தீட்டப்பட்ட பல நிறங்களையே காட்டுகின்ற படிகம் போலத் தான் சார்ந்த கருவியின் தன்மையையே காட்டுகின்ற தனது (ஆன்மாவினது) தகைமையை நினைந்து' எனப் பொருள் கொள்க.

இவ்வெண்பாவின் ''பொய்'' என்றதும், ''மெய்'' என்றதும் முறையே பொதுவியல்பாகிய தடத்தலக்கணம்' எனவும், 'உண்மை இயல்பாகிய சொரூப இலக்கணம்' எனவும் கூறியவாறாம். 'அச்சொற்கள் அவ்வாறு பொருள் தரும்' என்பது முன் சூத்திரத்தில் முதல்அதிகரணத்தில்,''மெய்யினிடத்திதுப் பொய் அப்பிரகாசமாய் நிற்றலான்'' என்பதன் விளக்கத்தில் கூறப்பட்டது, ''தைவம்'' என்பதற்கு, 'தேவனுடைய உடைமை' என்பது பொருள்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'ஆக' என்றது ''ஆ'' எனக்கடைக்குறைந்து நின்றது ''பொய், பொய்யாக'' என்றது, சேற்றுநிலத்தில் நடந்து வந்தவன் வன்னிலத்தை அடைந்தபொழுது 'நிலம் வலிதாயிற்று' எனக் கூறுதல் போல இயற்கையைத் தான் உணர்ந்து நிற்றலைக் குறித்தது.

''ஆம்'' என்பதை வேறு என்பதனோடும் கூட்டி, ''(பொய்) வேறாம்'' என உரைக்க. ('வேறு' என்பதற்குச் சிற்றுரையில், ''அவ்வசத்தாகிய பொறிகளுக்கு வேறாகிய மெய்ப்பொருட்கு'' என உரைத்தார்)

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், கருவிகரணங்கள் உள்ளனவாயினும் அவற்றால் ஞானம் நிகழாது' என்பதும், 'ஞான குரு வந்து உணர்த்தின் ஞானம் நிகழ்தல் அக்கருவிகரணங்களால் தடைப்படாது' என்பதும் விளக்கப்பட்டன.

''மெய்ப்பொருட்குத் தைய்வமாம் என்றதனால் வருகின்ற அதிகரணத்திற்குத் தோற்றுவாய் செய்தவாறு'' என்பது சிற்றுரை.)

மூன்றாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

நான்காம் அதிகரணம்

முன்னுரை

இரண்டாம் அதிகரணத்தில், 'இறைவன் குருவாகி வந்து ஞானத்தை உணர்த்துவன்' என்றும், மூன்றாம் அதிகரணத்தில், 'அவ்வாறு உணர்த்தும் பொழுதும், கருவிகரணங்கள் செயற்படாது ஒழிதலில்லை' என்றும் கூறியதனால், 'குருவால் உணர்த்தப்படுகின்ற ஞானத்தையும் கருவிகரணங்களைக் கொண்டன்றோ உணர்தல் வேண்டும்? அவ்வாறின்றி, வேறு எவ்வாறு உணர்தல் இயலும்? உணர்வதற்கு வேறு வழி உண்டு - என்றாலும், கரணங்களினின்றும் நீங்குதல் எவ்வாறு?' என இவ்வாறு ஐயம் நிகழ்தலால், அவ்வவையங்களை நீக்குவதே இந்நான்காம் அதிகரணம்.

(சிற்றுரையில் இம்முன்னுரையை வேறு வகையாகக் கூறியுள்ளார். அது வருமாறு: "பொய்யாகிய கருவிகளைத் தமக்கு வேறாக உணர்ந்து அதனானே தம் உண்மை இயல்பை உணர்ந்தவர்க்கு அவ்வுணர்வே போதியதாகும். அதற்குமேல் செயற்பாலது ஒன்றுமில்லை. கருவிகளை நீக்கியபொழுது செயல்செய்தலும் இயலாது. அதனால் முன் அதிகரணத்தில், "பொய் பொய்யா மெய்கண்டான். மெய்ப்பொருட்டுத் தைவாம்" என்றது பொருந்தாது - எனப் **பேதவாத சைவர்** முதலியோர் தடை நிகழ்த்துவர். அத்தடையை நீக்குவதே இந்நான்காம் அதிகரணம்".

என இவ்வாறு கூறியுள்ளார்.)

மேற்கோள்

இனி இவ்வான்மாத் தன்னை இந்திரியத்தின் வேறாவான்
காணவே தமதுமுதல் சீபரதத்தை அணையும் என்றது.

இதன் விளக்கம்

"இவ்வான்மா" என்றது, 'ஐயுணர்வுகளால் மயங்கித் தம்மையுணராது நிற்கும் ஆன்மா' என்றபடி.

புறப்பொருள்களை அறிதற்கே கருவிகரணங்களின் துணை வேண்டும். அவற்றை அறியாது, ஆசிரியரது உபதேசத்தின் வழியே ஆன்மாத்தன்னைத் தான் ஆராய்ந்து உணர்வதற்கு கருவிகரணங்களால் நிகழும் உதவியாலும் இல்லை. கருவிகள் ஏகதேசப் பொருள்களையே உணர்த்தும். ஆன்மாலின் உண்மை இயல்பு வியாபகம். அதனால், அவ்வியல்பினை அக்கருவிகள் உணர்த்தமாட்டா. ஆகவே, உபதேசத்தின் வழியே ஆன்மாத் தன்னைக் கருவிகரணங்களின் வேறாகவே உணரும். அவ்வாறு உணர்ந்தபொழுதே அந்த ஆன்மா இறைவனது திருவடியை அடைந்து விடும் என்பதாம்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

"தன்னை" என்பதும், "தமது" என்பதும் வேறு தொடரில் நிற்பதால், பால் வழு இல்லை.

'கருவிகளின் உதவி இன்றியே ஆன்மாந் தன்னை அவற்றின் வேறாக உணர்தல் கூடுமாயினும், வேறுமுயற்சியின்றியே அஃது இறைவன் திருவடியை அடைதல் எங்ஙனம் கூடும்?' என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

"ஊசல் கயிறற்றால் தாய்தரையேயாம் துணையான்"

இதன் விளக்கம்

'ஊசலிலே ஒருவன் அமர்ந்து ஆடுகின்றபொழுது, அந்த ஊசலின் கயிறுகள் முழுவதும் அறுந்தொழியுமாயின் அவன் தரையை அடைதற்கு வேறு செய்ய வேண்டிய முயற்சியாவது? எதுவும் இல்லை. அது போல்வதே கருவிக் கூட்டங்களின் நீங்கிய ஆன்மா அப்பொழுதே வேறு முயற்சியின்றியே இறைவன் திருவடியை அடைவதும்' எனக் கூறி, மேற்குறிக்கப்பட்ட ஐயம் நீக்கப்பட்டது.

"தாய்" என்றது, 'தாய்போலத் தாங்குவது' என்னும் பொருளையுடையது. (தாங்குவதை 'ஆதாரம்' என்றும், 'தாரகம்' என்றும் கூறுவர்.) "துணை" என்பதற்கு இங்கு ஒப்புமை என்பது பொருள்.

(சிற்றுரையில், வியாபகப்பொருட்குச் சேர்தலும், நீங்குதலும் அறிவு மாத்திரையானே நிகழ்வன என்பது பற்றி மேற்கோளில் "இந்திரியத்தின் வேறாவான் காணவே" என்றும், ஏதுவில், "ஊசலி கயிறு அவற்றால் தாய் தரையே ஆவது போல' எனவும் ஆசிரியர் கூறினார் என்பதுபட உரைத்துள்ளார்.

'ஆன்மாத் தன்னையுணராத பொழுதே கருவிகளின் நீங்கியவழிக் கேவலத்தை அடையும்' என்பதும், 'தன்னையுணர்ந்தபின் அவற்றின் நீங்கினால் சிவத்தை அடைதலன்றிக் கேவலத்தை அடையாது' என்பதும் கருத்து.)

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'ஆணவமலம் நீங்காத பொழுது ஆன்மாக் கருவிகளினின்றும் நீங்கினால் ஆணவத்தையே பொருந்திக் கேவல நிலையை அடைந்தாலும் மீளக் கருவிகள் வந்து பொருந்தும் பொழுது ஆன்மா அந்த நிலையினினின்றும் நீங்கிச் சகல நிலையை அடைவதுபோல, ஆன்மாச் சிவத்தை அடைந்தபொழுதும் பின்பு அதனினின்றும் நீங்கிக் கருவிகளோடு கூடலாமன்றோ' என்னும் ஐயத்தினை ஓர் எடுத்துக்காட்டால் நீங்குகின்றார்.

வெண்பா

"சிறைசெய்ய நின்ற செழும்புனலின் உள்ளம்
சிறைசெய் புலன்உணர்வின்தீர்ந்து – சிறைவிட்(டு)
அலைகடலில் சென்றடங்கும் ஆறுபோல் மீளா(து)
உலைவில்அரன் பாதத்தை உற்று.

கொண்டு கூட்டு

இவ்வெண்பாவினைக் கீழ்க் காணுமாறு கொண்டு கூட்டுச் செய்து பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்.

'சிறை செய்ய நின்ற செழும்புனலின் உள்ளம் சிறைவிட்டு, அலைகடலில் சென்று அடங்கும் ஆறுபோல் சிறைசெய் புலன் உணர்வின் தீர்ந்து உலைவில் அரன் பாதத்தை யுற்று மீளாது'

'அணைகட்டித்தடுத்தமையால், அந்த அணைக்குள்ளே தேங்கி நிற்கின்ற மிகுதியான ஆற்றுநீர் போலக் கருவிக் கூட்டங்கள் தனது வியாபகத்தைத் தடுத்து நிற்றலால் அக்கருவிகளின் அளவாகத் தடையுண்டு நின்ற ஆன்மா, அணைமுரிந்த பொழுது அத்தடையினின்றும் நீங்கி ஓடிச் சென்று அலைகடல் நீரிற்கலந்து அதனுள் அடங்கி அந்த நீரேயாகிப் பின்பு திரும்பாத அந்த ஆற்றுநீர்போலக் கருவிகளின் நீங்கிய வழி விரைந்து சிவபிரானது திருவடிகளைச் சேர்ந்து, அவற்றின் வியாபகத் துக்குள் அடங்கிச் சிவமேயாய்த் திரும்புதல் இல்லை' என்பது இவ்வெண்பாவின் பொருள்.

'மிக்கநீர்' என்பதை உணர்த்துதற்கு, "செழும்புனல்" என்றும், 'ஆணவ மலத்தின் சத்திக்குக் கெடுதல் உண்டு ஆகையால், அம்மலத்தையடைந்து கேவல நிலையிற் பொருந்திய ஆன்மா அதனினின்றும் நீங்கி மீண்டு கருவிகளோடும் கூடுவ தாகும்; சிவனது சத்திக்கு எஞ்ஞான்றும் கெடுதல் இல்லாமையால் சிவத்தை யடைந்த ஆன்மா அதனினின்றும் திரும்புதற்குக் காரணம் இல்லை' என்பதை உணர்த் துதற்கு, "உலைவில் அரன் பாதம்" என்றும் கூறினார்.

"அடங்கும்" என்ற உவமவினை பொருட்கும், "மீளாது" என்ற பொருள் வினை உவமைக்கும் ஏற்புடையன ஆகலின், அவ்வாறு கூட்டியுரைக்க.

"புனலின்" என்னும் 'இன்' உவம உருபு.

(குறிப்பு) இவ்வுருபிற்குஏற்ற முடிபாகிய 'நின்ற' என்னும் பயனிலையை வருவித்தல் வேண்டும்.

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

"மருபுபசு கரணங்கள் சிவகரண மாகத்
துன்னியகாக் கிரமதனில் துரியாதீதம் தோன்றமுயல்"[1]

எனவும்,

"மாயைமா மாயை மாயா
வரும் இரு வினையின் வாய்மை
ஆயஆ ருயிரின் மேவும்
அருள்எனில் ஒளியாய் நிற்கும்"[2]

எனவும் இவ்வாறு சித்தாந்தத்தில் கூறப்படுதலால், சிவஞானத்தை அடைந்த உயிரினது கரணம் பசுகரணமாகாது பதிகரணமேயாம். ஆகையால் சிவஞானத்தைப் பெற்றோர் மீட்டும் ஐம்புலன்வழியே வந்தாலும் அதனால் தீங்கு யாதும் இல்லையாம். அதனால் மேல், "அரன் பாதத்தையுற்றவுயிர் மீளாது" – என வலியுறுத்தினாற் போல வலியுறுத்த வேண்டுவதில்லை - எனச் **சிவசங்கிராந்தவாத சைவர்** கூறுவர். (சிவாத்துவித சைவர் கூறுவர் எனச் சிற்றுரையிற் கூறினார்.) அவர்கூற்றை மற்றோர் எடுத்துக்காட்டால் மறுக்கின்றார்.

வெண்பா

எவ்வுருவும் தான்என்னில் எய்துவார் இல்லைதாள்;
இவ்வுருவின் வேறேல் இறையல்லன்; – எவ்வுருவும்
கண்போல் அவயவங்கள் காணா; அக் கண்இல்லார்
கண்பேறே காணக் கழல்.

இதன் விளக்கம்

'சிவஞானம் பெற்றவர்களது கரணங்கள் பசுகரணமாய் நில்லாது சிவகரணமேயாகும்' என்பதனைப் பின்வருமாறு ஆராய்தல் வேண்டும். பதியினது தன்மையைத் தவிரப் - பசுபாசங்கட்கு - என வேறு வேறு தன்மைகள் உள்ளனவோ, இல்லையோ? பசுபாசங்கட்கென வேறு தன்மைகள் இல்லை' எனக் கூறினால், "**பாசத்தைப் பசுக்கள் விட்டுப் பதியை அடைவதே முத்தி**"[3] எனக்கூற வேண்டுவதில்லை. இனி, 'பசுபாசங்கட்கு வேறு தன்மை சுதந்திரமாய் உள்ளன' எனக் கூறினால் 'பசுக்கட்கும், பாசங்கட்கும் இறைவன் தலைவன் ஆவான்' எனக் கூறுதல்பொருந்தாது. ஆகவே, பசுபாசங்கட்கும், இறைவனுக்குமிடையே உடம்பும் உயிரும்போலச் சரீர சரீரி பாவமே கூறல் வேண்டும். அங்ஙனம் கூறும்பொழுது உடம்பின் எல்லா இடத்திலும் உயிர் வியாபகமாய் நிற்பினும், ஐம்பொறிகளில் மெய், வாய், மூக்கு, செவி என்னும் நான்கும் கண்ணோடு

---

1 சிவஞான சித்தியார் சூ. 8. 34
2 சிவப்பிரகாசம் - 70
3 சிவஞான சித்தியார்-பரபக்கம்-295

ஒப்பனவாகா. அவை நான்கும் தாழ்வுடையனவாக, கண்ணே உயர்வுடையதாம். அ.்.து எங்ஙனமெனில், மெய் முதலிய நான்கும் தம் புலன்களைத் தாம் இருந்த இடத்தில் இருந்தே அறிய, கண் தன்புலமாகிய உருவத்தை அஃது உள்ள இடத்தில் சென்று அறிதல் பற்றியாம். கண்ணிற்குள்ள இந்த உயர்வு ஒளிமழுங்கிய கண்ணினிடத்தில் காணப்படாதாயினும், அம்மழுங்குதல் நீங்கி ஒளிபெற்ற கண்ணிடத்தே தெளிவாக விளங்கும். அதுபோலவே பசுபாசங்கட்குள்ள தாழ்வும், பதிக்கு உள்ள உயர்வும் பசுத்துவம் நீங்காதாரிடத்து விளங்காதாயினும் அது நீங்கினாரிடத்து இனிது விளங்கும். பசுத்தன்மை நீங்கிப் பதித்தன்மையைப் பெற்ற அறிவே பதிஞானம் எனப்படும். பாசம் நீங்கினும் பதித்தன்மையைப் பெறாத உயிரினது அறிவு பதிஞானமாகாது, பசுஞானமாகவே நிற்கும். ஆகவே, பதிஞானத்தைப் பெற்றோரது அறிவு அந்தப் பதிஞானமாகவே நில்லாமல், பசுத்தன்மை பாசத்தன்மைகளிற் செல்லுதல் குற்றமேயாகும் என்பதாம்.

இவ்வெண்பாவின் தனிச்சீர் முதலாக உள்ள பிற்பகுதி **'ஒட்டு' என்னும் அணியாகும்**. ஏனெனில், ''மெய் முதலிய பொறிகள் கண் போலத் தம் புலன்களை அவையுள்ள இடத்துச் சென்று அறியமாட்டா. (கண் தன் புலனை அ.்.து உள்ள இடத்தில் சென்று அறியும்.) அவ்வுயர்வினைக் கண் இல்லாதவர் கண்பெற்ற நிலையில் காண்பாயாக'' என்னும் உவமையை மட்டுமே கூறிப் பொருளை உய்த்துணர வைத்தமையால் என்க.

இவ்வுவமையால் குறிக்கப்பட்ட பொருளாவது உயிரினது வியாபகம் ஐம்பொறிகளிலும் உள்ளதாயினும் அதுபற்றி அவை ஐந்தும் ஒருதன்மையாகாது கண் உயர்வுடையதாக ஏனைய நான்கும் தாழ்வுடையதாதல்போல உயிர்களிடத்தும் கருவிகளிடத்தும் சிவனது வியாபகம் ஒப்ப நிற்பினும், அதுபற்றி உயிர்களும் கருவிகளும் சமமாகாது கருவிகள் தாழ்ந்தனவேயாகும். அதனால் சிவஞானமாய் நின்ற உயிரினது அறிவு அந்நிலையினின்றும் நீங்கிக் கருவிகளின் வழிச் செல்லுதல் குற்றமேயாம் என்பது.

கருவிகளின் உண்மை இயல்பு ஏகதேசமாய் நிற்கும் தன்மையும், உயிரினது உண்மை இயல்பு வியாபகமாய் நிற்பதும் அவற்றிடையே உள்ள தாழ்வு உயர்வுகள் என்க.

'உயிரினது அறிவு சிவத்தை அடைந்து சிவஞானமாய் நின்ற நிலையிலும் அந்நிலையினின்றும் நீங்கிக் கருவிகளின்வழிச் செல்லுதல் குற்றமே' என்பது இவ்வெண்பாவால் வலியுறுத்தப்பட்டது.

''இவ்வெண்பாவிற்கு இவ்வாறு உரையாது பிறவாறு உரைப்பவரது உரைகள் சொற்கிடக்கை முறைக்கு ஏலாமையும், முன்வெண்பாவினோடு இயையாமையும் உணர்க'' என யோகிகள் பிறர் உரையை மறுத்தார்.

"எங்கும்தான் என்னின் நாம் எய்த வேண்டா"[1] என வழிநூல் ஆசிரியர் கூறியவாற்றாலும் இவ்வெண்பாவிற்கு, மேல் உரைத்தே பொருளாதல் விளங்கும்.

"உரு" - என வந்த மூன்றனுள் முன்னைய இரண்டும், 'பொருள் தன்மை எனவும், இறுதியில் உள்ளது, 'உறுப்பு' எனவும் பொருள்தந்து நின்றன. 'பொறி' என்னும் தத்துவங்கள் அந்த அந்த உறுப்பை ஆதாரமாகக் கொண்டு இருந்தலாலும், ஆன்மாவிற்கு உறுப்புப்போல அமைதலாலும் பொறிகளை "உறுப்பு" என உபசரித்தார்.

(சிற்றுரையில், "கண்ணும், அவயவங்களும் ஆகுபெயர்" என்றார்.)

கழல் அணிதற்கு ஏதுவாகிய வெற்றிப்பட்டினை, "கழல்" என உபசரித்தார்.

(சிற்றுரையில், "கழல் அணிவார்க்கு உளதாகிய வெற்றிப்பட்டினை, 'கழல்' என்று உபசரித்தார்" எனக் கூறினார்.)

கழல் - காலில் அணியும் மணிவடம். (இது வெற்றிபெற்ற வீரர்க்கு அச்சிறப்புத் தோன்ற அணியப்படுவது.)

இங்கு வெற்றியாவது மற்றை நான்கு பொறிகளைவிட உயர்வுடையதாதல்.

"பேறே" என்னும் ஏகாரம் எழன் உருபின் பொருள் உணர நின்றது. இங்கு ஒற்று இரட்டியாமை இலேசாற்கொள்க.[2]

(சிற்றுரையில், "ஏழாவது தொகுத்து, ஏகாரம் விரித்தார்" என்றார்.)

"அக்கழல்" என்பதில் சுட்டு, கழவணிதலின் சிறப்பு நோக்கி வந்தது. "காண்" - முன்னிலை யசை.

(சிற்றுரையில், "கண்டறிவாயாக" - என இதற்குப் பொருள் உரைத்தார்.

எடுத்துக்காட்டு - 3

முன்னுரை

"நெடுந்தகை நீ என்னை ஆட்கொள்ள யான்
ஐம்புலன்கள்கொண்டு,
விடுந்தகை யேனை விடுதி கண்டாய்"[3]

---

1 சிவஞான சித்தியார் - சூ. 8.38.

2 தொல்-எழுத்து-உருபியல்-சூ.

3 திருவாசகம் - நீத்தல் விண்ணப்பம் - 12

என்றார் போலும் வாக்குக்களால், 'அரன் பாதத்தை அடைந்தவர் ஓரொருகால் கருவிகளின்வழி மீளுதலும் உண்டு' என்பது விளங்குதலால் ''உள்ளம் உலைவில் அரன் பாதத்தை உற்றபின் மீளாது'' என்றல் பொருந்த மாறில்லை போலும்-என்னும் ஐயத்தை வேறோர் எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

(சிற்றுரையில், ''சிறை (அணை) விட்டவழி அலைகடலில் சென்று அடங்கு தலேயன்றி,

ஆற்றால் அலை கடற்கே பாய்ந்தநீர்[1]

அவ்வாற்றான் மறித்தலும் உண்மையின் அதுபோல,அரன் பாதத்தை உற்ற உயிருக்கு ஓரோ வழி மீட்சியும் உண்டென்பது பெறப்படுதலால் - அவ்வழி மீளாது - என்றல் செல்லாது - என்பாரை நோக்கி, 'அம்மீட்சிக்குக் காரணம் இது. என்பதூஉம், அதனை நீக்குற்று உபாயமும் கூறி வலியுறுத்துகின்றது இவ்வெண்பா''- என உரைத்தார்.)

வெண்பா

''ஐம்பொறிபின் அல்லைஎனும் அந்ததர, சிவனை
ஐம்பொறியை விட்டங்(கு) அணைசகலன் - ஐம்பொறியின்
நீங்கான்: நீர்ப்பாசிபோல் நீங்குமல் கன்மம்வரின்
நீங்காணை நீங்கு நினைந்து''.

இதன் விளக்கம்

இங்கு ''அந்தம்'' என்றது நான்காம் சத்திநிபாதத்தையும், ''தரம்'' என்றது அதனுள்ளும் மேலான சத்திநிபாதத்தையும் குறித்தன. எனவே, ''அந்த தர'' என்றது, தீவிரதரத்தில் தீவிரதரமான சத்தி நிபாதத்தை உடையவனே' என்றதாயிற்று, மாணாக்கனை இங்ஙனம் விளித்து, அவன் பெற்ற உபதேசங்களில் முன்வெண்பாவில், 'ஐம்பொறிகளில் மேலானதாகிய கண்போல ஆன்மாக் கருவிகள் சடமாய் இல்லாமல் சித்தாய் மேம்பட்டு நிற்பது' எனக் கூறப்பட்ட உபதேசத்தையே ''ஐம்பொறியின் அல்லை எனும்'' எனக் கூறினார். ''எனும் அந்ததர''என்றது, 'என்ற உபதேசத்தைப் பெற்றுள்ள மாணவனே' என்றபடி. இதன்பின் கீழ்வருவனவற்றை அவனுக்கு உபதேசித்ததையே இவ்வெண்பாவின் ஏனைப்பகுதிகள் குறிக்கின்றன.அவை வருமாறு: ''ஞான உபதேசத்தைப் பெற்ற நீ, அதனை நன்கு தெளிந்து ஐம்பொறி முதலிய கருவிகளை விட்டு நீங்கிச் சிவனது திருவடியை அடைந்து, முன்பு கருவிகளில் அவையேயாய் அழுந்தி நின்றது போல அத்திருவடியிலே அழுந்தி நில்; அவ்வாறு நிற்பாயாயின், சகலவருக்கத்திற் சேர்ந்தவனை ஐம்பொறி முதலிய கருவிகள் விட்டு நீங்காதது போலச் சிவன் உன்னை விட்டு நீங்கான். அந்நிலையில், கல் எறியப்பட்ட பொழுது

---

1 திருக்களிற்றுப்படியார் - 11

விலகிய பாசி, அதன்வேகம் குறைந்தபொழுது மீண்டும் வந்து நீரை மூடுவது போலச் சிவஞானத்தால் நீங்கிய மும்மலங்களும், பழக்கம் பற்றி உனக்குண்டாகின்ற சோர் வினை நோக்கி மீட்டும் வந்து பொருந்துமாயின், அப்பொழுதும் நீ இனி வருகின்ற சூத்திரங்களிற் சொல்லப்படுகின்ற உபாயங்களில் சலியாது நின்று அவற்றை நீக்கிக் கொள்வாயாக''.

'கருவிகளை விட்டாலன்றிச் சிவனை அடைதல் கூடாது' என்றற்கு, ''விட்டு அணை'' என்றும், 'தன்னை அடைந்தவனைச் சிவன் நீங்கான்' என்பதற்கு, ''சகலன் ஐம்பொறியின் நீங்கான்'' என்றும், ஒரோ வழிச் சிவனை அடைந்த ஆன்மாக் கருவிகளில் மீளுதல் உனதாயின் அதற்குக் காரணம் இது என்பதனை உவமையில் வைத்து உணர்த்துவதற்கு, ''நீர்ப்பாசியோல்'' என்றும், 'ஐம்பொறிகள் வந்து பற்று மாயின் அதுவழியாக மற்றை எல்லாப் பாசங்களும் வந்து பற்றும்' என்பதற்கு, ''மல கன்மம் வரின்'' என்றும், 'அவை அவ்வாறு வந்து பற்றினால், அவற்றை இம் முறையில் நீக்க வேண்டும்' என்றதற்கு, ''நீங்கானை நினைந்து நீங்கு'' என்றும் கூறி னார்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'இன்' இரண்டும் உவம உருபுகள். 'சகலனை' என்னும் இரண்டாம் வேற்றுமை உருபு தொகுத்தலாயிற்று. மலகன்மங்களைக் கூறவே, இனம் பற்றி மாயையும் உடன் கொள்ளப்படும்.

''நீங்கானை நினைந்து நீங்கு'', என்றதனால்,

''மங்கலம் என்ப மனைமாட்சி மற்றதன்
நான் கலன் நன்மக்கட் பேறு''[1]

என்பதுபோல நீங்குதற்குரிய உபாயத்தைக் கூறுகின்ற அடுத்த சூத்திரத்திற்குத் தோற்றுவாய் செய்யப்பட்டது.

(இங்கு இவ்வாறு உரைத்த யோகிகள் சிற்றுரையில் தாம் மறுத்த உரையையே இங்கு ஓரளவு தழுவியும், மற்றும் வேறுபடவும் உரைகூறினார் என்பது சிற்றுரையை நோக்கினால் விளங்கும். அவ்வுரை வருமாறு:-

''சித்தாந்தத்தை 'அந்தம்' என்றது தலைக் குறை. தரம், அதன் கண் சிறந் துள்ள ஒருவார்த்தை (மகாவாக்கியம்.)

அங்கு ஐம்பொறியை விட்டு அணைகசலன்-அலை கடலில் சென்று அடங்கும் ஆறுபோல்-என மேற்கூறியவாறு ஐம்பொறிகளால் ஆய புலனுணர்வின் தீர்ந்து சிவன்

1 திருக்குறள்-60

திருவடியை உற்ற சகலன், ஐம்பொறியின் நீங்கான்-அவ்வைம்பொறிகளான் மீள அதனை (சிவன் திருவடியை) நீங்குவானல்லன்.

"நீங்கும்" என்னும் மகரம் சந்தி நோக்கிக் கெட்டது.

"நீங்கு" எனவே பாடங்கொண்டு, "அணை" என்பதனை வேறு பிரித்து முன்னிலை ஏவலாக்கி, அதற்கேற்ப, 'நீங்காய்' எனப் பாடம் திரித்துரைப்பாரும் உளர்.

'ஐம்பொறியை விட்டு அணைதற்கு உரியான் இவன்' என்பதுணர்த்துவார், "சகலன்' என்றார்.

'நீங்கி' என்பது பாடமாயின், 'நீங்கினவாகிய மல கன்மம்' எனப்பெயராக வைத்துரைக்க

அங்கு - மேற்கூறியபடி.

"வரின்" என்றதனால், 'வருதல்' ஒருதலையன்று.
வாசனை உள்வழியே என்பது பெற்றாம்.)

இங்கு எடுத்துக்காட்டாக வந்துள்ள மூன்று வெண்பாக்களாலும் முறையே, 'திருவடிஞானத்தைப் பெற்ற உயிர் மீளப் பாச ஞானத்தில் செல்லுதல் இல்லை' எனவும், 'அவ்வுயில் மீளப் பாசஞானத்தில் செல்லின் அஃது அதற்குக் குற்றமாய் முடியும்' எனவும், 'பழக்கம் காரணமாக ஒரேவழிப் பாசஞானத்தில் 'செல்ல நேருமாயின் அங்ஙனம் செல்லுதலைத் தக்க உபாயங்களால் மாற்றிக் கொள்ளுதல் வேண்டும்' எனவும் கூறி,

"ஊசல் கயிற்றால் தாய் தனரையேயாந் துணையான்" என்பதில் உள்ள பிரிநிலை ஏகாரத்தின் பொருள் வலியுறுத்தப்பட்டது.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், 'குரு உபதேசத்தின் வழி ஆன்மாக் கருவி கரணங்களைத் தன்னின் வேறாகக் கண்டு நீங்கினவுடன் சிவனது திருவடியை அடையும் என்பது நிறுவப்பட்டது.

நான்காம் அதிகரணம் முடிந்தது.

எட்டாம் சூத்திரம் முடிந்தது.

ஒன்பதாம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

ஊனக்கண் பாசம் உணராப் பதியை
ஞானக்கண்ணினில் சிந்தை நாடி;
உராத்துணைத் தேர்த்தெனப் பாசம் ஒருவத்
தண்ணிழ லாம்பதி; விதி எண்ணும்அஞ் செழுத்தே.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என்னுதலிற்றோ எனின், ஆன்ம சுத்தி பண்ணுமா றுணர்த்துதல் நுதலிற்று.

இதன் விளக்கம்

சாதன இயலின் முதற் சூத்திரமாகிய ஏழாம் சூத்திரத்தில், 'குறித்த பயனைப் பெறுதற்பொருட்டுச் சாதனத்தில் நிற்றற்கு உரியது முப்பொருள்களில் ஆன்மாவே' என்பதும், அடுத்ததாகிய எட்டாம் சூத்திரத்தில், 'அவ்வுரிமையை உடைய ஆன்மாத் தான் கருதிய பயனை அடைதற்குக் கிடைக்கப்பெற வேண்டிய சாதனம் ஞானமே' என்பதும், 'அந்த ஞானம் பதிஞானமே யன்றி, ஏனைப் பாச ஞான பசு ஞானங்கள் அல்ல' என்பதும் உணர்த்தப்பட்டபொழுது, 'பாச ஞானம் ஒரு மருங்கு பற்றி நிகழ்வதன்றி, முற்றப் பற்றி நிகழ்வதன்று ஆகலான் அந்த ஞானத்தால் வியாபகப் பொருளாகிய தன்னையும், தனக்கு மேல் உள்ள சிவத்தையும் அறிதல் கூடாதாயினும், ஆன்மாவின் ஞானம் வியாபகமே யாதலால் அதனால் சிவத்தை அறிதல் கூடுமன்றோ' என ஐயம் நிகழ்தலின், அந்த ஐயத்தை நீக்குமுகத்தால், ஆன்மாத் தூய்மையை அடைதற்குச் செயற்பாலனவற்றை உணர்த்துவதே இவ் ஆறாம் சூத்திரம் என்க.

முன் சூத்திரத்து இறுதி யதிகரணத்துள், 'ஆன்மாத் தன்னை இந்திரியங்களாக மயங்கும் மயக்கத்தின் நீங்கினவழியே முதல்வனது சீபாதத்தை அணைய இயலும்' எனக் கூறியபொழுது, 'ஆன்மாத்தன்னை இந்திரியத்தின் வேறாக உணரும் உணர்வு பசுஞானம் ஆகலின், அந்தப் பசுஞானத்தாலே முதல்வனை உணர்தல் கூடும் போறும்,' என்னும் ஐயத்தை நீக்குதலால், இச்சூத்திரம் முன் சூத்திரத்து இறுதியதி கரணத்தோடு இயையுடையதாகின்றது. இவ்வியைபு **ஆசங்கை பற்றிய இயைபாகும்.**

ஆன்மாத் தன்னை இந்திரியங்களின் வேறாகக் காணுதல் **'ஆன்ம தரிசனம்'** எனப்படும். அதன்பின்னர் நிகழற்பாலது **ஆன்ம சுத்தி** யாகலின் அதனை இச்சூத்திரம் கூறுதல் **முறைமை பற்றிய இயைபாகும்.** அஃதே இச்சூத்திரத்திற்கு முன்சூத்திரத்தோடு உள்ள இயையாகும்.

முன்சூத்திரத்தில், 'கிடைக்கப்பெற வேண்டிய சாதனம் ஞானமே' என்பதைக் கூறியபொழுது, 'அங்ஙனமாயின் அச்சாதனத்தில் நின்று சாதித்தல் எவ்வாறு' என அவாய் நிற்றலின் அதனை நிரப்பிதற்கு அங்ஙனம் சாதித்தலைக் கூறுவதாகிய இச் சூத்திரம் சாதன இயலில் நிற்றற்கு உரியதாகின்றது. இஃது **அவாய்நிலை பற்றிய இயைபாகும்.**

தடை விடை:

'பாசத்திற் கட்டுண்ட உயிரே - பசு - எனப்படும். அதனால், அத்தன்மைத் தாகிய உயிரினது உணர்வே பசுஞானமாகும். பாசத்தின் நீங்கிய உயிர்-பசு-எனப் படாமையால், அதனது உணர்வும் ''பசுஞானம்'' எனப்பட்டாது ஆகலின்,பாச ஞானம் நீங்கியபின் பசுஞானத்தால் முதல்வனது சீபாதத்தை அடைதல் கூடுமோ - என ஐயம் நிகழ வழியில்லை' எனின், அதற்கு விடை அடுத்த சூத்திர பாடியத்தில் கிடைக்கும்.

ஓர் ஐயம்:

'அங்ஙனமாயின், அது நிற்க' சிவப்பிரகாச நூலுள்[1] - தான் பணியை நீத்தலே ஆன்ம சுத்தி - எனக் கூறப்படுகின்றது. ஆன்மாத் தன் பணியை நீக்குதல் அடுத்த சூத்திரத்து இறை பணி யதிகரணத்திலே கூறப்படுகின்றது. ஆகவே, அந்தச் சூத்திரமே ஆன்ம சுத்தி பண்ணுமாற்றை உணர்த்துவதாய் இருக்க, அதற்கு முன்னரே இச் சூத்திரத்தை ஆன்மசுத்தி பண்ணுமாறு உணர்த்துவதாக ஆசிரியர், உரைத்தது என்னை? இச்சூத்திரத்தில் ''பதியை நாடி'' எனவும், ''தண்ணிழலாம் பதி'' எனவும் **சிவதரிசனம்** பண்ணுமா றன்றோ உணர்த்தப்படுகின்றது' எனின்,

விளக்கம்:

'சிவதரிசனம் நிகழ்ந்து முடிந்த பின்னர்த்தான் ஆன்ம சுத்தி நிகழும்' என்பதன்று; (ஒளி வருதலும், இருள் நீங்குதலும் ஒருகாலத்திலே உடன் நிகழ்தல் போலச்) சிவதரிசனம் நிகழும்போதே ஆன்ம சுத்தியும் உடன் நிகழ்வதாகும். அது பற்றியும், ஆன்ம சுத்தியை முற்ற முடித்துக் கூறும் அடுத்த சூத்திரத்தோடு இச்சூத்திரத்திற்கு உள்ள வேறுபாடு சிறிதே ஆதலின், இரு சூத்திரங்களும் ஒரு பொருளையே இரு பகுதிப்படுத்துக் கூறுவனவாதல் பற்றியும் ஆசிரியர் அவ்வாறு கருத்துரை கூறினார் என்க.

மேலும் ஓர் ஐயம்:

முன் சூத்திரத்தில், ''தம்முதல் குருவுமாய்த் தவத்தினில் உணர்த்த விட்டு- அன்னியம் இன்மையின் அரன்கழல் செலுமே'' எனவும்,

---

1. செய்யுள்-71

இறுதி யதிகரணத்தில். "இவ்வான்மாத் தன்னை இந்திரியத்தின் வேறாவான் காணவே தமது முதல் சிபோதத்தை அணையும்" எனவும் ஆன்மாச் சுத்தி எய்திச் சிவனடியைச் சார்தலைக் கூறி முடித்தபின், இச்சூத்திரத்தில் 'ஆன்ம சுத்தி' என எடுத்துக் கொண்டு கூறுதற்கு யாதுளது' எனின்,

விளக்கம்:

முன் சூத்திரத்தில் அனைத்தையும் முடித்துக் கூறியது உண்மை. ஆயினும் ஆன்மாத் தன்னைக் கருவி கரணங்களாகிய தத்துவங்களின் வேறாகக் காணும் காட்டி ஒருதன்மைப்பட்டதன்று. '**திரியக் காணுதல், இரட்டுறக் காணுதல், தெளியக் காணுதல்**' என மூன்று தன்மைப்பட்டது.(சிற்றுரையில், '**திரியக் காண்டல்' என்னாது, 'நிருவிகற்பமாய்க் காண்டல்**' எனக் கூறினார். அஃதே, பொருத்தமுடையதாகத் தெரிகின்றது.)

திரியக் காணுதலை '**உருவம்**' (ரூபம்) என்றும், இரட்டுறக்' காணுதலை, '**தரிசனம்**' என்றும், தெளியக் காணுதலை '**சுத்தி**' என்றும் ஆசிரியன்மார் கூறுவர்.

(இவ்வகையில் இக்காட்சி நிலையைப் பத்தாக வகுத்து, '**தச காரியம்**' என வழங்குவர். அவை '**ஞானச் செய்திகள்**' எனவும்படும். தச காரியங்களாவன: '**தத்துவ ரூபம், தத்துவ தரிசனம், தத்துவ சுத்தி - ஆன்ம ரூபம், ஆன்ம தரிசனம், ஆன்ம சுத்தி -சிவரூபம், சிவதரிசனம், சிவயோகம், சிவபோகம்**' என்பன. இவை கீழிருந்து மேன்மேல் செல்லும் படி நிலைகளாய் நிகழும். ஆயினும் 'ஒன்று முடிந்தபின்னரே மற்றொன்று தொடங்கும்' என்பதில்லை. கீழ்நிலை தொடங்கி நிகழும் பொழுதே மேல்நிலை தொடங்க அதனது முதிர்ச்சியில் கீழ்நிலை முற்றமுடிந்து நீங்குவதாகும். பதினான்கு சாத்திரங்களுள் '**உண்மை நெறி விளக்கம்**' என்னும் சாத்திரம் இந்தத் தச காரியங் களைச் சுருக்கிக் கூறுவதேயாகும். 'பண்டார சாத்திரங்கள்' எனச் சைவ ஆதீனங் களில் பின்னர்த் தோன்றிய நூல்கள் இத் தசகாரியத்தை விரித்துக் கூறும்.)

தீவிரதர சத்தி நிபாதம் வாய்க்கப் பெற்றவர்கட்கு இம்மூவகைக் காட்சியும் நிகழ்ந்தது தெரியாமல் மிக விரைவில் நிகழ்ந்து முற்றுப்பெறும். அங்ஙனம் முற்றுப் பெற்ற நிலையே 'நிட்டை' எனப்படுகின்றது.

தீவிரதர சத்தி நிபாதம் இல்லாது, மந்த சத்தி நிபாதம் உடையவர்கட்கு அக்காட்சி 'கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல்' என்னும் வகையில் படிமுறையாக நிகழும். ஆகவே படிமுறையால் அவை நிகழப் பெறுவாரை நோக்கியே இது முதலாக மூன்று சூத்திரங்கள் கூறப்படுகின்றன என்பது உணர்ந்துகொள்க. இது பற்றியே வழிநூல் ஆசிரியர்,

''நேசமுடன் திருவடிக்கீழ் நீங்காதே தூங்கும்
நினைவுடையோர் நின்றிடுவர் நினைதுவே யாகி;
ஆசையொடும் அங்கும்இங்கு மாகி அலமருவோர்
அரும்பாசம் அறுக்கும்வகை அருளின்வழி உரைப்பாம்''[1]

என்றார்.

இச்சூத்திரத்தின் திரண்ட பொழிப்பு

(ஊனக்கண்-பசு ஞானம், பாசம்-பாச ஞானம். ஞானம்-பதி ஞானம்)

பசு ஞானத்தாலும், பாச ஞானத்தாலும் உணர வராத பதியை அவனது ஞானமாகிய பதி ஞானத்தையே கண்ணாகக் கொண்டு சாதகன் தனது அறிவிற் குள்ளே ஆராய்ந்து அறிவானாக. ''அப்பதிஞானத்தைப் பெறுதல் எவ்வாறு' எனின், 'நிலம் முதலாக நாதம் ஈறாக உள்ள தத்துவம் முப்பத்தாறும், அவற்றின் காரியங் களுமாகிய பாசக் கூட்டம் அனைத்தும் நிலைத்துள்ளவை போலத் தோன்றினாலும் மிக விரைவில் காணல் போல நிலையாது மறைந்தொழிவன' என்னும் உண்மையை உணர்ந்து அவற்றைப் பற்றாது ஒழிந்தால், அப்பொழுது அந்தப் பதிஞானம் பிறவி யாகிய வெயிலுக்கு மாற்றாய நிழலாய் வெளிப்பட்டு நிற்கும். (அப்பொழுது அதனையே கண்ணாகக் கொண்டு மேலே செல்லியபடி பதியைத்தனது அறிவினுள்ளே ஆராய்ந்து அறிதல் கூடும்.) அவ்வாற்றால் பதியை அந்த ஞானக் கண்ணாலே கண்ட காட்சி முன்பு நெடுங்காலமாகப் பழகி வந்த பாசப் பழக்கத்தால் நீங்கியும், தோன்றி யும்-மீட்டும் நீங்கியும் தோன்றியும் இவ்வாறு அலையாது ஒரு நிலையிலே உறுதிப் பட்டு நிற்றற் பொருட்டு அந்நிலையில் திருவைந்தெழுத்து அதற்கேற்ற முறையில் வைத்துக் கணிக்கப்படும்.

இலக்கணக் குறிப்பு

''நாடி'' என்பது இகர ஈற்று முன்னிலை ஏவல் வினைமுற்று; ''நன்றுமன் இது நீ நாடாய் கூறி''[2] என்னும் அகநாநூற்றுத் தொடரில் ''கூறி'' என்பது அவ்வாறு ஏவல் வினைமுற்றாய் நின்றது.

இனி இதனை வினையெச்சமாகக் கொண்டு, ''எண்ணும்'' என்பதனோடும் முடிக்கலாம்.

''சிந்தை நாடி'' - என்பது ஏழாம் வேற்றுமைத் தொகை, (இங்கு ''சிந்தை'' என்றது அறிவை.)

''உரா''-'உராவுதல்' என முதனிலைத் தொழிற்பெயர். ('பரந்து திரிதல்' என்பது அதன்பொருள். அதன்கண் தொக்குநின்ற ஏழாம் வேற்றுமையுருபு, ''தேர்த்து

---

1 சிவ ஞான சித்தியார்-சூ-9.1
2 பாட்டு - 268

என'' என்பதனோடு முடிந்தது. துணை-விரைவு, ''துணைத் தேர்'' என்றது, 'பேய்த் தேர்' என்பது உணர்த்துதற்கு, தேர்த்து-தேரின் தன்மையை உடையது.)

இனி இவ்வாறன்றி, ''திருத்தார்நன் றென்றேன் தியேன்''[1] என்பதில் 'தீயேன்' என்பது ''தியேன்'' என வந்தது போல, 'ஊரா' என்பது ''உரா'' எனக் குறுக்கல் விகாரம் பெற்று வந்ததாகவும் கொள்ளலாம். ''பறவாக் குளவி'' என்பது அடைமொழியால் 'காட்டு மல்லிகை' எனவும், ''பாயா வேங்கை'' என்பது அடைமொழியால் 'வேங்கை மரம்' எனவும் பொருள் தருதல் போல, ''ஊராத் தேர்'' என்பது அடைமொழியால், 'பேய்த் தேர்' (கானல்) எனப் பொருள் தரும்.

பின் வந்த ''பதி'' என்பது பதிஞானத்தைக் குறித்தமையால் ஆகுபெயர். (ஊனம் – குறை. கண் - ஞானம். எனவே, 'ஊனக்கண்' என்றது பசுஞானமாயிற்று.)

('பதியை, அவனது ஞானத்தால் நாடுக' எனக் கூறினாலே, 'ஏனை ஞானங்களால் அவனை நாடுதல் இயலாது' என்பது தானே பெறப்படுமாயினும், அஃது இனிது விளங்குதற் பொருட்டு, ''ஊனக்கண் பாசம் ஊணராப் பதியை'' என்பதையும் எடுத்துக் கூறினார். (இதுபோன்ற இடங்களில் ''சொல் இவ்வழியது உய்த்துணர்ந்து இடர்ப்படுதல்'' என்பர் பழைய உரையாசிரியர்கள். ''எண்ணும்'' என்பது, 'எண்ணப் படும்' எனச் செயப்பாட்டுவினைப் பொருள் தந்து நின்றது.)

''உணராப் பதியை'' என்பதில் பகர ஒற்றை நீக்கி, ''உணரா பதியை'' எனப் பாடம் ஓதி, 'பசுஞான பாச ஞானங்கள் பதியை உணரமாட்டா' எனவும் உரைகூறுவாரும் உளர். ஆசிரியர் அவ்வாறு ஓதியிருப்பின், அதனையும் ஒரு தனி அதிகரணமாக வைத்து விலக்கியிருப்பார். அவ்வாறு அவர் விளக்கவில்லை.

''பதி ஞானத்தாலே நாடுக'' என்றதனானே ஏனை ஞானங்கள் பதியை நாடுதற்கு ஏற்புடையன ஆகாமை தானே அமைதலால், அதனை வேறோர் அதிகரணமாக எடுத்து விளக்கவேண்டுவது இல்லையன்றோ!

இனி வழிநூல் ஆசிரியரும்,

''பாசஞா னத்தாலும் பசுஞானத் தாலும்
பார்ப்பரிய பரம்பரனை''[2]

என இவ்வாறே ஓதிச் சென்றார். இவற்றால் அங்ஙனம் ஓதுதல் உண்மைப் பாடம் ஆகாமை விளங்கும்.

---

1 யாப்பருங்கலக்காரிகைப் பஃறொடை வெண்பாவிற்கு உதாரணம்.
2 சிவஞான சித்தியார் - சூ.9

இச்சூத்திரம் மூன்று அதிகரணங்களை உடையது.

1. "ஊனக்கண் பாசம் உணராப் பதியை
ஞானக் கண்ணினில் சிந்தை நாடி";

2. "உராத்துனைத் தேர்த்தெனப் பாசம் ஒருவத்
தண்ணிழலாம் பதி":

3. "விதி என்றும்அஞ் செழுத்தே".

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன்சூத்திரத்தில், 'இறைவனைப் பாசஞானத்தால் அறிய இயலாது' எனக் கூறியதை அடுத்து, 'இறைவனைப்பாச ஞானத்தால் அறிதல் இயலாததே; ஆனால், பசு ஞானத்தால் அறிதல் இயலும்' எனச் **சிவசமவாதி சைவர்** கூறுவர். அவர் கூற்றை மறுப்பதே இம்மதல் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

ஈண்டு அம்முதலை ஞானக்கண்ணினாலே காண்க என்றது.

இதன் விளக்கம்

இதனுள், "அம்முதல்" என்றது, சூத்திரத்தில் "ஊனக்கண்பாசம் உணரா" எனப்பட்ட முதல்வன் என்றதாம்.

"ஊனக்கண்" எனப்பட்ட பசு ஞானத்தாலும், மற்றும் பாச ஞானத்தாலும் இறைவன் உணரப்படான் - என அந்த இருஞானங்களையும் எடுத்தோதி விலக்கின மையால், இங்கு "ஞானக்கண்" என்றதிலுள்ள ஞானம் பதிஞானமாகிய சிவஞானமே ஆயிற்று.

ஏனை இரு ஞானங்களையும் பிரித்தலால் "ஞானக் கண்ணினாலே" என்பதிலுள்ள ஏகாரம் பிரிநிலைப் பொருளைத் தந்தது.

'பாச ஞானத்தாலும், பசு ஞானத்தாலும் இறைவனை அறிதல் இயலாது என்றல் எந்தப் பிரமாணத்தைக் கொண்டு' என அவர் (சிவ சமவாத சைவர்) நிகழ்த்தும் தடைக்கு, ஏதுவால் விடை கூறுகின்றார்.

ஏது

அவன் வாக்கு மனாதீத கோசரமாய் நிற்றலான்

இதன் விளக்கம்

'**இறைவன் வாக்கு மனாதீத மாயும் கோசரமாயும் உள்ளவன்**' என்பது ஆறாம் சூத்திரத்து இரண்டாம் அதிகரணத்தில் விளக்கப்பட்டது. அஃது அங்கு விளக்கப்பட்டமையால், அதனை இங்கு ஏதுவாக வைத்து மேற்கோட் பொருளை நிறுவினார். எனவே, "வாக்கு மனாதீத கோசரம்" என்பதன் பொருளும் அங்குக் கூறியவற்றால் அறியப்பட்டது.

வாக்கு எனப்பட்ட பாசஞானத்திற்கும் மனம் எனப்பட்ட பசு ஞானத்திற்கும் அதீதமாய் (அப்பாற்பட்டவனாய் இருப்பவன் கோசரம் ஆகின்றான்-அறியவும் படுகின்றான் என்றால், அது சிவஞானத்தால் அறியப்படுவதன்றி, வேறு ஒன்றால் அறியப்படாமை **அடுத்தாபத்தி** அளவையால் பெறப்பட்டது என மேல் எழுந்த தடைக்கு விடைகூறப்பட்டது. ("பாசஞான பசு ஞானங்களால் இறைவன் அறிய படானாயினும் உள்பொருளாய் அறியப்படுகின்றான். அது பதிஞானத்தாலன்றி இயலாது. யாதொன்று எந்த ஞானத்தாலும் அறியப்படாது, அஃது இல்பொருளாம், முயற்கோடு போல" என அருத்தாபத்தி கொள்க.)

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'வாக்கு மனாதீதப்பொருள் கோசரம் ஆதல் சிவஞானத்தாலன்றி வேறு வகையால் இயலாது என்றால் பொருந்தாது. ஏனெனில் பாசத்தொடர்பினால் பசுத்துவம் எய்திய ஆன்மாவின் அறிவு செயற்கையால் ஏகதேசமாக விளங்கி நிற்கும். பாசம் நீங்கிய வழிப் பசுத்துவமும் நீங்குதலால், அப்பொழுது அந்த ஆன்மாவின் அறிவு இயல்பான வியாபகமாய் விளங்கிநிற்கும். வியாபக அறிவு கூட்டிறந்து அறிவது ஆகையால், அதனால் இறைவன் அறியப்படுவான்' என அவர் (சிவசமவாதி சைவர் மலும் நிகழ்த்தும் தடையை ஓர் எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

நாடியோ என்போ நரம்புசீக் கோழையோ
தேடி எணைஅறியேன் தேர்ந்தவகை நாடிஅரன்
தன்னால தன்னையும் கண்டு தமைக்காணார்
என்னாம் எனஅறிவார் இன்று.

இதன் விளக்கம்

"நாடி" என்றது இடைகலை, பிங்கலை, சுழுமுனை என்னும் சிறப்பு நரம்பு களை.

"நரம்பு" என்றதனால் அவையும் அடங்குமாயினும், அவற்றது தலைமை விளங்க வேறுபிரித்துக் கூறினார்.

சீ-புண்ணீர்-ஓகாரங்கள் தெரிநிலைப் பொருளில் வந்தன. (தெரிநிலை--ஆராய்ச்சிநிலை)

"நாடி" முதலியனவாக இங்குக் கூறப்பட்டவை **உபலக்கணம்** ஆகலின், அவை போன்ற ஏனை எல்லாக் கருவிகளும் உடன் கொள்ளப்படும். "அறியேன்". என்பதன்பின், 'என்று' என்பது சொல்லெச்சமாய் எஞ்சி நின்றது. அரனது ஞானத்தை 'அரன்' என்றது உபசார வழக்கு.

(அரன் தன்னாலே என்பதில் 'தன்' சாரியை, "தன்னை" என்றது இறைவனை.)

தமது இயல்பை உள்ளவாறு உணரவேண்டுவோர் நாடி முதலியனவாகக் கூறப்பட்ட கருவிகளில் 'எது நாம்' என்று ஒவ்வொன்றாகஆராயும்பொழுது அவற்றுள் ஒன்றையும் 'நாம்' என்று காணாமையால், ஒவ்வொருவரும் என்னையே யான் அறியவில்லையே' என்று திகைத்து நிற்கும் பொழுது 'அதுகாறும் ஆராய்ந்து வந்த அந்த ஆராய்ச்சியறிவு தமக்கு உண்டாயினது எவ்வாறு' என்று ஆழ்ந்து நோக்கி, அந்நோக்கினால், 'நம்முடைய அறிவுக்கு அறிவாய் உள்ள ஒரு பொருளே இந்த ஆராய்ச்சியறிவை நமக்குத் தந்தது' என்று உணரும் முறையிலே முன்னே இறைவனை யுணர்ந்து, அதன் பின்பே தமது இயல்பை உள்ளவாறு உணர்வர். அவ்வாறு உணரா ராயின், இம்முத்திக் காலத்திலும் அவர்கள் தம் இயல்பினை எங்ஙனம் உணர்தல் கூடும்? கூடாது' என்பது இவ்வெண்பாவினால் கூறப்பட்ட பொருளாகும்.

'தமது இயல்பினை அறிவதற்கே இறைவனது இயல்பை அறிவதாகிய அவனது ஞானம் துணையாதல் வேண்டும் என்றால், அத்தகைய தமது ஞானத்தைக் கொண்டு இறைவனை அறிதல் அங்ஙனம் கூடும்? எனக் கூறி, மேற்கூறிய சிவசமவாத சைவர் கூற்றை மறுத்தார் என்க.

'தன்னையும்'-என்னும் உம்மை, பின்னர் அறியப்படுபவராகிய தம்மையும் தழுவிநிற்றலால், எதிரது தழுவிய எச்சம். எவன் என்னும் குறிப்பு வினாவினைப் பெயர் ஆகு பெயராய், 'என்' என மருவிநின்றது. ஆம்-அசை **(என் நாம் எனப்பிரித்துப் பொருள் காண்பது சிறப்பாய் இருக்கும்.)**

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

'நாடி, எலும்பு, நரம்பு முதலிய தத்துவ தாத்துரிகங்களைச் சிவஞானத்தின் துணை இல்லாமலே அறிகின்ற ஆன்மாவின் அறிவு, சிவனையும் அவ்வாறே அறியும். அஃது எவ்வாறு என்னால், முன்நோக்கிப் பொருளைக் காண்கின்ற கண்ணே, பின் நோக்குமாயின் அங்குள்ள பொருளையும் காண்பது இயல்பே அன்றோ! என அவர் சிவசமவாதசைவர்) மேலும் நிகழ்த்தும் தடையை மற்றோர் எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

காட்டிய கண்ணே தனைக்காணா; இன்னுக்குக்
காட்டாய உள்ளத்தைக் கண்காணா;-காட்டிய
உள்ளந் தனைக்காணா; உள்ளத்தின் கண்ணாய
கள்வன்தான் உள்ளத்தில் காண்.

இதன் விளக்கம்

இவ்வெண்பா எடுத்துக்காட்டு உவமையணி.

"காட்டிய கண்ணே....உள்ளத்தைக் கண்காணா"

என்பது உவமை.

"காட்டிய உள்ளம்தனைக் காணா"

என்பது அவ்வுவமையால் விளக்கப்படும் பொருள்.

"காட்டிய" என வந்த இரண்டும் "காண்கின்ற" எனத் தன் வினைப் பொருளில் வந்தன, "வாணிகம் ஒன்றும் தேற்றாய்"[1] "தேற்றாஒழுக்கம்"[2] தேற்றாதார் மாட்டு"[3] என்பவற்றில் தேற்றுதல் என்னும் பிறவினை தேறுதல் எனத் தன்வினையாய் நின்றதுபோல.

(சிற்றுரையில் இரண்டையும் பிற வினையாகவே கொண்டு உரைத்தார்.)

'எதிர் முகத்தில் உள்ள பொருள் போலப் பின்புறத்தில் உள்ள பொருள்களும் புறத்தில் நிற்கும் பொருள்களேயாகையால், கண் அவற்றைக் காண முடிகின்றது

---

1 சீவக சிந்தாமணி காந்தருவதத்தையார் இலம்பகம்-278
2 நாலடியார்-பொறையுடைமை-5
3 திருக்குறள்-1054

ஆயினும், அப்பொருள்களைக் காண்கின்ற கண் தன்னையும் அறிவதில்லை; தன்னைச் செலுத்தி நிற்கும் ஆன்மாவையும் அறிவதில்லை. அதற்குக் காரணம், அவை இரண்டும் புறத்தில் நில்லாது, அகத்தில் நிற்றலேயாகும். அதுபோலவே, கருவி கரணங்களைச் சிவஞானம் இன்றியே உணர்ந்து வருகின்ற ஆன்மாத் தன்னையும், தன்னைச் செலுத்தி நிற்கின்ற இறைவனையும் சிவஞானம் இன்றித் தனது அறிவினால் மட்டும் உணர்தல் இயலாது'.

'கண்போல ஆன்மாச் சடம் அன்று ஆகையால், அது தனது அறிவுக்கறிவாய் உள்ள இறைவனைச் சிவஞானம் கண்ணாக நோக்கினால், அறிய இயலும்' ஆகவே, 'அவனை நீ அங்ஙனம் காண்பாயாக' என்பது இவ்வெண்பாவின் பொருள்.

"கண் ஆய" என்றது "அறிவாய் உள்ள" என்றபடி.

(சிற்றுரையில் உம்மைவிரித்து 'உள்ளத்தின் கண்ணும் ஆய' என உரைத்தார். தோன்றாது நிற்றல் பற்றி "கள்வன்" என்றார். "கண்ணாகிக் கரணங்கள் காணாமல் நிற்பன்"[1] என வழிநூல் ஆசிரியரும் கூறினார்.

(சிற்றுரையில் -உயிர் மறைந்து நின்றே கண்ணைச் செலுத்தலால், அந்தக்கண் உயிரை அறியமாட்டாதாயிற்று. அதுபோலவே இறைவனும் மறைந்து நின்றே உயிரைச் செலுத்துதலால், உயிர் இறைவனை அறியமாட்டாதாயிற்று என்பதனை "கள்வன்" என்னும் குறிப்பு மொழியால் கூறினார்-என்றும், சிவஞானத்தால் காண வல்லார்க்கு அவன் கள்ளம் நீங்கி வெளிப்பட்டு நிற்றலால், காணுதல் கூடும்-என்றும் உரைத்து,

"கள்ளரொடு இல்லம் உடையார் கலந்திடின்
வெள்ளவெளியாம் என் றுந்தீபற"[2]

என்பதையும் மேற்கோளாகக் காட்டினார்.

உவமையில் "கண்ணுக்குக் காட்டாய உள்ளத்தைக் கண்காணா" எனக் கூறியதற்கு ஏற்பப் பொருளிலும் 'உயிர் இறைவனைக் காணாது' என்பதை வருவித்துக் கொள்ளல் வேண்டும்.

"காணாது" என்பதில் துவ்வீறு விகாரத்தால் தொக்கது, "முறை காக்கும் முட்டாச் செயின்" என்பதில் 'முட்டாது' என்பது 'முட்டா'[3] என வந்ததுபோல.

இவ்வாறு இவ்வதிகாரணத்தால் 'ஆன்மா சிவஞானத்தாலன்றிச் சிவனை தனது ஞானத்தினாலே அறிதல் இயலாது' என்பது நிறுவப்பட்டது.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூ-9-5
2 திருவுந்தியார்-23
3 திருக்குறள்-547

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில் "சிவஞானத்தாலே சிவனைக் காணல் வேண்டும்" எனக் கூறியதனால், 'சிவஞானத்தைப் பெறுதல் எங்ஙனம்' என்னும் வினா எழுகின்றது. அவ்வினாவிற்கு விடைகூறுவதே இவ்விரண்டாம் அதிகரணம். எனவே, இவ்வதிகரணம் முன் அதிகரணத்தின் ஒழிபாகவே உள்ளது.

இனி அசத்தாயுள்ள வன்ன பேதங்களை அசத் தென்று கணாஉளதாய் நிற்பது ஞானசொரூபம் என்று உணரற்பாற்று.

இதன் விளக்கம்

சொற்சுருக்கம் கருதி ஆசிரியர் இம் மேற்கோளிலேயே ஏதுவையும் அடக்கிக் கூறினார். இதில் "வன்னம்" என்றது நிறம். அது பல்வேறு வகைத்தாய் நிற்கும் உலகத்தைக் குறித்தது. எனவே, அஃது உருவகமாம். "உளதாய் நிற்பது" எனப் பின்னர்க் கூறுகின்றார் ஆகலின், அதற்கேற்ற பொருள் ஒன்று உளதாகின்றது. அதனை, 'படிகம்', அல்லது 'சுவர்' எனக் கொள்ளலாம். அம்முறையில் இதனை மற்றை அதிகரணங்கள் போல மேற்கோள் வேறாகவும், ஏது வேறாகவும் வைத்து உரைத்தல் கூடும். அங்ஙனம் உரைத்தல் வருமாறு:

மேற்கோள்

இனி, அசத்தாயுள்ள பிரபஞ்சத்தை அசத்து என்று காண உளதாய் நிற்பது ஞானசொரூபம் என்றது.

இதன் பொருள் வெளிப்படை.

ஏது

வேற்றியல்பாகிய வன்ன பேதங்களை வேற்றியல்யென்று கண்டு கழிப்பின் உளதாய் நிற்பது படிகசொரூபமார் துணையான்.

இதன் விளக்கம்

"படிகத்தின் இயல்பை அதில் தீட்டப்பட்ட பல நிறங்கள் மறைத்து நிற்கின்றன. ஆகவே, 'நிறங்கள் படிகத்தின் நிறமாகாது, வேற்று நிறமாம்' என்பதை அறிவால் அறிந்தபொழுது, அவையெல்லாம் படிகத்திற்கு வேறாய் ஒழியப் படிகத்தின் தன்னியல்பு இனிது விளங்கும். அதுபோல, அசத்தாகிய பிரபஞ்சங்கள் எல்லாம் சத்தாகிய மெய்ப் பொருளைப் பற்றி நின்று மெய்ப் பொருளின் இயல்பு விளங்காதவாறு செய்கின்றன. ஆகவே, 'பிரபஞ்சங்கள் சத்து அல்ல; சத்துக்கு வேறான அசத்துக்களே' என்பதை ஆராய்ந்து அறிந்தால், அந்தப் பிரபஞ்சங்களால் வருகின்ற பாசஞானமும், பசுஞானமும் நில்லாது நீங்கும். அவை நீங்கவே, மெய்ப் பொருளின்

இயல்பு இனிது விளங்கும். அங்ஙனம் விளங்குவதே பதிஞானம், அல்லது சிவஞான மாம்'' என்பது இவற்றால் விளக்கப்பட்டது.

இதனுள் ''துணை'' என்றது உவமை எனப் பொருள் தந்தது.

''வன்னபேதம்'' என்பதற்கு 'சித்திரம்' எனப் பொருள் கொண்டால், 'படிகம்' என்பதற்கு ஈடாகச் 'சுவர்' எனக் கொள்ளுதல் வேண்டும்.

''அசத்தாயுள்ள'' என்பதனால், 'காரியப் பிரபஞ்சம்' என்பதும், அசத் தென்றுகாண'' என்றதனால், **'வியாபகப் பொருளுக்கு நீங்குதலாவது காட்சி யினாலே'** என்பதும், ''உளதாய் நிற்பது'' என்றதனால், 'பதிஞானம் புதிதாய்த் தோன்று வதன்று' என்பதும், ''ஞானம் சொரூபம்'' என்றதனால், 'சூத்திரத்தில் ''பதி'' என்றது பதிஞானத்தையே' என்பதும் விளங்கின.

காரியப் பிரபஞ்சத்தை அசத்தாகக் காணுதல் எங்ஙனம் எனில், ஆசிரியர், ''பிரபஞ்சம் பொய்' என அறிவுறுத்திய உரையை உதியாகப்பற்றி, 'அட்டமா சித்தி களையும் உடைய பிரமலோகம் முதலிய உயர்ந்த உலகங்களும், அங்கெல்லாம் உள்ள அதிவிசித்திரப் பொருள்களும் ஆகிய எல்லாம் அவ்வாறே என்றும் நிலைத்து நில்லாது ஒடுங்கி மாயையாய்ப் போவன ஆதலின் பொய்யே' என்னும் உணர்வில் நிலைத்து நிற்றலாம். இதனை வழிநூலாசிரியர்,

''குறித்தடியின் நின்று அட்ட குணம்எட்டுச் சித்தி
கோகநதன் முதல்வாழ்வு குலவுபதம் எல்லாம்
வெறுத்துநெறி அறுவகையும் மேலோடுகீழ் அடங்க
வெறும் பொய்என நினைந்திருக்க''[1]

எனக் கூறினார்.

எடுத்துக் காட்டு - 1

முன்னுரை

'மேற்கூறியவாறு பிரபஞ்சங்கள் அனைத்தையும் 'பொய்' எனக் கழித்து விட்டால், எஞ்சுவது சூனியமே அன்றி வேறு என்ன இருக்கமுடியும்' என எழும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

**நிற்குணனாய் நின்மலனாய் நித்தியா நந்தனாய்த்
தற்பரமாய் நின்ற தனிமுதல்வன்— அற்புதம்போல்
ஆனா அறிவாய் அளவிறந்து தோன்றானோ
வானே முதல்களையின் வந்து.**

---

1 சிவஞானசித்தியார் சு.9-6

இதன் விளக்கம்

"வானே முதல் களையின்"-என்றது, 'ஆகாயம் முதலிய பூதங்களும், பிறவும் ஆகிய காரியப் பிரபஞ்சங்களை, - அசத்து – எனக் கண்டு நீக்கியவிடத்து' என்றபடி.

"முதல்" எனப் பொதுப்படக் கூறியதனால், தோற்ற முறையில் ஆகாயத் திற்குக் கீழ்உள்ள வாயு முதலிய பூதங்களும், ஒடுக்கு முறையில் ஆகாயத்திற்கு மேல் உள்ள தன்மாத்திரை முதலிய எல்லாத் தத்துவங்களும் கொள்ளப்படும்.

'அசத்தை, - அசத்தை – என்று கண்டு நீக்கியவழி விளங்குகின்ற சத்தா கிய இறைவன், ஆன்மா அதுகாறும் அறிந்து வந்த ஏனைப் பொருள்கள் போல அதனது சுட்டறிவுக்கு உட்பட்டுத்தோன்றாது வியாபகமாய் நிற்றலின், முதற்கண் சூனியம் போலத் தோன்றுவான்' என்றற்கு "அளவிறந்து அற்புதம் போல் வந்து" என்றும், 'முதற்கண் அங்ஙனம் தோன்றினாலும், பின்னர்ச் "சோதிக்குட் சோதி யாய்"[1] (அறிவிற்குள் அறிவாய்.) இனிது விளங்குவான்' என்றற்கு, "ஆனா அறி வாய்த் தோன்றானோ" - என்றும் கூறினார்.

ஆனாமை – நீங்காமை. இறைவன் உயிரினது அறிவினுள் அறிவாய் ஒரு ஞான்றும் நீங்காதிருப்பவன் ஆதல் அறிக.

இறைவன் ஏனையை அசத்துப் பொருள்கள் போலன்றி, வேறுபட்ட இயல் புடையன் ஆதலையே இவ்வெண்பாவின் முதல் இரண்டு அடிகள் விளக்கின.

அவற்றுள், "குணம்" என்றது, சத்துவம் முதலிய முக்குணங்களை, அவற்றுள் ஒன்றையும் இறைவன் உடையனல்லன் ஆதலின், "**நிற்குணன்**" எனப்படுகின்றான்.

"நிற்குணன்" என்பதற்கு இதுவே பொருளன்றி, 'யாதொரு குணத்தையும் உடையவன் அல்லன்' என்பது பொருளன்று. ஏனெனில், தன்வயம் உடைமை முதலிய இறைமைக் குணங்களை அவன் உடையன் ஆதலின். (உபநிடதங்களிலும் மெய்ப் பொருள் 'ஆனந்தம்' என்னும் குணத்தை உடையதாகவே சொல்லப்படு கின்றது). எனவே, "நிற்குணன்" என்பதற்கு, 'யாதொரு குணத்தையும் உடையவனல் லன் என்றல் **மாயா வாத உரையேயாகும்.**

முக்குணம் பிரகிருதியிலே இருத்தலால் "நிற்குணம்" என்றது, 'பிரகிருதிக்கு அப்பாற்பட்டவன்' எனக் கூறியதாகும்.

முக்குணங்களும் ஆன்மாவின் அறிவினால் அளவிட்டு அறியப்படும். அவ்வாறு அறியப்படும்பொழுது, சத்துவகுணம் '**பிரகாசம்** (ஒளி அல்லது தெளிவு), **சாந்தம்** (அமைதி), **சுகம்** (இன்பம்) இவ்வாறாக உணரப்படும். இறைவன் இவற்றுள் ஒரு வகையாகவும்படுதல் இல்லை.

---

1 திருமுறை – 5

இராசதம், **பிரவிருத்தி** (செயற்பாடு), கோரம் (கொடுமை), துக்கம் (துன்பம்) இவ்வாறாக உணரப்படும். இறைவன் இவ்வகையிலும் உணரப்படுதல் இல்லை.

தாமதம், **நியமனம்** (நிலைபெயராமை), **மூடம்** (அறியாமை), **மோகம்** (மயக்கம்) இவ்வாறாக உணரப்படும். இறைவன் இவ்வாறும் உணரப்படுதல் இல்லை. அதனால் அவன் முக்குணங்களையும் கடந்தவன் ஆகின்றான்.

அசுத்தமாயையும் பிரகிருதிக்கு அப்பால் உள்ளதாயினும் அஃது, 'ஆணவம் கன்மம்' என்பவற்றோடு பொருந்தி இருத்தலால், 'அதனையும் கடந்தவன்' என்பதற்கு, இறைவன் '**நின்மலன்**' எனப்படுகின்றான்.

அசுத்தமாயையும் ஆன்மாவால் அளவிட்டு அறியப்படும். அவ்வாறு அறியப்படும் பொழுது ஆணவமலத்தின் காரியமாகமேற்கூறப்பட்ட **மோகம்** முதலிய ஏழுவகையாக உணரப்படும். இறைவன் அவ்வாறும் உணரப்படுதல் இல்லை.

இனி, வினையின் காரியமாகிய இன்பத்துன்பங்களாகவும் அசுத்தமாயை உணரபடும். இறைவன் அவ்வாறும் உணரப்படுதல் இல்லை. அதனால் அவன் அசுத்த மாயைக்கும் அப்பாற்பட்டவன் ஆகின்றான்.

இனி, சுத்தமாயை முக்குணங்களையுடையாதாகாமலும், ஆணவ கன்மங்களோடு கூடாமலும் இருத்தலால் பிரகிருதிக்கும் அசுத்த மாயைக்கும் அப்பால் உள்ளதாயினும், அதனால் உண்டாகின்ற இன்பம் அநித்தியம் (நிலையற்றது) ஆகையால் 'அதனையும் கடந்தவன் இறைவன்' என்பதற்கு, அவன் '**நித்தியானந்தன்**' எனப் படுகின்றான்.

நித்தியானந்தம் - நிலைத்த இன்பம். சுத்தமாயையும் மேற்கூறிய அநித்திய சுகவடிவமாக ஆன்மாவால் உணரப்படும். இறைவன் அவ்வாறும் உணரப்படாமையால் அவன், சுத்தமாயைக்கும் அப்பால் உள்ளவன் ஆகின்றான்.

'தன் பரம்' "தற்பரம்" என வந்தது, 'தன் என்றது ஆன்மாவை: பரம் - மேலே உள்ளது. எனவே, "தற்பரம்" என்றது, 'தனக்கு மேலே உள்ளது' எனப் பொருள் தந்து, 'இறைவன் ஆன்மாவிற்கும் அப்பால் உள்ளவன்' என்பதைக்குறித்தது.

ஆன்மாவும் மேற்கூறிய பிரகிருதி, அசுத்தமாயை, சுத்தமாயை என்பவற்றிற்கு அப்பாற்பட்டதாயினும், ஆணவமலம் என்னும் குற்றம் காரணமாக அவைகளோடு பொருந்தி அதுவதுவாய் நிற்பதாகும். இறைவன் அவ்வாறு நில்லாமையால், அவன் ஆன்மாவிற்கும் அப்பால் உள்ளவன் ஆகின்றான்.

'இறைவன் இத்தன்மையன் ஆகலான், அவனை யாதோர் உவமையில் வைத்தும் உணர்தல் இயலாது என்றற்கு "தனி முதல்வன்" என்றார்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

"வானே "என்பதிலுள்ள ஏகாரம் அசைநிலை, "முதல்" என்பது முதலாக வுடைய தத்துவங்களைக் குறித்தமையால் ஆகுபெயர்.

"நிற்குணனாய், நின்மலனாய், நித்தியானந்தனாய்த், தற்பரமாய்" என் பவற்றிலுள்ள ஆக்கச் சொற்கள் இயற்கையாய் உள்ளவற்றைக் குறித்தன. ஆக்கச் சொல் இயற்கையாய் உள்ளத்தை குறித்தல் வடமொழி வழக்கு ('அஸி' முதலியன காண்க. ஆக்கச் சொல் தமிழில் செயற்கையால் தோன்றுதலைக் குறிக்கும்.)

"ஆனா அறிவாய்" என்பதிலுள்ள ஆக்கச் சொல், முன்பு சூனியம் போல் தோன்றியது பின்பு உண்மையாய்த் தோன்றுதலாகிய வேறுபாடுபற்றி வந்தது. இதற்குச் சேற்று நிலத்தில் நடந்து வந்தவன் பின்பு நல்ல நிலத்தை அடைந்தபொழுது நிலம்வலிதாயிற்று' என்றல் போல்வனவற்றை எடுத்துக்காட்டாகக் கூறுவர்.

குணத்திற்கும், குணிக்கும் வேற்றுமை இன்மையால் முதல்வனது ஞானம் இங்கு முதல்வன் என்றே உபசரிக்கப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

ஆகாயம் முதலிய தத்துவங்கள் அனைத்தையும் நீக்கிய பொழுது தோன்றுவது பதிஞானமே அல்லது வேறொன்று அன்று-என்பதற்குப் பிரமாணம் என்னை' என நிகழும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

சுட்டி யுணர்வதனைச் சுட்டி அசத்தென்னச்
சட்ட இனியுளது சத்தேகாண்; - சுட்டி
உணர்ந்தநீ சத்தல்லை, உண்மயைத் தைவம்
புணர்ந்ததனால் மொய்விட்டுப் போம்.

இதன் விளக்கம்

ஆறாம் சூத்திரத்தில் "உணர்உரு அசத்து" எனக் கூறியபடி, சுட்டுயுணர்விற்கு அகப்பட்டு நிற்பன யாவை அவையனைத்தையும் அவ்வாறு சுட்டியுணர்ந்து 'அசத்து' எனக் கண்டு கழித்தபின், அவ்விடத்தில் சுட்டுணர்விற்கு அகப்படாது வேறுவகையால் இனிது விளங்கி நிற்பதை முன்பு கழிக்கப்பட்டவை போல அசத்து என்றல் கடாமை யால், அது சத்தாகிய பதி ஞானமேயாம் என்பதை அறிவாயாக.

அங்ஙனமாயின், 'ஆன்மா அசத்தன்று ஆகலின், அவ்விடத்துத் தோன்றுவது ஆன்மாவேயாம்' எனின், அங்ஙனம் அன்று. ஏனெனில் சுட்டியுரணப்படுவனவற்றை அவ்வாறு உணரும் பொழுதே அவ்வுணர்வுபற்றி அங்ஙனம் உணர்ந்து வருவதாகிய ஆன்மாவும் முன்பு உணரப்பட்டு வந்ததேயாகும். அந்த ஆன்ம உணர்வு ஒவ்வொரு தத்துவத்தைப்பற்றி ஒவ்வொரு வகையாக நிகழ்ந்து நிலைபெறாது நீங்கினமையால்' இப்பொழுது நிலைத்துத் தோன்றுவாதகிய ஞானம் ஆன்ம ஞானமாகிய பசுஞானமும் ஆகாது, பதிஞானமேயாம்.

'அங்ஙனமாயின் ஆன்மாவாகிய யானும் தத்துவங்களைப்போல நிலையற்ற அசத்துத்தானோ' எனில், இல்லை. ஏனெனில், அசத்துக்களாகிய தத்துவங்களைப் பற்றி நின்ற பொழுது அசத்தாய் இருந்த நீ, சத்தாகிய முதல்வனைப்பற்றி அவனுக்கு அடிமையாய் நின்ற பொழுது அவ்வசத்துத்தன்மை நீங்கிப் போதலால் நீ அசத்தும் அல்லை. மற்றை என்எனின், 'சத சத்து' ஆகுவை-என்பது இவ்வெண்பாவின் பொருள்.

"அசத்தைச் - சத்துடன் நின்று நீக்கும் தன்மையால்(ஆன்மாச்) சதசத்தாமே"[1] எனப்புடைநூலாசிரியர் கூறியது இங்கு அறியத்தக்கது.

ஏழாம் சூத்திரத்து மூன்றாம் அதிகரணத்தில்,

"மயக்கம துற்றும் மருந்தின் தெளிந்தும்
பெயர்த்துணர் நீ சத்தாகாய் பேசில் - அசத்தும் அலை"

எனக் கூறியதனையே இங்கும் கூறினாராயினும்,

"சுட்டி உணர்ந்தநீ சத்தல்லை" எனவும்,

"உண்மையைத் தைவம் உணர்ந்ததனால் பொய்விட்டுப்போம் ஆகலின் அசத்தும் அல்லை" எனவும் வேறுகாரணங்களைக் கூறித் தெளிவித்து வலியுறுத்தினா ராகையால், இது கூறியது கூறலன்று.

"சட்ட" என்பது, 'செப்பம்' எனப் பொருள் தருகின்ற ஓர் அகர ஈற்று இடைச் சொல். இது, 'சட்டம்' என மகர மெய்யீறாய் மருவி வழங்குகின்றது.

"தைவம்" என்பது தேவனது உடைமை எனப்பொருள் தருகின்ற வடசொல், 'வாசனையுமின்றிப் பற்றறக்கழியம்' என்றற்கு, 'விடும்' என்னாது, "விட்டுப்போம்" என்றார்.

("அசத்தைப் பிரித்தமையின் ஏகாரம் பிரிநிலைக்கண் வந்தது. உண்மை, சத்து என்பன ஒரு பொருட் கிளவி, 'தைவமாய்' என ஆக்கச்சொல் வருவித்து உரைக்க'

---

1 சிவப்பிரகாசம் - 57.

'புணர்ந்தால்' என்பது, 'புணர்ந்து' எனத் திரிந்தது – என்பன **சிற்றுரைப் பகுதிகள். அவ்விடத்தில்** 'உண்மைக்குத் தைவமாதல் **புணரின்**–என உருபுமயக்கமாகக் கொண்டு **உரைப்பினும்** அமையும்' என்ற ஒரு தொடர் உள்ளது. **அதில்** உண்மைக்கு என வர **வேண்டுவது**, ''உண்மையை'' என வந்ததாகக் கருதப்படுகிறது.)

எடுத்துக்காட்டு - 3

முன்னுரை

'அசத்தை - அசத்து - என்று கண்டு நீக்குதலும், அங்ஙனம் நீக்கியபின் சத்திற்கு அடிமையாய் அதனைப் புணர்ந்து நிற்றலும், அங்ஙனம் நிற்றலால் அசத்தாந் தன்மை நீங்குதலும் எவ்வாறு' என்பார்க்கு அவற்றை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் விளக்குகின்றார்.

வெண்பா

கண்டதை அன்றன் றெனவிட்டுக் கண்ட சத்தாய்
அண்டனை ஆன்மாவில் ஆய்ந்துரைப் - பண்டணைந்த
ஊனத்தைத் தான்விடுமா(று) உத்தமனின் ஒண்கருட
சானத்தின் தீர்விடம்போல் தான்.

இதன் பொருள்

கண்டதை – சுட்டுணர்வால் அறிந்த பொருளை. அன்று அன்று எனவிட்டு- 'இது சத்தன்று; இதுசத்தன்று' என்று ஒவ்வொன்றாக நீக்கி, அவற்றைவிடுத்து ஆன்மாவில் அங்ஙனம் அவற்றினின்றும் நீங்கிய தன் அறிவினுள்ளே. கண்ட சத்தாய் அண்டனை ஆய்ந்து – சுட்டுணர்விற்கு அகப்படாது வியாபகமாய்த் தோன்றுகின்ற சிவனை அவனது ஞானத்தினாலே ஆராய்ந்து. உணர – 'சிவோகம்' எனப்பரவித்தால்,

உத்தமனின் – அந்தப் பாவனையில் விளங்கித்தோன்றுகின்ற சிவனது ஞானத்தினால்.

தான் பண்டு அணைந்த ஊனத்தை விடுமாறு – ஆன்மா அநாதியே பற்றி நின்ற செயற்கையாகிய பசுத்துவத்தினின்றும் நீக்குதல்,

ஒண்கருடசானத்தின் தீர்விடம் போல் – மாந்திரிகனது ஒள்ளிய கருடபாவனையில் விளங்கித் தோன்றுகின்ற கருடனால் விடம்தீர்வது போல்வதாம்.

விளக்கம்

'கருடன் நான்' என்று பாவிக்கும் பாவனை, 'கருடோகம் பாவனை' எனப்படுதல் போல, **'சிவன் நான்'** எனப் பாவிக்கும் பாவனை **'சிவோகம்பாவனை'** ஆகும். 'கருடோகம் பாவனையால் விடம்தீர்வது போலச் சிவோகம் பாவனையால் பசுத்துவம் நீங்கும்' என்பதே இவ்வெண்பாவினால் வலியுறுத் தப்பட்ட சிறப்புப் பொருள்.

(பொது நூலாகிய வேதத்தின் வழியில் நிற்கும் ஆசிரியர்கள் தம்மாணாக்கரை **'சோகம் அஸ்தி'** (இந்த ஆன்மா அது ஆகின்றது) எனப்பாவித்து, **'தத்துவமஸி'** (அது நீயாகின்றாய்) என உபதேசிப்பர். அதனைக் கேட்ட மாணாக்கர் **''சோஹம் அஸ்தி''** (அவன் நானாகின்றேன்) எனப் பாவிக்கின்ற பாவனையில் பழகுவர். அந்தப் பாவனை 'சோகம் பாவனை' எனப்படும். **இவை பொதுவாகிய வேதாந்த நெறி.**

சிறப்பு நூலாகிய சிவாகமத்தின் வழி நிற்கும் ஆசிரியர்கள் மாணாக்கரை, 'சிவோயம் அஸ்தி' (இந்த ஆன்மாச் சிவனாகின்றது) எனப் பாவித்து. 'சிவத்துவமஸி' (நீ சிவனாகின்றாய்) என உபதேசிப்பர். அதனைக் கேட்ட மாணாக்கர் 'சிவோஹம் (சிவன் நானாகின்றேன்) எனப் பாவிக்கும் பாவனையில் பழகுவர். அந்தப் பாவனை 'சிவோகம் பாவனை' ஆகும். **இவை சிறப்பாகிய சித்தாந்த நெறி.**)

'சிறப்பு நெறியாகிய சித்தாந்த நெறியில் நிற்கும் ஆசிரியர்கள் சிறப்பாய் உள்ள சித்தாந்த மகவாவாக்கியத்தை உபதேசிக்கக் கேட்டு அதன்படி சிறப்பாகிய சிவோகம பாவனையிற் பழகுவதே பசுத்துவம் நீங்குவதற்கு வழி' என்பது இதனாற் **கூறப்பட்டது.**

கருடபாவனைபற்றி ஆறாம் சூத்திர பாடியத்து இறுதியில் நன்கு விளக்கப் பட்டது.

இலக்கண குறிப்பு:

'சத்தாக' என்பது 'சத்தாய்' எனத் திரிந்து வந்தது. "தான்'' இரண்டில் முன்னையது எழுவாய்; பின்னையது அசை. உத்தமனது ஞானத்தை 'உத்தமன்' என்று உபசரித்தார்.

'தியானம்' என்பது பிராகிருதமாய், 'சானம்' என மருவி வந்தது.

இங்குச் சிவோகம் பாவனை பற்றிக் கூறியது வருகின்ற அதிகரணத்துக்குத் தோற்றுவாய் செய்ததாகும். இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், ஆன்மாப் பதி ஞானத்தைப் பெறுமாறு உணர்த்தப்பட்டது.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

மூன்றாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்தில் ''ஆன்மாத் தன்னை இந்திரியத்தின் வேறாவான் காண வேண்டும்'' எனக்கூறிய அக்காட்சி நெகிழ்ச்சியின்றி உறுதிப்பட்டு நிற்றற்கு இச்சூத்திரத்தின் முதல் அதிகரணத்தில், 'பதிமை அவனது ஞானத்தினாலே காண்க' எனவும், இரண்டாம் அதிகரணத்தில், 'அவனது ஞானம் அசத்தாயுள்ள பாசங் களை--அசத்து-என்று கண்டு கழித்தபின் விளங்கும்' எனவும் கூறியதனால், 'அங்ஙனம் பதிஞானத்தைப் பெற்ற ஆன்மா அதற்குமேல் செய்யத்தக்கது ஒன்றும் இல்லை யன்றோ' என மாணாக்கர்க்கு எழும் ஐயத்தை, 'அவ்வாறு இல்லை; அதற்கு மேலும் செய்யத்தக்கது உண்டு' என்பதை உணர்த்துவது இம்மூன்றாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி இவ்விடத்து சீ பஞ்சாக்கரத்தை[1] **விதிப்படி உச்சரிக்க என்றது.**

இதன் விளக்கம்

இவ்விடத்து என்றது 'ஆன்மா அசத்தை அசத்தென்று கண்டு கழித்து, அதனால் ஞானக் கண்ணைப் பெற்று, அந்தக் கண்ணினால் ஞேயமாகிய பதியைக் கண்ட விடத்து' என்றபடி.

(சிற்றுரையில், இவ்விடத்தில்; 'பஞ்சாக்கரத்தையும்' என்ற இறந்தது தழுவிய எச்ச உம்மை தொகுக்கப்பட்டதாக உரைத்து, ''பின்னும் - ஓசை தரும் அஞ் செழுத்தை விதிப்படி உச்சரிக்க''[2] என்னும் சிவஞானசித்திச் செய்யுளை அதற்கு மேற் கோளாகக் காட்டினார்.)

இங்கு ''சீபஞ்சாக்கரம்'' என்றது முத்திபஞ்சாக்கரம் என்றதாம்.

அப்பஞ்சாக்கரமாவது யாது என்பார்க்கு 'விதிப்படி' என்ற குறிப்பால் விடை கூறினார். விதி – முறை.

---

1 எட்டாம் சூத்திரம் நான்காம் அதிகரணத்திலும், பதினோராம் சூத்திரம் இரண்டாம் அதிகரணத்திலும் 'ஸ்ரீபாதம்' எனக் கூறாமல், ''சீபாதம்'' எனக் கூறிய ஆசிரியர் இங்கு 'ஸ்ரீபஞ்சாக்கரம்' எனக் கூறார் ஆகலின் பதிப்புக்களில் 'ஸ்ரீபஞ்சாக்கரம்' என்றேயிருப்பினும் இங்கு ''சீபஞ்சாக்க ரம்'' என்றே பாடம் கொள்ளப்பட்டது.

2 சு. 9. 1

முன்பு, "ஆன்மாப் பாசம் ஒருவி ஞானக் கண்ணினில் பதியை நாடுக" எனக் கூறினமையால், 'அம்முறையில் அமைந்த பஞ்சாக்கரமே முத்தி பஞ்சாக்கரமாதல் முறை என்பது பெறப்பட்டது. அது குருமுகத்தால் அறியத்தக்கது ஆதலால் அதனை எடுத்துக்கூறாமல், "விதிப்படி" என மாட்டெறியும் அளவில் கூறினார்.

ஆசிரியர் இங்ஙனம் மாட்டெறிந்து உணர்த்திய குறிப்பை உணரமாட்டாத வர், 'பாசம் ஒருவி ஞானக் கண்ணைப் பெறுதற்குமுன்னே உச்சரித்த அம்முறையிலே தான் இவ்விடத்திலும் பஞ்சாக்கரம் உபச்சரிக்கப்படும்' எனக் கொண்டு, 'ஆன்மாச் சாதனத்தில் நிற்கும் முறையும், பஞ்சாக்கரத்தை உச்சரிக்கும் முறையும் வேறு வேறேயாம்' எனச் சாதிப்பர். நிற்கும் முறையும், உச்சரிக்கும் முறையும் வேறு வேறேயாயின், பஞ்சாக்கரம் தாம் பெறத்தக்க பயனுக்குச் சாதனமாதல் எங்ஙனம்? ஆகவே, அவர் சாதனை சித்தாந்த வழக்கு ஆகாமை அறிக.

இனி, பஞ்சாக்கரத்தின் இயல்புகள் எல்லாம் **உண்மை விளக்கம், சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன், கொடிப்பாட்டு, நெஞ்சுவிடு தூது** முதலிய சித்தாந்த நூல்களிலே விளக்கமாகக் கூறியிருத்தல், அந்நூல்களிற் கண்டுணரத்தக்கது. அவற்றை எல்லாம் இங்கு எடுத்துரைத்தல் இயலாது.

மந்திரங்களை உச்சரிக்கும்முறை, 'மானதம் (மௌனம்), மந்தம், (மெல்லிய ஓசை), உரை (உரத்துச் சொல்லுதல்)' என மூன்று வகைப்படும். அவற்றுள்ளும் இங்குக் குறிக்கப்பட்டது, 'சுத்த மானதம்' ஆகிய அறிவாற்கணித்தலே என்பது சூத்திரத்தில் 'உச்சாக்க' என்னாது, "எண்ணுக" என்றதனால் விளங்கும். வடமொழிச் சூத்திரத்திலும் "தியானிக்க" என்றே சொல்லப்பட்டது.[1]

'ஆன்மாப் பாசத்தின் நீங்கியவழிப் பதிஞானம் விளங்கித் தோன்ற, அதனானே பதியைக் கண்டபின், அம்முறையிலே பஞ்சாக்கரத்தை உச்சரிக்க வேண்டும் என்றல் மிகையும், சித்த சாதனமும்[2] ஆகுமன்றோ' என மாணாக்கர்க்கு எழும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

(**சிற்றுரையில்,** "அந்தரங்க வழிபாடாதலின் அசிந்திதனாய் நின்ற பதியைச் சிந்திதனாகக் கண்டு வழிபடுமாற்றைச் (சூ. 12.) சார வைத்து ஓதற்பாலதாகிய இதனைச் சித்த சாதனமாக ஈண்டு விதித்தல் எற்றுக்கு" என்பாரை நோக்கி ஏதுக் கூறுவதாக உரைத்தார்.)

ஏது

இவ்வான்மாக்களுக்கு ஞானம் பிரகாசித்தும் அஞ்ஞானத்தை வேம்பு தின்ற புழுப்போல நோக்கிற்றை நோக்கி நிற்கும் ஆகலின் அது நீக்குதற்கு எனக் கொள்க.

---

1 "த்யாயேத் பஞ்சாக்ஷரீம்' ஸுதீ:"
2 சித்த சாதனம் - பெற்றதையே பெறச் செய்யும் முயற்சி

இதன் விளக்கம்

இவ்வான்மாக்களுக்கு - அசத்தை, 'அசத்து' என்று கண்டு கழித்த ஆன்மாக் களுக்கு, ஞானம் – பதி ஞானம். அஞ்ஞானம் – பாச ஞானம்.

நோக்கிற்றை - முன்பு நோக்கியிருந்து விட்டதனை. (அ∴து அஞ்ஞான மேயாகையால், "அஞ்ஞானத்தை, நோக்கிற்றை" என்றது, 'முன்பு நோக்கியிருந்த அஞ்ஞானத்தை' எனப் பொருள் தந்தது.

'விட்டொழிந்ததன்மேல் மீட்டும் விருப்பம் செல்லுதல் பழக்க வாசனையால் நிகழும்' என்பதற்கு, "வேம்பு தின்ற புழுப்போல" - என்னும் உவமை கூறப்பட்டது.

வேப்ப மரத்தில் வாழ்ந்து, அதன் இலை, பூ, காய், பழம் முதலியவற்றைத் தின்றிருந்த புழுத் தற்செயலாய் அருகில் வளர்ந்திருந்த கரும்பில் வீழ்ந்து அக் கரும்பின் சுவையை நுகர்ந்ததாயினும், முன்னைப் பழக்க வாசனையால் வேம்பில் அதற்கு விருப்பம் செல்லுதல் உண்டு என்க.

எனவே, 'அதுபோலப் பாசஞானத்தை விட்டொழித்துப் பதிஞானத்தைப் பெற்று, அதனால் பதியை அடைந்து நின்ற ஆன்மாக்கட்கு முன்னைப் பழக்க வாசனையால் பாச ஞானத்தைப் பற்றி, அது வழியாக உலகத்தை நோக்கும் விருப்பம் நிகழ்தல் கூடும் ஆகலின், அந்நிலை நிகழாவாறு நீக்குதற்கு இங்குப் பஞ்சாக் கரத்தை விதிப்படி உச்சரிக்க வேண்டுவது இன்றியமையாதது ஆகலான் இது' மிகையாததும், சித்த சாதனம் ஆதலும் இல்லை' என மேற்குறித்த ஐயத்தை நீக்கிய வாறு காண்க.

(சிற்றுரையில் கீழ்காணுமாறு இவ்விடத்தில் சில கருத்துக்களை யோகிகள் கூறியுள்ளார்.

"இவ்விடத் தென்றதனால், - ஆணைந்தோர் தன்மையைச் சாரவைத்து மேற்கோடற்குரிய சீபஞ்சாக்கரத்தை - யென வருவித்துரைத்துக் கொள்க. - எனக் கொள்க – என்று உடம்படுப்பித்ததும் அதுபற்றி, இக்கருத்து நோக்கியன்றே புடை நூலாசிரியர் **அஞ்செழுத்தருள் நிலையை** ஆன்மலாபத்தின் பின்னாக **அணைந்தோர் தன்மையைச்** சாரவைத்து ஓதியதூஉ மென்க".)

ஆணவமலம் நீங்கிய போதிலும் அதன் வாசனை நீங்காமையை, **'வாசனா மலம்'** எனக் கூறுவர். ஆகவே, பாச ஞானத்தின் நீங்கிப் பதிஞானத்தைப் பெறுதற்கு முன்பு பஞ்சாக்கரத்தை ஓதுதல் அந்நிலை கைகூடுதற் பொருட்டும், பதி ஞானத்தைப் பெற்றபின் பஞ்சாக்கரத்தை முத்தி பஞ்சாக்கரமாக ஓதுதல் வாசனா மலம் நீங்குதற் பொருட்டும் என்பன விளங்கும். அங்ஙனமாகவே, 'மல வாசனை

தாக்குதல் இல்லாதவர்க்கு இரண்டாவதாகக் கூறிய சாதகம் வேண்டுவதில்லை. என்பதும் விளங்கும்.

இதன் வழிநூலிலும்,

''ஆசையொடும் அங்குமிங்கு மாகிஅல் மருவோர்
அரும்பாசம் அறுக்கும்வகை அருளின்வழி உரைப்பாம்''[1]

என்றே எடுத்துக்கொண்டு,

''ஓசைதரும் அஞ்செழுத்தை விதிப்படிஉச் சரிக்க
உள்ளத்தே புகுந்தளிப்பன் ஊனமெலாம் ஓட''

எனக் கூறினமை இங்கு நினைக்கத் தக்கது.

இவ்ஏதுவால், 'நோக்குதல்' என்றது,

''வானோக்கி வாழும் உலகெல்லாம்''[3]

என்பதில் போல, மன எழுச்சி செல்லுதலைக் குறித்தது.

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'மேற்கூறியவாறு பஞ்சாக்கரத்தை முத்தி பஞ்சாக்கரமாகச் சுத்தமானத மாகக் கணித்தலால் மலவாசனை எங்ஙனம் நீங்கும்' என எழும் ஐயத்தை இவ் வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

**அஞ்செழுத்தால் உள்ள அரனுடைமை கண்டரனை
அஞ்செழுத்தால் அற்சித் திதயத்தில் அஞ்செழுத்தால்
குண்டலியிற் செய்தோமங் கோதண்டைஞ் சானிக்கில்
அண்டனாம் சேடனாம் அங்கு.**

இதன் விளக்கம்

உள்ளம்-ஆன்மா. அ∴து அரனுக்கு உடைமை. 'ஆன்மாச் சிவனுக்கு அடிமை ஆதலைத் திருவைந்தெழுத்தில் வைத்து உணர்தல் வேண்டும். அவ்வாறு உணரும்

1 சிவஞானசித்தியார் சூ. 8-39
2 சிவஞானசித்தியார் சூ. 9-1
3 திருக்குறள் -542

முறை **உண்மை விளக்கம், சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன்** இவைகளில் கூறப்பட்டது) அங்ஙனம் உணர்ந்தபின் **அற்சனை, ஓமம், தியானம்** ஆகிய எல்லாவற்றிற்கும் திருவைந் தெழுத்தையே மந்திரமாகக் கொண்டு அவற்றைச் செய்தல் வேண்டும். அங்ஙனம் செய்யும் பொழுது அற்சனையை இருதயத்திலும், ஓமத்தை உந்தியிலும், தியானத்தைப் புருவ நடுவிலும் செய்தல் வேண்டும். செய்தால், அவைகளில் சிவன் விளங்கித் தோன்றுவான். அப்பொழுது தியானம் செய்பவனுக்கு, 'சிவனுக்குத் தான் அடிமை' என்னும் உணர்வு முன்பே இருத்தலால், அவ்வுணர்வின்வழியே அவன் 'சிவனுக்கு அடிமையாகி விடுவான்' என்பது இவ்வெண்பாவில் கூறப்பட்டது.

'இங்குக் கூறிய மூன்றனுள் அற்சனையே (பூசையே) அங்கி' எனவும், ஏனை 'ஓமமும், தியானமும் அற்சனைக்கு (பூசைக்கு) அங்கம்' எனவும் உணர்க. அங்கத்தை உடையது அங்கி.

'பாசஞானம் நீங்கிப் பதிஞானம் கைவரப்பெற்றுப் பதியைக் கண்டவர்கட்கு ஓரொருகால் பாசஞானம் தோன்றும் ஆதனால், பதியைச் சுட்டிறந்து வியாபகமாகக் காணும் நிலை நீங்கி, உலகத்தை ஏகதேசமாய்க் காணும் நிலை தோன்றுதலாகிய பழக்கம், இறைவனை இங்ஙனம் ஒரு குறியில் வைத்துச் சிந்திக்கச் சிந்திக்க நீங்கும்' என்பதாம்.

(எனவே, முன் சூத்திரத்தில் கூறியபடி ஆசிரியரது அருளுரையைக் கேட்ட அப்பொருளைப் பின்னர்ப் பலகாலும் சிந்தித்தல் இங்குக் கூறப்பட்டதாம்.)

ஆன்மா இறைவனுக்கு அடிமையாகிவிடும் முறைமை அடுத்த சூத்திரத்தில் கூறப்படும்.

இங்குக் கூறப்பட்ட பூசை ஞானபூசை ஆகும். அதில் எல்லாவற்றிற்கும் திருவைந்தெழுத்தே மந்திரமாதல் இவ்வெண்பாவிற் சொல்லப்பட்டது. இதற்குரிய அட்டபுட்பங்கள் கொல்லாமை, ஐம்பொறி அடக்கல், இரக்கம், அறிவு, மெய், தவம்', அன்பு என்பனவாம். இங்குக் கூறப்பட்ட ஓமத்திற்கு இடமாகிய உந்தி, குண்டலித்தான மாகும். அதில் செய்யப்படும் ஓமத்திற்கு உரிய நெய், புருவ நடுவில் உள்ள அமிர்தமே யாம். சுருக்கும் சுருவமும் (அகப்பையும் துடுப்பும்) சுழுமுனை நாடியும் இடைநாடியு மாகும். இவற்றால் எழுப்பப்படும் நெருப்பு ஞானமேயாம்.

புருவ நடுவில் செய்யப்படும் தியானத்தில் முத்தி பஞ்சாக்கரம் 'தத்வமஸி' என்னும் மகாவாக்கியத்திற்கு நேரியதாகக் கொள்ளப்படும். அதனுள் சிகாரம் 'தத்' என்பதும், யகாரம் 'துவம்' என்பதும், வகாரம் 'அஸி' என்பதும் ஆகும். இவ்வாறு கொண்டு செய்யும் தியானமே மேற்சொல்லிய **சிவோஹம் பாவனையாகும்.**

இம்முறையில் நிற்கும்நிலை ஏகதேசப் பழக்கத்தை நீக்கி, வியாபகமாகிய பரிபூரண நிலைக்குக் கொண்டு செல்லும் என்க. "கோதண்டம்" என்பதில்

கோதண்டத்தின்கண் எனக் கண் உருபும், "அண்டனாம்" 'ஆண்டனுக்கு ஆம்' என்னும் குவ்வுருபும் விரித்துரைக்க.(முதல் "ஆம்"-பெயரெச்சம்.)

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

'திருவைந்தெழுத்தையே மந்திரமாகக்கொண்டு மேற்சொல்லிய சாதனையில் நிற்றலைத் தவிர முதல்வனை நேர்படக் காணுதல் இயலாது' என்பதையும், மேற்கூறிய சாதனையில் நின்றவழி முதல்வன் ஆன்மாவில் விளங்கித் தோன்றும் முறையை இனிது விளக்கும் உவமையையும் இவ்வெடுத்துக் காட்டால் கூறுகின்றார்

வெண்பா

இந்துவில் பானுவில் ராகுவைக் கண்டாங்குச்
சிந்தையிற் காணின் சிவன்கண்ணாம் - முந்தவே
காட்டாக்கில் தோன்றிக் கனல்சேர் இரும்பென்ன
ஆட்டானாம்; ஓதஞ் செழுத்து.

இதன் விளக்கம்

இந்து - சந்திரன், பானு-சூரியன். 'சந்திரனை மறைப்பது இராகு' என்பதும், 'சூரியனை மறைப்பது கேது' என்பதும் மரபு. ஆயினும், இங்கு இராகுவை மட்டுமே கூறியது இராகு கேது இரண்டுமே சாயாக் கிரகங்கள் (ஒன்றினது நிழல் மற்றொன்று) என்பது மரபாகையால், 'அவற்றுள் ஒன்றைக் கூறவே மற்றொன்றும் பெறப்படும் என்னும் கருத்தினால்' என்பதுபட இங்கு யோகிகள் விளக்கம் தந்துள்ளார்.

'கோள்களில் ஏனையவெல்லாம் வானத்தில் தனியே காணப்பட, இராகுவும் கேதுவும் அவ்வாறு காணப்படாது, சந்திர சூரிய கிரகணங்களில் மட்டும் காணப்படுதல் போல, முப்பொருள்களில் பசுவும் பாசமும் ஆன்ம அறிவிற்கு வேறாய் விளங்கித் தோன்றப் பதி அவ்வாறு தோன்றாது, மேற்கூறிய சாதனையில்தான் ஆன்மாவின் அறிவிற்கு அறிவாய் விளங்கித் தோன்றுவான்' என்பதையே இவ்வெண்பாவின் முதலிரண்டு அடிகள் விளக்கின.

இனி, தோன்றாது நிற்கும் முதல்வன் மேற்கூறிய சாதனையில் விளங்கித் தோன்றுதற்கு உவமையாக,"காட்டாக்கின் தோன்றி" என்றார். காட்ட+ அக்கினி- காட்டாக்கினி. 'அக்கினி' என்பதன் ஈறு தொகுத்தல் விகாரம் பெற்றது (சிற்றுரையில் "வடமொழிச் சிதைவு"என்றார்.) அதில் உள்ள "இன்" என்பது உவம உருபு. "விறகில் விளங்கித் தோன்றாத நெருப்பு, கோலை நட்டுக் கயிற்றைச் சுற்றிச்

கடைந்த பொழுது விளங்கித் தோன்றுதல் போல, ஆன்மாவில் முன்பு விளங்கித் தோன்றாத இறைவன் மேற்கூறிய சாதகத்தைச் செய்ய, அதில் விளங்கித் தோன்றுவான்' என்பதாம்.

"விறகில் தீயின்நன் பாலில்படுநெய்போல்
மறைய நின்றுளன் மாமணிச் சோதியான்
உறவுகோல் நட்டு உணர்வுக் கயிற்றினால்
முறுக வாங்கிக் கடையமுன் நிற்குமே"

என்னும் **அப்பர் திருமொழி** இங்கு உரைக்கத்தக்கது.[1]

"ஓது அஞ்செழுத்து" என மேற்கோளிற் கூறியதனையே இங்கும் கூறியது அதனை வலியுறுத்துதற் பொருட்டாம். எனவே, இவ்விடத்திற்கு இச்சாதகம் இன்றியமையாததாதல் விளங்கும்.

எடுத்துக்காட்டு - 3

முன்னுரை

'இறைவன் முப்பத்தாறு தத்துவங்கட்கும் அப்பாற்பட்டவனாய் இருக்க, அவனைச் சாதகன் தனது இருதயத்தில் எவ்வாறு கண்டு வழிபட இயலும்' என்று எழுகின்ற ஐயத்தினை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

**மண்முதல் நாளமலர் வித்தை கலாரூபம்
எண்ணிய ஈசர் சதாசிவமும் - நண்ணில்
கலையுருவாம் நாதமாம் சத்திஅதன் கண்ணாம்
நிலையதிலாம் அச்சிவன்தான்; நேர்.**

இதன் விளக்கம்

"அண்டபிண்டம் அவை சமம்"[2]

என உமாபதி தேவர் கூறியபடி, அண்டத்திலுள்ள முப்பத்தாறு தத்துவங்களும் பிண்டமாகிய உடம்பின்கண்ணும் உள்ளனவேயாம். ஆதலால் அத்தத்துவங்கள் அனைத்தும் இருதய கமல வடிவில் நிற்பனவாகும். அஃது எங்ஙனமெனின், பிருதிவி முதல் பிரகிருதி ஈறாகவுள்ள ஆன்ம தத்துவம் இருபத்து நான்கும் கொப்பழை அடியாகக் கொண்டு மேலெழுந்து இருதயம் வரையிற் செல்லுகின்ற தண்டு வடிவாகும். அதற்குமேல் வித்தியா தத்துவங்கள் ஏழும், சிவ தத்துவத்தில் சுத்த வித்த ஒன்றும் கூட எட்டுத் தத்துவமாகிய அவை எட்டு இதழ்களையுடைய தாமரை மலர்

1 திருமுறை - 5
2 கோயிற் புராணம்-பதஞ்சலி சருக்கம் -70

வடிவாகும். சுத்த வித்தைக்கு மேலுள்ள தத்துவங்களில் ஈசுரம், சதாசிவம் என்னும் இரு தத்துவங்களும் அம்மலருக்கு உள்ளே இருக்கின்ற அறுபத்து நான்கு கேசரவடிவாகும். (கேசரம்- நாக்கு. இது தமிழில், 'உளை' எனப்படுகின்றது.) அவற்றிற்கு மேலுள்ள சத்தி தத்துவம் அல்லது விந்து தத்துவம் கேசரங்களால் சூழப்பெற்று நடுவிலே இருக்கின்ற பொருட்டு வடிவாகும். அதற்கு மேலுள்ள சிவ தத்துவம் அல்லது நாத தத்துவம் ஐம்தொரு எழுத்திற்குப் பற்றுக்கோடாய் இருத்தலால், அ.:.து அந்தப் பொருட்டிற்குள் அமைந்துள்ள ஐம்பத்தொரு விதைகளாகும். ஆகவே, அந்தப் பொருட்டிற்கு மேல் சிவனுடைய திருவடி விளங்குதலால், அந்த உண்மையை யுணர்ந்து மேற்கூறியவாறு திருவைந்தெழுத்தினால் வழிபடல் வேண்டும். எனவே, 'தத்துவங்களுக்கு அப்பாற்பட்ட இறைவனை இருதய கமலத்தில் இம் முறையில் கண்டு வழிபடுதல் கூடும்' என்பதாம்.

வித்தை என்பது இரட்டுற மொழிதலால் 'வித்தியாதத்துவம்' எனவும் 'சுத்தவித்தை' எனவும் இருபொருள் தந்தது. வழிநூலில் "மூட்டுமோகினி"[1] என்பதில், மோகினி என்பது ஆகுபெயராய் அதன் காரியமாகிய வித்தியாதத்துவங்களைக் குறித்தது.

இவ்வெண்பாவிற்கு இவ்வாறன்றி வேறு சில வகையாகவும் பொருள் கொள்வன உள.

அவற்றுள், நிலம் முதலிய முப்பத்தொரு தத்துவங்களும் எட்டுக் கொத்தாக வகுக்கப்படுதலால், அந்த எட்டுக் கொத்துக்களே எட்டு விரல் அளவான தண்டு; அவற்றுக்கு மேல் அசுத்தமாயாதத்துவம் தண்டிற்கும் மலருக்கும் இடைநிற்கும் முடிச்சு; அதற்குமேல் சுத்தவித்தையே வாமை முதலிய எட்டுப் புவனங்களை எட்டு இதழாகவுடைய மலர். ஏனையவை மேற்கூறியதுபோல இவ்வாறு கொள்வது ஒருகொள்கை.

முதலிற் கூறியபடி ஆன்ம தத்துவங்களே தண்டு; அதற்குமேல் அசுத்தமாயா தத்துவம் கீழ்நோக்கியுள்ள இதழ்கள்; சுத்தவித்தை மேல் நோக்கி நிற்கும் புறவிதழ்; அதற்கு மேல் ஈசுர தத்துவத்திலுள்ள அனந்தர் முதலிய எட்டுப் புவனங்களே எட்டு அக விதழ். சதாசிவ தத்துவம் ஒன்று மட்டுமே கேசரம்; ஏனையவை முதலிற் கூறியது போல. இவ்வாறு கொள்வது மற்றொரு கொள்கை.

இனி, 'இவ்வெண்பாவில் "கலா ரூபம்"' என்றது, நிவிர்த்தி முதலிய பஞ்சகலைகளை - எனக் கொண்டு, 'ஆன்மதத்துவத்தில் பிருதிவி நிவிர்த்திகலை யாகையால், அஃதே தண்டு; அதற்கு மேலுள்ள இருபத்திரண்டு தத்துவங்களும் பிரதிட்டாகலை ஆகையால், அதுவே, மலர் வடிவம். வித்தியா தத்துவம் வித்தியாகலை ஆகையால் அதுவே கேசரம்; வித்தியா தத்துவத்திற்கு மேலுள்ள சுத்தவித்தை ஈசுரம் சதாசிவம் என்னும் மூன்று தத்துவங்களும் சாந்திகளை ஆகையால் அதுவே பொருட்டு; சத்தியும் சிவமும் ஆகிய இரு தத்துவங்களும் சாந்திஅதீதைகளை ஆகையால் அதுவே 'பொருட்டில் உள்ள விதைகள்' இவ்வாறு கொள்வது மற்றொரு கொள்கை.

---

1 சிவஞான சித்தியார் - சூ. 9

இக்கொள்கைக்கு இவ்வெண்பாவில் "கலை" என்பது கேசரம் எனவும், "உரு" என்றது, கலைக்குள் உருவாகிய பொருட்டு எனவும் பொருள் தருவதாகக் கொள்ளல் வேண்டும்.

இவ்வாறெல்லாம் ஆகமங்களிலேயே ஒவ்வொன்றில் ஒவ்வொரு வகையாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது.' அதனால் யார் யார் எந்த எந்த ஆகமத்தைப் பின்பற்று கின்றனரோ அவரவர் அவ்வவ்வாறு கொள்கின்றனர்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

கலைகள் அறுபத்து நான்கு ஆகையால், இங்கு, 'கலை' என்பது ஆகு பெயராய், அதற்குரிய எண்ணாகிய 'அறுபத்து நான்கு' எனப் பொருள் தந்தது.

"ஈசர்" என்பதும் ஆகுபெயராய், அவருக்கு இடமாயுள்ள தத்துவத்தைக் குறித்தது, "கலையுரு" என்பதில் 'கலைக்குள் உரு' என 'உள்' என்னும் உருபு விரித் துரைக்க.

'கலையுருவாம் சத்தி' எனவும், 'நாதம் அதன் கண்ணாம்' எனவும் மாற்றி யுரைக்க. 'ஆம்' என்பது 'நாணம், மலர், கலாரூபம்' என்பவற்றோடும் சென்று இயைந்தது.

உலகத் தாமரைகள் தண்டு கீழாக மேல்நோக்கி மலர்வன. இந்த இருதயத் தாமரை தண்டு மேலாகக் கீழ்நோக்கி அமைந்தது. அத்தகையதொரு தெய்வத் தன்மை இதற்கு உண்டு என்க.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால், 'இவ்விடத்திலும் திருவைந்தெழுத்து வழிபாடு வேண்டற்பாலது' என்பது வலியுறுத்தப்பட்டது.

மூன்றாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

ஒன்பதாம் சூத்திரம் முடிந்தது.

சாதனஇயல் முடிந்தது.

பயனியல்

பத்தாம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி
ஏக னாகி இறைபணி நிற்க;
மலமாயை தன்னொடு வல்வினை யின்றே.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என்நுதலிற்றோ எனின், பாசட்சயம் பண்ணுமாறு உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

இதன் விளக்கம்

முன்இயலில் ஏழு, எட்டு, ஒன்பதாம் சூத்திரங்களால் முறையே சாதகன் இயல்பு, சாதனையால் பெறப்படும் பொருளின் இயல்பு, சாதனத்தில் நிற்கும் முறை இவற்றைக் கூறினமையால், அச்சாதனத்தால் அடையும் பயனைக் கூறுகின்றது இந்த இயல்.

மேற்கூறிய சாதனத்தால் அடையும் பயன் இரண்டு. அவை **பாச நீக்கமும், சிவப்பேறும்** ஆகும். அவற்றுள் முதலாவதாகிய பாச நீக்கத்தை உணர்த்துவதே இச் சூத்திரம். (க்ஷயம்-அழிவு அல்லது நீக்கம்.)

முன்சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்தில் சொல்லப்பட்ட அஞ்செழுத்து வழி பாட்டினால், மலம் தனது வாசனையும் இன்றிப் பற்றறுதலே பெறப்படும் பயன் ஆகையால், அதனைக் கூறுகின்ற இச்சூத்திரம் அவ்வதிகரணத்தின் ஒழிபாகவே அமைகின்றது.

முன்இயலில் சாதகம் கூறப்பட்டமையால், 'அச்சாதகத்தால் பெறப்படும் பயன் யாது' என அவாய் நிற்றலால் அவ்வவாய் நிலையை நிரப்புகின்ற இவ்வியல் முன்னை இயலோடு இயைந்து நிற்கின்றது. இஃது **அவாய் நிலைபற்றிய இயைபாகும்.**

முன் சூத்திரம் **ஆன்ம சுத்தி** கூறினமையால், அதனை அடுத்து நிற்பதாகிய ஆன்ம லாபத்தைக் கூறுகின்ற இச்சூத்திரம் முன்சூத்திரத்தோடு இயைந்து நிற்கின் கின்றது. இது **முறைமைபற்றிய இயைபாகும்.**

முன் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்தில் 'முத்தி பஞ்சாக்கரத்தை உச்சரித் தால் வாதனாமலம் போம்' எனக் கூறியது பற்றி, 'அதனை உச்சரித்தவர்க்கெல்லாம்

அவ்வாறு போகக் காணவில்லையே' என நிகழும் ஐயத்தை இச்சூத்திரத்தின் முதல் அதிகரணம் நீக்குதலால்,அவ்வதிகரணம் முன் சூத்திரத்தின் இறுதி அதிகரணத்தோடு இயைந்து நிற்கின்றது. இஃது ஆசங்கை பற்றிய இயைபாகும்.

எட்டாஞ்சூத்திரத்தில், ''விட்டு-அந்நியம் இன்மையின் அரன் கழல் செலும்'' எனச் சாதனத்தினால் பெறப்படும் பயன் கூறப்பட்டமையால், 'மேற்கூறிய சாதனத்தால் பெறப்படும் பயன் யாது' என அவாய் நிற்கும் நிலை தோன்றவழியில்லை எனின், அங்ஙனமன்று. பயனைப் பொதுவகையால் கூறாவிடில் சாதனத்தில் நிற்றற்கு மனம் செல்லாது என்பது பற்றி ''விட்டு'' எனவும், ''அரன்கழல் செலும்'' எனவும் சாதனத்தோடு, பயன்களும் அங்கு ஒருங்கே பொதுவாகவே கூறப்பட்டன. ஆயினும், பாசங்களைவிடுதல் எவ்வாறு? பின்னர் அரன்கழல் செல்லுதல் எங்ஙனம்? என அவற்றைச் சிறப்பு வகையான் அறிதற்கு அவா நிகழவே செய்யும். அதனால், முன் இயலில் பொதுவாகக் கூறப்பட்ட பயன்கள் இவ்வியலில் சிறப்பாகக் கூறப்படுகின்றன என்க.

ஏனைய விளக்கங்கள் முன் சூத்திரத்து முகவுரையில் கூறப்பட்டன.

இச்சூத்திரத்தின் திரண்டபொழிப்பு:

ஞானக்கண்ணினால் சிந்தையில் கண்டுணரப்பட்ட அந்த முதல்வன் தன் தன்மையால் வேறேயாயினும் தான் வேறு காணப்படாது 'உயிரே' எனும்படி ஒன்றுபட்டநின்ற அந்நிலைபோல (இந்நிலை பெத்தநிலை) இம்முத்தி நிலையில் ஆன்மாத் தன் தன்மையால் வேறேயாயினும் தான் வேறு காணப்படாது 'அவனே' என்னும்படி அவனுள் அடங்கி ஒன்றுபட்டு நின்று அவனது பணியில் நிற்றல் வேண்டும். அவ்வாறு நிற்பின், வேம்பு தின்ற புழு முன்பு நோக்கியதைப் பின்பும் நோக்க எழுதல் போல விட்டொழித்த பாசங்களை மீட்டும் நோக்க எழுகின்ற வாசனாமலம்,மாயை என்பவற்றுடன் வலிய கன்மமும் ஒருங்கே பற்றறக்கழியும்.

இலக்கணக்குறிப்பு:

அவனே என்னும் ஏகாரம் பிரிநிலை. தானே என்னும் ஏகாரம் தேற்றம். (இன்றே என்னும் ஏகாரம் ஈற்றசை.)

'நெறி' என்பது இங்கு உவமஉருபாய் வந்தது.

'மலமாயைகளோடு கூடிய வினை' என வினையை வேறுபிரித்தமையால், 'இன்று' என ஒருமையாற் கூறினார்.

(**சிற்றுரையில்** ''உவமைக்கு ஒதியது பொருளிலும், பொருளுக்கு ஒதியது உவமையிலும் சென்று இயைந்தன'' என உரைத்தார். உவமைக்கு ஓதியது, ''அவனே தானே'' என்பது, பொருளுக்கு ஓதியது, ''ஏகனாகி'' என்பது.இவற்றை அவர் உரைத்த

படி கூட்டினால், "அவனேதானேயாய் ஏகனாகி நின்ற அதுபோல, தானே அவனே யாய் ஏகனாகி" என வரும்.)

ஆன்மா இறைவனோடு ஏகனாகி நிற்கும் முறை பல உவமைகளைக் கொண்டு பலவகையாக விரிக்கப்படுகின்றது. அவ்வுவமைகள் வருமாறு:

1. குடம் உடைந்தபொழுது அக்குடத்தினுள் இருந்த ஆகாயம் வெளி ஆகாயத்தோடு கூடி ஒன்றாதல் போல.

2. இப்பியை வெள்ளியெனமயங்கும்பொழுது இப்பி வெள்ளியோடு ஒன்றாதல் போல.

3. 'மண்ணே குடம்' என்பது போல, ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாய் மாறினாலும் இரண்டும் ஒன்றாதல் போல.

4. வெண்தாமரையில் வெண்மையும், தாமரையும் குண குணிந்தன்மையால் ஒன்றாதல் போல.

5. தீயில் காய்ந்த இரும்பு அத்தீயோடு கலந்து ஒன்றாதல் போல.

6. பாலும் நீரும் சேர்ந்தபொழுது அவை பிரிக்கப்படாத சேர்க்கையால் ஒன்றாதல் போல.

7. தன்னைக் கருடனாகப் பாவிக்கின்ற மாந்திரீகன் அந்தப் பாவனை மாத்திரத்தால் ஒன்றாதல் போல.

8. தீயில் காய்ந்த இரும்பின்மேல் ஊற்றப்பட்ட நீர் அவ்விரும்பினுள் ஒடுங்கி ஒன்றாதல் போல.

9. ஒருவன் பேயால் பிடிக்கப்பட்டபொழுது அப்பிடியினால் அவன் பேயோடு ஒன்றாதல் போல.

10. விறகில் உள்ள நெருப்பு வேறு தோன்றாது அந்த விறகோடு ஒன்றாயிருத்தல் போல.

11. ஞாயிற்றின் ஒளிமுன் விளக்கொளிச் சத்தி கெட்டு ஒன்றாதல் போல.

12. தலைவன் தலைவியரது கூட்டத்தின் இன்ப நுகர்ச்சியால் ஒன்றாதல் போல.

13. நண்பர் இருவர் தான், அவன் என வேற்றுமை பாராட்டாது ஒன்றாயிருத்தல் போல.

14. ஆவும், ஆமாவும் (பசுவும், காட்டுப் பசுவும்) ஒப்புமையால் ஒன்றாதல் போல.

இவற்றுள் சமயவாதிகள் ஒவ்வொன்றினைத் தம்கொள்கைக்கு உவமையாகக் கூறுவர். ஆயினும், மெய்கண்டார் அவற்றுள் ஒன்றனையும் ஏற்றுக்கொள்ளாமல், ''அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி'' எனத் தம் கொள்கைக்கு இவ்வுவமையைக் கூறினார்.

'அங்ஙனமாயின் தருக்க நூல்களிற் கூறப்படுகின்ற பலவகைச் சம்பந்தங்களில் இவ்வுவமையால் விளக்கப்படுவது என்ன சம்பந்தம்? எனின் '**அஃது அத்துவிதசம்பந்தம்**' என்பது இரண்டாம், ஐந்தாம் சூத்திரங்களிற் உவமை முகத்தாற் கூறப்பட்டது.

இனி,அடுத்த சூத்திரத்திலும் அஃது உவமை முகத்தால் இனிது விளக்கப்படும்.

இச்சூத்திரம் இரண்டு அதிகரணங்களையுடையது.

1. அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி ஏகனாகி,
2. இறைபணி நிற்க, மலமாயை தன்னொடு வல்வினை இன்றே.

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன்சூத்திரத்தில், 'ஆன்மா ஆணவ மலம் நீங்கி, அதன் வாசனையும் பற்றறக் கழிந்து சுத்தி பெறுதற் பொருட்டுத் திருவைந்தெழுத்தை முத்தி பஞ்சாக்கரமாகக் கொண்டு சுத்த மானதமாகக் கணிக்க' எனக் கூறினமையால், 'ஆன்மாச் சுத்தியடைதற்கு அங்ஙனம் திருவைந்தெழுத்தைக் கணித்தல் மட்டுமே போதும் போலும்' என ஐயம் நிகழ்தலின், 'அதனோடு கூட மற்றும் செய்யத்தக்கது உண்டு' எனக் கூறும் முகத்தால், அவ்வையத்தை நீக்குவது இம் முதலதிகரணம்.

மேற்கோள்

ஈண்டுப் பரமேசுரன் இவ்வான்மாவாய் நின்ற முறைமையான் அவனிடத்து ஏகனாகி நிற்க என்றது.

இதன் விளக்கம்

ஈண்டு-இவ்வதிகரணத்தில். பரமேசுரன் தான் வேறு விளங்காது ஆன்மாவோடு ஒன்றாய்க் கலந்து அதுவாய் நிற்றல் பெத்த நிலையிலாகும்.

'அம்முறைமையான்' என்றது, 'அத்தன்மைபோல' என்றபடி.

''அவனிடத்து ஏகனாகிநிற்க'' என்றது, 'முத்தி நிலையில் ஆன்மாத் தான் வேறு விளங்காது அவனிடத்தில் ஒன்றாய் நிற்க என்றபடி.

முன் சூத்திரத்தில் சொல்லப்பட்ட பஞ்சாக்கர முறை இவ்விடத்திலும் இம்முறைக்கேற்ப வேறுபடுத்திக் கொள்ளப்பெறும், அதனை உமாபதிதேவர் தமது **சங்கற்பநிராகரண நூலில்,**

"திரண்டாம் பயனெனும் திருவருள் தெளியில்
சென்றுசென் றணுவாய்த் தேய்ந்துதேய்ந் தொன்றாம்
என்றிறை இயற்கை இயம்புதல் தரும்"[1]

எனக் குறிப்பால் உணர்த்தினார். அதுவே **பரம சித்தாந்தமாக** அந்நூலின் முடிவில் கூறப்பட்டது.

'வாசனாமலம் நீங்கி ஆன்மாத் தூய்மை எய்துதற்கு முன்சூத்திரத்திற் கூறிய படி பஞ்சாக்கரத்தை விதிப்படி உச்சரித்தலோடு அமையாது, அதற்கு மேலும் ஏகனாகி நிற்றல் எதற்கு' என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

அவ்வாறு நிற்கவே யானென தென்னும் செருக்கற்று, அவனது சீபாதத்தை அணையும் ஆகலான்.

இதன் விளக்கம்

இவ்வேதுவில் உடன்பாட்டால் கூறப்பட்டவைகளை எதிர் மறையாற் கூறினால் இதன் கருத்து இனிது விளங்கும். அங்ஙனம் கூறும் முறை வருமாறு:-

'பஞ்சாக்கரத்தை விதிப்படி உச்சரிக்கும் நிலையில் மட்டும் இருந்தால், 'யான்' என்றும், 'எனது' என்றும் ஆன்மாத் தன்னையும், தனது அறிவையும், அந்த அறிவிற்குப் புலனாகின்ற முதல்வனையும் வேறு வேறாகப்படுத்துக் காண்கின்ற மயக்க உணர்விற்கு ஏதுவாகிய மலவாசனை நீங்காது; அது நீங்காது நிற்கவே, ஆன்மா முதல்வனது திருவடியை யடைந்து அத்திருவடியின்பத்தை நுகர்ந்திருத்தல் இயலாது. ஆகையால் மலவாசனை நீங்க யான் எனது என்னும் செருக்கு அற்று, முதல்வனது திருவடியை அடைந்து பேரின்பத்தை நுகர்வதற்கு அம்முதல்வனிடத்தில் ஆன்மா ஏகனாகி நிற்றல் இன்றியமையாதது'.

'அனுபவம்' என்பது அறிதலில் ஒருவகையே. அஃதாவது, ஒன்றை அறியு மிடத்து, "யான் இதனை அறிகின்றேன்" என்னும் உணர்வு நிகழுமாயின், அவ்விடத்

---

1 சைவ வாதி சங்கற்ப நிராகரணம் - 61 - 63. "சென்று சென்றணு வாய்த் தேய்ந்துதேய்ந்தொன்றாம்" என்பது திருவாசகத் தொடர்.

தில் நிரம்பிய அனுபவம் இல்லையாம். ஏனெனில், 'யான்' என்று உணரும் பொழுது அறிபவன் தன்னையே தான் உணர்கின்றான்; 'அறிகின்றேன்' என்று உணரும்போது தன் அறிவின் செயற்பாட்டைத்தான் உணர்கின்றான். 'இதனை' என்று உணரும் போது மட்டுமே அறியப்படும் பொருளை அவன் உணர்கின்றான். அவ்விடத்திலும் அவன் அதனைத் தனக்கு வேறாகவே வைத்து உணர்தலன்றித் தன்னோடு ஒற்றுமைப்பட்ட பொருளாக உணர்வதில்லை. அதனால் இவ்வாறு அறிதல் 'அனுபவம்' எனப்படாது.

வடமொழியில் அறிபவனை 'ஞாதா' அல்லது 'ஞாதிரு' என்றும், அறிவை 'ஞானம்' என்றும், அறியப்படும் பொருளை 'ஞேயம்' என்றும் கூறுவர். இவை 'திரிபுடி' எனப்படுகின்றன. 'அறிபவன், அறிவு, அறியப்படும் பொருள்' என்பன இச் சொற்களின் பொருள். இவற்றைத் தமிழில், "**காண்பான், காட்சி, காட்சிப்பொருள்**" **என்றும் கூறுவர்.**

ஆன்மாத் தன்னையும், தனது ஞானத்தையும் சிவத்தினின்றும், சிவஞானத்தி னின்றும் வேறாகப்பிரித்துத் தனியே நிற்கும் பொருள்களாக உணர்தற்குக் காரணம், அகநோக்கைத் தடுத்துப் புறநோக்கிலே செலுத்துகின்ற ஆணவமல சத்தியேயாகும். அது பெத்த காலத்தில் வலுப்பெற்று நின்று, ஆன்மாவின் அறிவைப் பலவகையின் புறத்தே செலுத்தி, அலைக்கழித்து வருகின்றது. முத்திகாலத்தில் அச்சத்தி பெரிதும் மடங்கிப் போய்விட்டமையால், அப்பொழுது உள்ளது 'வாசனாமலம்' என்றும், 'மலவாசனை' என்றும் சொல்லப்படுகின்றது. அதன் இறுதிநிலையில் மேற்கூறியவாறு நிகழ்கின்ற **திரிபுடி ஞானத்தை** விட்டு நீங்காமல் நிற்கச் செய்வதே ஆகும். ஆகவே, அந்நிலை நீங்குதற்கு மேற்கூறியவாறு ஆன்மாச் சிவனோடு ஒன்றி ஏகனாகி நிற்றல் இன்றியமையாததாகும்.

'செருக்கு' என்பது அதற்குக் காரணமான மலவாசனையைக் குறித்த ஆகு பெயர்.

செருக்கு - மயக்க உணர்வு.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'பெத்தநிலையில் உடம்பு முதலியவற்றை, - யான் - என்று எண்ணுதலும், உலகப்பொருள்களில் ஒவ்வொன்றை - எனது, எனது - என்று எண்ணுதலுமே மயங்கஉணர்வாவதன்றி, முத்திநிலையில் - யான் சிவனை உணர்கின்றேன் - என எண்ணுதல் உண்மை உணர்வாகாது, மயக்க உணர்வாதல் எங்ஙனம்?' என்னும் ஐயத்தை எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

நான்அவன்என்(று) எண்ணினர்க்கும் நாடும் உளம் உண்டாதல்
தான்என ஒன்(று) இன்றியே தான் அதுவாய் - நான்என ஒன்(று)
இல்என்று, தானே எனும்அவரைத் தன்அடிவைத்(து)
இல்என்று தான்ஆம் இறை.

இதன் பொருள்

நான் அவன் என்று எண்ணினர்க்கும்-எந்தச் செயலிலும் 'நானும், சிவனும் கலந்தே இருக்கின்றோம்' என்று உணர்கின்றவர்களுக்கும்.

நாடும் உளம் உண்டு ஆதல்-'சிவன்இல்லை, நானே எல்லாவற்றையும் செய்கின்றேன்' என்று உணர்கின்றவர்களுக்கு இருத்தல்போல, 'நான்' என்னும் தற்போதம் உள்ளதே என்பது வெளிப்படை. ஆகையால், (அவ்வாறு நானும், அவனும் என்று உணர்கின்றவர்களுக்கு)

தான் என ஒன்று இன்றி - சிவன், 'தான்' என்கின்ற ஒருபொருள் அவ்விடத்தில் இல்லாமல்.

தான் அதுவேயாய்:- தான் அந்த உயிராகியே இருப்பான்.

("உயிர் உணர்வாகியே நிற்பான்" என்பது **சிற்றுரை.**)

நான் என ஒன்று இல் என்று தானே எனும் அவரை – 'நான் என ஒருமுதல் இல்லை; சிவன் ஒருவனே இருக்கின்றான்' என உணர்கின்ற அத்தன்மையுடையவர்களை.

(**இறை** - சிவன்.)

இல் என்று – 'நான் என்கின்ற தற்போதத்தையுடைய ஆன்மா வேறு இல்லை' என்று சொல்லும்படி.

தன் அடி வைத்துத் தான் ஆம் – தனது திருவருள் வியாபகத்துள் அடக்கி, எல்லாம் தானாகவே விளங்குவான்.

விளக்கம்

' – சிவன் இல்லை; நான் மட்டுமே இருக்கின்றேன் – என்று உணர்கின்ற உணர்வு, - மயக்கவுணர்வு – அல்லது, திரிபுணர்வு-என்பதில் ஐயமில்லை.

ஆனால் – நானும் இருக்கின்றேன்; சிவனும் இருக்கின்றான் – என்று உணர்தலை – மயக்கவுணர்வு - அல்லது, - திரிபுணர்வு - என்றமை எவ்வாறு கூடும்' என்பது இங்கு இயல்பாக எழுகின்ற ஓர் ஐயம். அதனை யோகிகள், 'பதி, பசு, பாசம்–

என்னும் முப்பொருள்களில் பதியும், பாசமும் தமக்கென்று சில தனித்தன்மைகளை யுடையன. பசு அவ்வாறின்றிப் பதியோடு சேர்ந்த வழிப்பதித்தன்மையும், பாசத்தோடு சேர்ந்த வழிப் பாசத்தன்மையும் உடையதாதல் தவிர, 'பசுத்தன்மை' என வேறொரு தன்மை தனியாக இல்லை. ஆகவே, பசு, ஏனைப் பொருள்களை அவ்வவற்றின் தன்மையைக் காணுமுகத்தால் வேறுவேறாக அவற்றைக் கண்டுணரும். ஆனால், அது தன்னை உணருமிடத்து அவ்வாறு வேறு காண இயலாது. ஏனெனில், அதற்கென ஒரு தனித்தன்மை இல்லை. அதனால், அது பதியைச் சார்ந்து அதன் தன்மையை அனுபவிக்கும் பொழுதும், பாசத்தைச் சார்ந்து அதன் தன்மையை அனுபவிக்கும் பொழுதும், அந்த அனுபவங்கள் தனக்கு உண்டாதலை வைத்து, அவற்றோடு, அவற்றை அனுபவிக்கின்ற தானும் உளதாதலை உணரும். ஆயினும், பாசத்தினது உண்மைத் தன்மையும் பதியின்வழி நின்று அறியும் பொழுதே உள்ளவாறு விளங்கு தலால், அப்பொழுது உணர்தலே மெய்யுணர்வாகும்.

இங்ஙனம் ஆகவே, பதியையும், பாசத்தையும் உணர்தலின் வைத்து பசுத் தன்னை உணர வேண்டுமேயன்றி, மற்றைய இருபொருளைப் போலத் தன்னைத் தனியாக அறிய இயலாது. ஆகவே, எந்த நிலையிலாயினும் பசுத் தன்னைத் தனியாக அறிவதாக உணருமாயின், **அவ்வுணர்வு மயக்கவுணர்வு, அல்லது திரிபுணர்வே யன்றி,** மெய்யுணர்வு ஆகாது' – என விளக்கினார்.

இவ்வியக்கத்தினை அவர் கண்ணொளி விளக்கின் ஒளி இவற்றை உவமையாக வைத்து விளக்கினார். அவர் விளக்கிய முறை வருமாறு:-

கண்ணுக்கு ஓர் ஒளி உண்டு. அது, சில கண்கள் தாம் இருந்தும் பொருள் களைக் காணாமாட்டாது இருத்தலை வைத்து உணரப்படும். கண்ணுக்கு ஓர் ஒளி உண்டாயினும் அது, 'இது விளக்கொளி, இது ஞாயிற்றின் ஒளி, இது திங்களின் ஒளி, இது விண்மீனின் ஒளி' என அந்த ஒளிகளைத் தனித்தனி வைத்துத் திட்டமாகவுணர் தல் போல, 'இது கண்ணின் ஒளி' எனத் தனியாக அதனைக் காணுதல் இயலாது. எனவே, விளக்கொளி, ஞாயிற்றின் ஒளி முதலியவை கண்ணிற்குப் புலனாதலால், 'அந்த ஒளிகளில் கண்ணொளி கலந்தே நிற்கின்றது' என்பது உய்த்துணர்ந்து கொள்ளப் படும்.

கண்முதலிய ஐம்பொறிகட்கும் உருவம் முதலிய ஐந்து புலன்களும் புலனாதல் அந்தப் பொறிகள் அந்தப்புலன்களோடு பொருந்தி நிற்பனதனாலேயாகும். ஆகையால், விளக்கொளி முதலிய ஒளிகளும் கண்ணிற்குப் புலனாகும் பொழுது கண்ணொளி அந்த ஒளிகளில் கலந்தே நிற்பதாம்.

அங்ஙனமாயினும், விளக்கொளி முதலியவற்றைக் காணும் பொழுது, 'இது விளக்கொளி', 'இது ஞாயிற்றின் ஒளி' என்றாதல் போல அவற்றை உணர்தலே மெய்

யுணர்வாகும். அவ்வாறு அன்றி அவற்றை 'கண்ணொளி' என்று உணர்வது பிழை பட்ட உணர்வேயாதல் வெளிப்படை. இனி, அந்த ஒளிகளை, 'விளக்கொளியும், கண்ணொளியும்' என்று இரண்டுமாகக் காணுதலும், முன்னர்க் கூறியதுபோலப் பிழை பட்டவுணர்வே ஆகும். ஏனெனில், விளக்கொளி, ஞாயிற்றின் ஒளி முதலியவைகளின்றிக் கண்ணொளி ஒரு காலத்திலும் தனியே காட்சிப்புலனாகாதாகையால்.

இங்குக் கூறியவைகள் எல்லாம் உவமைகள். இவ்வுவமைகளை வைத்துப் பொருள்களையும் உணர்தல்வேண்டும். அங்ஙனம் உணரும் முறையாவது, 'ஆன்மாவுக்கு' என ஒரு ஞானம் உண்டு. அஃதில்லையேல், பதி, பாசம் என்பவற்றுள் ஒன்றனையும் அஃது அறிதல் இயலாது. ஆன்மா அந்த இரண்டையும் அறிவதால், அதற்கென ஒரு ஞானம் உண்டு. ஆயினும், அது சிவனது ஞானம்போலத் தனியாக உணரப்படமாட்டாது. அதனால், அவனது ஞானத்தைப்பற்றி நின்று, அது வழியாக அவனை உணரும் பொழுதுதான் ஆன்மாத் தான், தனக்கென்றும் ஓர் அறிவு இருப்பதை உணரும். இதுபற்றியே உமாபதி தேவர் தமது **சிவப்பிரகாச நூலில்,**

"தன்னாலே தனையறிந்தால் –
தன்னையும் தானே காணும் தான்அது வாகி நின்றே"[1]

என்றார்.

"சிவனது ஞானத்தாலே சிவனை உணரும்பொழுதுதான் ஆன்மாத் தான் சிவமாகி நிற்கின்ற நிலையில் தன்னையும் உணர்வதாகும்" என்பது அதன் பொருள்

இவ்வாறு ஆதலால், ஆன்மாச் சிவஞானத்தால் சிவனை உணர்கின்ற பொழுது அந்த ஞானத்தைச் சிவனது ஞானமாகவுணர்தலே மெய்யுணர்வாவதன்றித் தனது ஞானமாகவோ, தனது ஞானமும், சிவனது ஞானமும் ஆக இரண்டு ஞானமாகவோ உணர்தல் பிழைபட்ட உணர்வே ஆகும்.

இனி, 'ஒரு விளக்கின் ஒளியை ஒரு காலத்தின்தானே பலகண்கள் காண்கின்றன. அப்பொழுது, ஒரு கண்ணின் ஒளி மற்ற கண்களின் ஒளிகளோடு கலந்து நிற்கின்றதோ? கலவாமல் தனியே நிற்கின்றதோ? எனின், 'அவைகள் தம்முள் கலந்து நிற்கின்றன' என்பதற்குக் காரணமில்லை. ஏனெனில், ஒரு கண்ணின் ஒளிக்கு மற்றைக் கண்களின் ஒளிகள் காட்டும் பொருளாகவும் இல்லை; காணப்படும் பொருளாகவும் இல்லை.

'பல கண்களின் ஒளிகள் ஓரிடத்தில் கூடினாலும் அவை ஒன்றுக்கு ஒன்று தொடர்பில்லாமலே தனித்து நிற்றல்போலக் கண்ணொளி விளக்கொளியோடு கூடினாலும் அவை இரண்டும் தொடர்பின்றியே நிற்கும் எனக் கொண்டால் என்னை

1 செய்யுள் – 72

எனின், கண்ணொளிகளின் ஒன்றால் மற்றொன்றிற்கு எந்தப் பயனும் இல்லை. ஆனால், விளக்கொளியும், கண்ணொளியும் கலந்து நிற்கின்ற பொழுது, விளக்கொளி காட்டும் உதவியைச் செய்யக் கண்ணொளி, அவ்வுதவியைப் பெற்றுக் காண்பதாகிய பயனை அடைகின்றது. ஆகையால், 'அவை இரண்டிற்கும் தொடர்பு இல்லை' என்றல் எவ்வாறு பொருந்தும்? இவ்வுவமையை வைத்துக் கீழ்க்காணும் பொருளை உணர்தல் வேண்டும்.

'ஒரு பொருளின் மேல் வீழ்ந்த பல கண்ணொளிகள் தமக்குள் தொடர்பு கொள்வதில்லை' என்பது அவை நேரே தொடர்புகொள்ளாமை பற்றியேயாகும். ஆயினும், ஒரு கண்ணொளி விளக்கொளியோடு கலந்து, அவ்வொளி சென்று வியாபிக்கும் பொருள்களிலெல்லாம் தானும் உடன் சென்று வியாபிப்பதுபோல ஒரு பொருளாகிய சிவத்தினைப் பல ஆன்மாக்கள் அடைந்து அனுபவிக்கும் பொழுது அவைகளுக்குள் நேர்த்தொடர்பு இல்லையாயினும், சிவத்தின் வழியாக ஓர் ஆன்மா மற்ற ஆன்மாக்களை உணரவல்லதேயாகும். இதனால், ஓர் ஆன்மாத் தன்னையுணர்தலும், ஏனை ஆன்மாக்கள் முதலிய பிறபொருள்களையுணர்தலும் சிவத்தின் வழியாக அன்றி, நேரே இயலாது என்க. இதுபற்றியே,

"என்னையும் கண்டேன்; பிறரையும் கண்டேன்;
நின்னிலை அனைத்தையும் கண்டேன்; என்னே!
நின்னைக் காணா மாந்தர்,
தன்னையும் காணாத் தன்மை யோரே".[1]

எனப் **பட்டினத்தடிகள்** அருளிச் செய்தார்.

இங்ஙனம் கூறிவந்தவற்றால், 'ஆன்மாவுக்கு அறிவு என்பதே இல்லையோ' என எண்ணத் தோன்றும். அவ்வாறு எண்ணுவதை யோகிகள் பின்வருமாறு கூறி மாற்றினார்: 'ஓசை', 'ஆகாயத்தின் குணம்' என்பது எல்லார்க்கும் உடன்பாடு. ஆயினும், அந்தக் குணம் அதனை வெளிப்படுத்துகின்ற கருவிகள் உள்ளபொழுதே வெளிப்படுதலும், அக்கருவிகள் இல்லாதபொழுது வெளிப்படாது நிற்றலும் கண்கூடாக அறியப்படுவன. முரசு முதலிய சில வாத்தியங்களில் உள்ள ஓசை அவற்றைச் சிறு கோல் கொண்டு அடிக்கும்போதே தோன்றுதலும், அங்ஙனம் அடியாதபொழுது அது தோன்றாமையும் முதலியன இதற்கு எடுத்துக்காட்டாகும். இதனால், ஓசையை 'ஆகாயத்தின் குணம்' என்னாமல் 'அக்கருவிகளின் குணம்' என ஒருவரும் கூறார். அது போலவே, ஆன்மாவின் அறிவு அதனை விளக்கும் பொருள் உள்ளபொழுது விளங்கியும், அப்பொருள் இல்லாதபொழுது விளங்காமையும் பற்றிப் பல பொருள்களை அறிந்து வருகின்ற அறிவை, 'ஆன்மாவின் குணம்' என்னாது, 'அதனை விளக்கும் பொருள்களின் குணமே' என்றல் அறியாமையாய் முடியும். (தருக்க மதத்தவர்

---

1 திருமுறை-11-திருவிடை மருதூர் மும்மணிக்கோவை - 13

கொள்கையே இங்கு ஒருவகையாக மறுக்கப்பட்டது. 'குண குணிகள் வேறுபொருள்' என்பது அம்மதத்தவர் கொள்கை.)

எனவே, ஆன்மாவின் அறிவை விளக்கும் பொருள்கள் ஏகதேசப் பொருள் களாயின் ஆன்மாவின் அறிவும் ஏகதேசமாகவே விளங்கும். அப்பொருள் வியாபகப் பொருளாயின் ஆன்மாவின் அறிவும் வியாபகமாய் விளங்கும். பெத்த நிலையில் ஆன்மாவின் அறிவை விளக்குவன பாசங்கள். அவை ஏகதேசப் பொருள்களாகலின், பெத்தத்தில் ஆன்மாவின் அறிவு ஏகதேசமாகவே விளங்கும். முத்தியில் ஆன்மாவின் அறிவை விளக்குவது சிவஞானம். அது வியாபகப் பொருளாகையால் ஆன்மாவின் அறிவும் வியாபகமாய் விளங்குவதாகும். (விளக்கும் பொருள் வடமொழியில் '**வியஞ்சகம்**' என்றும், தமிழில் '**காட்டு**' என்றும் சொல்லப்படுகின்றது.)

இவ்வாற்றால், 'ஆன்மா இறைவனோடு ஏகனாகி அவன் ஒருவனையே உணர்ந்து நின்றால்தான் தான் ஆணவமலம் தனது வாசனையுமின்றிப் பற்றறக் கழியும்' என்பது இவ்வதிகரணத்தால் வலியுறுத்தப்பட்டது.

முதலதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில், 'வாசனா மலம் நீங்குதற்பொருட்டு ஆன்மா, 'தான்' என வேறு நில்லாது, 'அவனே யெல்லாம்' என உணர்ந்து முதல்வனிடத்து ஏகனாகி நிற்க' எனக் கூறினமையால், 'ஆன்மா அங்ஙனம் நிற்குமிடத்து அதனது குணமாகிய அறிவு, இச்சை, செயல் என்பன அழிந்தொழியுமோ? அழியாது நிற்குமோ' என்னும் வினா எழுகின்றது. அவ்வினாவிற்கு, 'அறிவு முதலியன அழிந்தொழியும்' என விடை கூறினால், 'குணமும், குணியும் வேறல்ல' என்பதும், 'அதனால் குணம் அழிந்தவழிக் குணியும் அழிந்தொழிவதல்லது அழியாது நில்லாது' என்பதும் சித்தாந்தம் ஆகலின், 'ஆன்மாவின் குணம் அழியினும் ஆன்மா அழியாது' என்றல் சித்தாந்திகட்கு அவசித்தாந்தமாகும். இதுபற்றி, 'அவ்விடத்தும் ஆன்மாவின் அறிவிச்சை செயல்கள் செயற்பட்டே நிற்கும்' எனக் கூறினால், 'அவை தாம் செயற்படும் நிலையில் ஆன்மா முதல்வனோடு ஏகனாயிற்று' என்றல் கூடாது.'ஆகவே, ஆன்மா எஞ்ஞான்றும் இறைவனோடு ஏகனாதல் இயலாதுபோலும்' என எழும் ஐயத்தை நீக்குவதே இவ்விரண்டாம் அதிகரணம்.

(**சிற்றுரையில்**, ''உடம்பு நிற்குங்காறும் அது முகந்து கொண்ட வினைப்பயனும், அதனை அனுபவித்தற்குத் துணைக்காரணமாய் உடன் நிற்கும் முயற்சியும் ஒருவாற்றானும் நீக்கலாமையின் அவை அவ்வழி ஏகனாகி நிற்றற்குத் தடையாதலைக் கடக்கு

மாறு இல்லைபோலும்- எனச் **சுத்த சைவர்** ஈறாயினார மதம்பற்றி நிகழும் கடாவை ஆசங்சித்து எழுந்தது இவ்வதிகரணம்'' என்றார். **அதுவே பொருத்தமாகத் தெரிகின்றது**.)

மேற்கோள்

இனி இறைபணி வழுவாது நிற்க என்றது

இதன் விளக்கம்

இங்கு, 'இறை பணி எனப்படுவது எது' என்பதை ஆசிரியரே ஏதுவில் விளக்கு வார்.

சூத்திரத்தில் ''நிற்க'' என்றதற்கு, ''சலியாது நிற்க'' என்பதே கருத்து - என்றற்கு இங்கு வாளா, 'நிற்க' என்னாது, ''வழுவாது நிற்க'' எனச் சிறப்பித்துரைத் தார்.

(சூத்திரத்திலும், இங்கும் ''நிற்க'' என வந்தவை வியங்கோள் வினைமுற்று.)

'இந்நிலையிலும் ஆன்மாப் பணியில் நிற்குமாயின் அது சுதந்திரம் இன்றி பரதந்திரப்பட்டு (அடிமையாய்) நிற்பதாம், ''பர தந்திரியம் கராகழி பந்தம்''[1] என்பது சித்தாந்தத்திலும் சொல்லப்படுவதே, அதனால், ஆன்மாவை இந்நிலையிலும் - இறை பணியில் நிற்க - என்றல் பொருந்துவதன்றாம்' எனப் பிறசமயத்தாரும், சித்தாந்த சைவர் அல்லாத பிற சைவரும் நிகழ்த்தும் தடைக்கு ஏதுவால் விடை கூறுகின்றார்.

(சிற்றுரையில், - 'ஏகனாகி நிற்றலே அமையும்; இறைபணி நிற்றல் எற்றுக்கு - என்பார்க்கு விளக்கம் தருதற்கு ஏதுக் கூறுகிறார்' என உரைத்தார். **அதுவே பொருந்துவதாகத் தெரிகின்றது**.)

ஏது

அவன் அருளாலல்லது ஒன்றையும் செய்யா னாகவே அஞ்ஞான கன்மம் பிரவேசியா ஆகலான்.

இதன் விளக்கம்

''அவன் அருளா லல்லது ஒன்றும் செய்யா னாகவே'' என உரைத்தமையால் 'அந்நிலையில் நிற்றலே மேலெல்லாம் சொல்லப்பட்ட இறைபணி நிற்றலாம்' என்பது விளங்கிற்று.

அவன் அருளால் அல்லது ஒன்றையும் செய்யாமை யாவது, எல்லாவற்றிலும் உடன் நின்று செய்வித்தும், செய்தும் வருகின்ற அவனது அருளை மறந்து யாதொன் றையும் தானே செய்வதாகக் கருதிச் செய்யாதிருத்தலாம்.

1 ஞானாமிர்தம்—12

எனவே, 'எதனைச் செய்தாலும், அவன் உடன் நின்று செய்விக்கவும், செய்யுவுமே நாம் செய்கின்றோம்' என்னும் உணர்வோடு செய்தலே அவனது அருளை மறவாமையும், 'தான்' என ஒருபொருள் இன்றி, எல்லாம் அவனேயாய் நிற்றலும் ஆகும்' என்றதாயிற்று.

இங்ஙனம் நின்றால், ஆன்மாவின் அறிவு இச்சை செயல்கள் அழிந்தொழிந்தனவும் ஆகாமல், வேறு முனைத்து நிற்பனவும் ஆகாமல் இரண்டற்கும் பொதுவாய் நிற்றலும், ஏகனாம் நிலையும் கைகூடுதலும் விளங்கும்.

ஆன்மா எந்த நிலையிலும் இவ்வுணர்வினின்றும் நீங்காமையால் அதன் உணர்வில் உலகியல் தோன்றாது. உலகியல் தோன்றாமையால், விருப்பு வெறுப்புக்கள் நிகழா. விருப்பு வெறுப்புக்களே புதியனவாகச் செய்யப்படும் ஆகாமிய வினைக்குக் காரணம் உலகியல் ஆன்மாவின் உணர்வில் தோன்றுதல் பிராரத்துவத்தின் பயனேயாகும். ஆகவே, உலகியல் ஆன்மாவின் உணர்வில் தோன்றாதபொழுது பிராரத்துவம் வலியிழந்தமை பெறப்படும்.

இங்கு ''அஞ்ஞானம்'' என்றது மாயையின் காரியமாகிய உலகியல் பற்றி நிகழும் மயக்க உணர்வையேயாகும். ஏனெனில், ஆணவமலம் பற்றறக் கழிதல் முன் அதிகரணத்தில் சொல்லப்பட்டது ஆதலின்.

இங்கு, ''கன்மம்'' என்றதும் ஆகாமிய வினையையேயாம். ஏனெனில், சஞ்சிதம் குருவருளால் நீங்குதல் எட்டாம் சூத்திரத்தில் கூறப்பட்டது. பிராரத்துவம் இங்கு ''அஞ்ஞானம்'' என்றதில் அடங்கிற்று.

(''உடம்பு உள்ள வரையில் அவைகள் அதனோடு எவ்வாற்றானும் ஒட்டியே நிற்கும் ஆதலின் 'அவை அறும்' என்னாது, - ''பிரவேசியா - என்றார்'' என்பது **சிற்றுரை**.)

இச் சூத்திரத்திலும், வார்த்திகத்திலும் ''மலம்'' என்றும், ''மாயை'' என்றும் ''கன்மம்'' என்றும் இவ்வாறு அவற்றைக் குறித்துக் கூறுவன எல்லாம் அவற்றது வாசனை என்றே கொள்க. என்னை? முன் சூத்திரத்திலிருந்து வாசனா மலமே சொல்லப்பட்டு வருதலால்.

ஆன்மா அவனது அருளை மறந்து தானாக எந்த ஒன்றையேனும் செய்யுமாயின் அதற்குக் காரணமாக முதற்கண் நிகழ்வது பிராரத்துவ வினையின் தாக்குதல். அது கன்ம மல வாசனையாம். அத்தாக்குதல் நிகழ்ந்தால், ஆன்மாவின் உணர்வில் உலகியல் தோன்றும். அது மாயா மலவாசனையாகும். அது வழியாக விருப்பு வெறுப்புக்கள் உளவாகும். அவையும் கன்ம மலத்தின் வாசனையே. அதனால் புதியனவாக நல்லனவும், தீயனவுமாகிய செயல்கள் நிகழும். அவையே ஆகாமிய வினையாம். அவ்வினை அடுத்த பிறப்பிற்கு வித்தாகி, அப்பிறப்பிற் செலுத்தியே

விடும். "அதனால் இவையெல்லாம் நிகழாமைப் பொருட்டு ஞான நிலையில் நிற்பவன் அவன் அருளால் அல்லது ஒன்றையும் செய்யாதிருத்தல் இன்றியமையாதது" என விளக்குதற்கு, "அவன் அருளாலல்லது ஒன்றையும் செய்யா னாகவே. அஞ்ஞான கன்மம் பிரவேசியா ஆகலான், இறை பணியின் வழுவாது நிற்க" என்றார்.

'இறை பணியில் நிற்றல் பரதந்திரியம், அஃதாவது சுதந்திரம் அற்ற நிலை என்பதில்லை என்பது "அஞ்ஞான கன்மம் பிரவேசியா என்ற குறிப்பால் பெறப் பட்டது, எங்ஙனம் எனின், சுதந்திரம் இன்மையாவது தன் இச்சை வழி நடக்க இயலாத நிலை. 'ஆன்மாவின் இச்சை இடையறாத இன்பத்தில் இருத்தல் வேண்டும், என்பது. அதனை அவ்வாறு இருக்க ஒட்டாது துன்பத்தில் வீழ்த்துவன அஞ்ஞான கன்மங்களே. அவை காரணமாகவே ஆன்மாக் காரணக்கடவுளர்களது வழிப்பட்டுப் படைக்கப்பட்டுக் காக்கப்பட்டும், அழிக்கப்பட்டும் மீட்டும் மீட்டும்' இவ்வாறேயாகி உழல்கின்றது. ஆகவே, காரணக் கடவுளர்களது ஐயந்தொழிலில் அகப்பட்டு உழலுதலே ஆன்மாவிற்குப் பரதந்திரியமாம். அவற்றின் நீங்கி என்றும் சிவானந்தத் தில் திளைத்திருத்தலே அதன் இச்சைவழி நிற்பதாகலின், அந்நிலை அதற்குச் சுதந்திர நிலையேயாதலின் அதனை, 'பரதந்திரியம்' என்றல் சாலாது' என்பதாம்.

எனவே சித்தாந்தத்தில் "பரதந்திரியம்" கரைகழி பந்தம். (அடிமை நிலை முடிவில்லாத கட்கு நிலை) என்றல், கரணக் கடவுளர்வழி நின்று ஐந்தொழிலிற்பட்டு உழலும் நிலை நோக்கியே கூறப்படுவது என்பது உணர்ந்து கொள்ளத்தக்கது.

இதனுள் "அஞ்ஞான கன்மம்" என்பது உம்மைத் தொகை.

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

"பிற்செயாது அனுபவிப்பது இன்று"[1]

என்பது சித்தாந்தம் ஆகையால், பிராரத்தத்தை முயற்சியின்றி அனுபவித்தல் இயலாது. பிராரத்தம் உடம்பு உள்ளளவும் ஒழியாது. ஆகவே, அதுபற்றி நிகழும் முயற்சியும் இல்லாது ஒழியாது. அம்முயற்சியே ஆகாமியம் ஆகையால், மேற்கூறிய வாறு இறைபணியில் நின்றால் அஞ்ஞான கன்மம் பிரவேசியாது போதல் எங்ஙனம்? என்னும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

---

1 சிவஞான சித்தியார் - சூ. 2. 11

வெண்பா

நாம்அல்ல இந்திரியம்; நம்வழியின் அல்ல; வழி
நாம்அல்ல; நாமும் அரன்உடைமை-யாம்; என்னில்,
எத்தநுவின் நின்றும் இறைபணியார்க்(கு) இல்லைவினை;
முற்செய்வினை யும்தருவான் முன்.

இதன் பொருள்

செவி முதலிய பொறிகள் மாயையின் காரியங்களே அல்லது, நாம் ஆவன அல்ல; (அவை நமக்கு அறிதற்கருவிகளே ஆகும்; மேலும் அவை இறைவனது உடைமைகள்.) இனி, அக்கருவிகள் செயற்படுதலும் இறைவன் இச்சைப்படியன்றி நம் இச்சைப்படிஅல்ல. பொறிகட்குப் புலனாகின்ற புலன்கள் முதலிய பலவும் அங்ஙனமே மாயாகாரியங்களாய், இறைவன் உடைமையாய் நிற்பன அல்லது, நாமாவன அல்ல; நம் இச்சைப்படி செயற்படுவனவும் அல்ல. இனி, அவற்றால் எல்லாம் பயன் பெற்று வருகின்ற நாமும் இறைவன் இன்றிச் சுதந்திரமாய் நிற்போம் அல்லோம். அவனுக்கு அடிமைகளே ஆவோம்-என இவ்வாறு உயிர்களின் தன்மையையும், அவற்றிற்குக் கருவி ஆவனவற்றின் இயல்புகளையும், உள்ளவாறு உணர்ந்து, மேற் கூறியவாறு அவனது அருள்வழியில் அடங்கிநிற்பவர்க்கு அவர் எந்த உடம்பில் நின்று, எந்தத் தொழிலைச் செய்தாலும் அவை அவர்க்கு ஆகாமியம் ஆதல் இல்லை. இனி, ஆகாயமித்தை உடன் கொண்டே வருகின்ற பிராரத்தமும் அவர்க்கு நுகர்ச்சியாய் உயிரைத் தாக்க மாட்டாது, அதனை ஊட்டுவிப்பவனாகிய இறைவனது திருமுன், உடல் ஊழாய் வந்து நீங்கும்.

எனவே, மேற்கூறியவாறு இறைபணியில் நிற்பவர்க்குப் பிராரத்தமும், ஆகாமியமும் ஆகிய கன்மங்கள் இல்லாது ஒழிதற்கு ஐயம் இல்லை என்பதாம்.

''நம் வழியின் அல்ல'' என்பது இரண்டாம் முறையாக, ''வழி'' என்பதனோடும் கூட்டப்படும்.

''தருவான் முன் ஆம்'' என்பதில் ''ஆம்'' என்பது சொல்லெச்சமாய் எஞ்சி நின்றது. (**சிற்றுரையில்**, ''கழியும்'' என்பது சொல்லெச்சம் என்றும், 'உடலூ ழாய்' என்பது அவாய் நிலையான வந்தது என்றும் கூறினார்.)

சஞ்சிதவினை, ஆசிரியர் தீக்கைசெய்த அளவிலே **''எரிசேர்ந்த விதை போலக்''**[1] கெட்டொழியும் ஆதலின், இங்கு ''முற்செய்வினை'' என்றது, இப்பிறப்பிற்கு ஏதுவாக முகந்துகொண்டு வந்த பிராரத்தவினையையே குறித்தது.

---

1 சிவப்பிரகாசம் - 89

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

'இறைவன் தன் அருளின்வழி நிற்பவரது வினையை அவரைச் சாரவொட்டாமல் நீக்கியும், ஏனையோரது வினையை அவர்க்குத் தப்பாமல் கூட்டுவித்தும் நிற்பானாயின், அவன் **கோட்டம்** உடையவன் ஆதல் அன்றி, நடுவுநிலைமையை உடையன் ஆதல் எங்ஙனம்' எனஎழும் ஐயத்தினை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

சார்ந்தாரைக் காத்தல் தலைவர் கடனாதல்
சார்ந்தாரைக் காத்தும் சலம்இலனாய்ச் - சார்ந்தடியார்
தாந்தானாச் செய்துபிறர் தங்கள்வினை தான் கொடுத்தல்
ஆய்ந்தார்முன் செய்வினையும் ஆங்கு.

இதன் விளக்கம்

'இறைவன் அவ்வாறு செய்தல் பொருந்துவது அன்று' எனக் கூறுவார் கூற்றை ஒருவாறு ஏற்றுக்கொண்டவர் போல ''சார்ந்தாரைக் காத்தல் தலைவர் கடன்'' என்றார். 'இஃது உலகத்தில் கொள்ளப்பட்டு வரும் முறையாகையால் அது குற்றம் அன்று' என்பது கருத்து.

இனி, 'இறைவன் செயல் உலகத்தலைவர் செயலோடு ஒத்ததன்று-என்பது கடவுட்கொள்கையுடைய அனைத்துச் சமயத்தார்க்கும் உடன்பாடு' என்பதைச் "சார்ந்தாரைக் காத்தும் சலம் இலனாய் ஆங்கு சார்ந்தடியார்.........தான் கொடுத்தல்'' என்றார்.

'யாதொரு பொருளும் அதனை அடைந்தவர்கட்குத் தன் பயனைத் தருமே அன்றி, அடையாது விலகி நிற்பவர்களுக்குத் தன் பயனைத் தருதல் இல்லை' என்பது யாவரும் அறிந்தது. அதனால், அம்முறையிலே இறைவன் பயன் தருதலைக் குற்றமாகக் கருதுதல் அறியாமையாய் முடியும் என்பது பற்றி ''சார்ந்த அடியார் தாம் தானாகச் செய்து, பிறர் தங்கள்வினை தான் அவர்க்குக் கொடுத்தல்'' என்றார்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

''காத்தும்'' என்னும் உம்மை, சிறப்பும்மை, (இழிவுசிறப்பு எனல் வேண்டும்) சார்ந்த என்னும் பெயரெச்சம் ஈறு திரிந்தது.

(**சிற்றுரையிலும்** இவ்வாறே உள்ளது. ஈறு தொகுத்தலாயிற்று என்றல் பொருந்துவதாகத் தோன்றுகின்றது. முன்பு ஓரிடத்தில் அவ்வாறு உரைத்துள்ளார்.

"சலம் - வஞ்சனை; அஃது ஈண்டுக் கேட்டத்தின்மேல் நின்றது" -என்பது **சிற்றுரை.**)

'தான்' என்றது இறைவனை. 'ஆதல், கொடுத்தல்' என்பவற்றில் 'ஆன்' உருபு தொகுத்தலாயிற்று. 'சலம் இலன் ஆய்' என்னும் வினையெச்சம், 'கொடுத்தல்' என்னும் தொழிற் பெயரைக் கொண்டு முடிந்தது.

ஆய்ந்து - நுணுகி. "ஓய்தல், ஆய்தல், நிழத்தல், சாஅய்" - ஆவயின் நான்கும் உள்ளதன் நுணுக்கம்[1] என்றார் தொல்காப்பியனாரும். (**சிற்றுரையில்,** 'ஆய்தல் அப்பொருட்டாதல் மேற்காட்டினாம்" என்றார். சூ.7. அதி.3. பார்க்க.)

'பிராரத்த வினை சூக்கும வினையாகையால் அது கூடும் முறைமையை அறிதல் அரிது' என்றற்கு, "ஆய்ந்தார்முன் செய்வினை" என்றார்.

('ஆர் என்பது வினைத்தொகை' என்பது **சிற்றுரை.**)
– ஆங்கு-அதுபோல.

முன் வெண்பாவில், "முற்செய்வினையும் தருவான் முன்"-என்பது பற்றி நிகழ்ந்த ஐயம் இதனால் நீக்கப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டு - 3

முன்னுரை

'-இறை பணியில் நிற்கும் ஞானிகட்கும் பிராரத்த வினை தாக்குதல் உண்டு- எனச் சிவாகமங்களில் கூறப்படுகின்றது. அதனால், - எத்தனுவில் நின்றும் இறை பணியார்க்கு இல்லை வினை-என்றல் பொருந்துவது எங்ஙனம்' என நிகழும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

(சிவாகமங்களில் கூறப்படுகின்ற அதற்கு அனுபவமாக "திணைத்துணையேனும் பொறேன் துயர் ஆக்கையின் திண்வலையே"[2] என்னும் திருவாசகத்தைச் சான்றாகச் **சிற்றுரையில்** காட்டினார்).

---

1 தொல் – சொல் – உரியியல்
2 நீத்தல் விண்ணப்பம்

வெண்பா

இங்குளி வாங்குங் கலம்போல ஞானிபால்
முன்செய் வினைமாயை மூண்டிடினும் - பின்செய்வினை
மாலையுடன் நில்லாது; மற்றவன்றான் மெய்ப்பொருளே
ஆயஅத னால்உணரும் அச்சு.

இதன் விளக்கம்

இங்கு - காயம், உளி, 5 வேற்றுமை உருபு இடைச்சொல், "மந்திர விதியின் மரபுளி விழா"[1] என்பது போல. "இங்கு" வடசொல்லாகலின் அதனை முற்றுகர ஈறாகக் கொண்டு, "முற்றுகரம் கெடுதல் இலேசாற் கொள்க" என்றார். வாங்குதல்- காயத்தினது வாசனையை. கலம் - காயம் வைத்திருந்து எடுக்கப்பட்ட பாத்திரம்.

காயம் வைத்திருந்து எடுக்கப்பட்ட பாத்திரத்தில் காயத்தினின்றும் அது வாங்கிக் கொண்ட வாசனை கறிக்குப் பயன்படாமல், வாளா வீசும் அளவே இருத்தல்போல, 'சிவன் நான்' என்னும் **சிவோகம் பாவனையில்** நிற்கும் சிவஞானி கட்கு முன்னைப்பழக்கம் காரணமாக ஒரோ வழி 'யான், எனது' என்னும் தற்போதம் நிகழினும் அது காரணமாகப் பிராரத்த வினை தாக்குதலும், அதுபற்றி உடன் தோன்றுகின்ற ஆகாமிய வினையும் அடுத்த, பிறப்பிற்கு ஏதுவாய் வலுப்பெற்று நிற்றலும் இன்றி, அந்த இருவகை வினைகளும் தமக்குப் பற்றுக் கோடாகிய உலகியல் உணர்வோடு ஒருங்கே கெட்டொழியும். அஃது எவ்வாறு எனின், மேற்கூறிய சிவஞானி, சீவநிலை நீங்கிச் சிவமேயாய் நிற்பவனாகையால், சக்கரத்தை வேறு வழியிற் செல்லவொட்டாமல் தன்னிடத்திலே சுழலச் செய்கின்ற அச்சினைப் போலத் தன்னைச் சார்ந்தவரைத் தன்னின் நீங்கவிடாது அணைத்துநிற்கின்ற அந்தச் சிவனையே மிக விரைவில் உணர்வானாகையால்,

'அதனால், ஒளி இருளை ஓட்டுமாறுபோல, அந்தச் சிவவுணர்வு ஆகாமியத்தை நிலைபெறாது ஓடும்படி செய்துவிடும்' என்பதாம்.

("தொல்லையில் வருதல் போலத் தோன்றிரு வினையதுண்டேல்
அல்லொளி புரையும் ஞானத் தழலுற அழிந்துபோமே"

என்னும் சிவப்பிரகாசத் தொடர் இதற்கு மேற்கோளாக இங்குச் **சிற்றுரையிற்** காட்டப்பட்டது. அதில் மேலும் சில கூறப்பட்டன.

'மூண்டிடினும்' எனவே, மூளுதல் ஒருதலையன்று என்பது பெற்றாம் மாயை, ஆகு பெயராய் மாயேயத்தைக் குறித்தது.)

1 திருமுருகாற்றுப்படை.

மற்று - வினைமாற்று. அவன் - மேற்கூறப்பட்ட ஞானி. "தான்" என்பது அனுவாதம் தோன்ற வந்தது.

பிறழ விடாமை பற்றி மெய்ப்பொருளை அச்சாக உருவகஞ்செய்தார்.

'முன்செய் வினை' என்பது இணை எதுகையாய் வந்தது.

'சிவஞானிகளுக்கும் பிராத்தவினை தாக்குதல் உண்டு' என்ச் சிவாகமங்களிற் கூறப்படுவது வாசனை மாத்திரத்தையே என்பது இவ்வெண்பாவில் விளக்கப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டு - 4

முன்னுரை

'பிராரத்தம் வாசனை மாத்திரையாய்த் தாக்கும் பொழுதும் சிவஞானி அதனால் தாக்கப்படாது, அச்சுப்போன்ற மெய்ப்பொருளை உணர்ந்து நிற்றல் எங்ஙனம் கூடும்' என்னும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

நண்அனல் வேவாத நற்றவர் தம்மினும்
பண்அமர மாச்செலுத்தும் பாகரினும் - எண்ணி
அரன்அடி ஓர்பவர் ஐம்புலனில் சென்றும்
அவர்திறன் நீங்கார் அதற்கு.

இதன் விளக்கம்

'நள் அனல்' - என்பது நண்அனல் என மருவிற்று, "நீளுலகெலாம்" என்பது "நீண்ணுலகெலாம்"[1] என மருவி வந்தது போல.

நள் - நடு

'அனல் நள்' என்பது பின்முன்னாக மாறி, "நண்ணனல்" என வந்தது, 'நீர்க்கீழ்' என்பது "கீழ்நீர்"[2] என வந்ததுபோல.

இனி, "நண்ணனல்" என்றே வைத்து, 'தம்மாலி நண்ணப்படும் அனல்' எனப் 'பொருள் கொள்ளுதலும் பொருந்தும்.

நெருப்பின் நடுவிலே நின்றாலும் அதன் வெப்பத்தால் தாக்கப்படாத அக்கினித் தம்பனம்வல்லவர் போலவும், ஐந்துவகையான கதிக்ளிலும் பாய்ந்து

---

1 திருமுறை 5 - 2. 4
2 அ) திருக்குறள் - 929
ஆ) திருமுருகாற்றுப்படை

செல்லும்படி குதிரையைச் செலுத்தும் பொழுதும் அதன் வேகத்தால் நிலைகலங்காது இருக்கின்ற குதிரை வீரர் போலவும் ஐம்பொறிகள் தமக்கு அடங்கி இருக்கத் தாம் அவற்றை அடக்கி மேற்பட்டு நிற்கும் முறையை ஆராய்ந்து சிவஞானிகள் ஓரொருகால் பொறி வழிப்பட்டுப் புலன்களிற் சென்றாராயினும், அச் செலவினால் தமது ஞானங் கெடப்பெறுவார் அல்லர் என்பதாம். திணல்–வேற்றீ.

இலக்கணக் குறிப்பு:

இன் இரண்டும் உவம உருபுகள், உம்மைகள் - எண்ணும்மைகள். "சென்னும்" என்பது சிறப்பும்மை. (இழிவு சிறப்பு எனல் வேண்டும்).

'ஐம்புலன்' என்பது உபலக்கணம் ஆகையால், ஏனைக் கருவிகளும் கொள்ளப் படும். 'அதனால்' என்பது 'அதற்கு' என வந்தது; உருபுமயக்கம்.

எடுத்துக்காட்டு - 5

முன்னுரை

'சத்தைச் சார்ந்த வழிச் சத்தாயும், அசத்தைச் சார்ந்த வழி அசத்தாயும் நிற்றலால் - சதசத்து - எனப்படுவதே உயிர் ஆகையால், அத்தன்மையைத் தனக்கு இயல்பாகவுடைய ஞானிகள் வாசனை மாத்திரத்தாலும், அசத்தாகிய புலன்களிற் சென்றாராயினும் அசத்தாகி நில்லாமல் சத்தாகிய சிவமேயாய் நிற்றல் எங்ஙனம்' என்னும் ஐயத்தை இவ் எடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

சதசத்தாம் மெய்கண்டான் சத்தருளிற் காணின்
இதமித்தல் பாசனத்தில் இன்றிச் - கதமிக்(கு)
எரிகதிரின் முன்இருள்போல் ஏலா அசத்தின்
அருகணையார்; சத்திணைவார் ஆங்கு.

இதன் விளக்கம்

மேற்கூறியவாறு 'சத்தோடு கூடிய வழிச் சத்தாயும், அசத்தோடு கூடிய வழி அசத்தாயும் நிற்கின்ற சதசத்துப் பொருளே நான்' என்னும் உண்மையை உணர்ந்த ஞானி, அருளே கண்ணாகச் சத்தாகிய சிவனைக் கண்டு கொண்டு எதனைக் காணினும் அவ்வருட்கண்ணினாலேயே காண்பான் ஆகையால், அசத்தாகிய உலகம் சத்தாகிய சிவன்முன் சீற்றம்மிக்கு எரிகின்ற அனற் பிழம்பின்முன் நிற்கமாட்டாத இருள்

போல நிலைபெறாது நீங்குதலால், வாசனை மாத்திரத்தால் ஐம்புலனிற் செல்கின்ற அவன் முன்புபோல அவற்றிற் பற்றுக் கொண்டு நிற்பான் அல்லன். ஆகையால், அருள் வழியாகச் சத்தாகிய சிவனை அடைந்தோர் யாவரும் மீள அசத்தின்கண் நில்லார். சத்தினிடத்திலேயே நிலைபெற்று நிற்பார்.

எனவே, 'சதசத்தாதல் பற்றி அவர் அவ்வாறு நிற்றலில் தடையில்லை' என்பதாம்.

இவ்வெண்பாவில், 'இன்றி' என்பது வரையில் ஒரு தொடரும், ஏனைய பகுதி வேறு தொடரும் ஆகையால், ஒருமை பன்மைகள் தம்முள் மயங்கின அல்ல. ("மெய்கண்டான் - ஒருமை - அருகணையார், சத்தனைவார் - பன்மை.)

நெருப்பிற்குச் சீற்றம் இல்லையாயினும், சீற்றத்திற்கு நெருப்பு உவமையாகச் சொல்லப்படுவதால் நெருப்பிற்குச் சீற்றம் உள்ளதுபோல "கதம் மிக்கு எரிகதிர்" என உபசரித்துக் கூறினார்.

"எல்லையில்லவன் எரிதுள்ளினால என வெகுண்டான்"[1] என்பதிலும் சீற்றத்திற்கு நெருப்பு உவமையாகக் கூறப்பட்டது. 'சிவத்தைச் சார்ந்தவர், பின்பு பாசத்தில் பற்றுக் கொள்ளாமைக்குக் காரணம் இது' என உணர்த்துதற்கு, "ஆங்கு எரிகதிரின் முன் இருள் போல் ஏலா அசத்து" என்றார்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

"அருளின்" என்பதிலுள்ள "இன்" ஏதுப்பொருளில் வந்த ஐந்தாம் உருபு. 'இதம்' என்னும் வடமொழிப் பெயர்ச் சொல்லாகையால், "இதமித்தல்" என்பது, பெயரடியாகப்பிறந்த தொழிற்பெயர். இதமிதத்தல் - பற்றுச் செய்தல்.

இந்த ஐந்து வெண்பாக்களாலும் முறையே, (1) 'இறைபணியில் நிற்பாரைப் பிராரத்தவினை தாக்காது, இறைவனது சந்நிதியில் உடலுக்கு உரியதாய் மட்டுமே ஒழியும் ஆகையால் அவர்கட்கு ஆகாமிய வினை தோன்றுமாறு இல்லை' என்பதும், (2) 'யாதொரு செயலும் அதனைச் செய்பவரது கருத்துக்கு ஏற்பவே பயன்தரும் ஆகையால், சிவனைச் சார்ந்தவரைப் பிராரத்தவினை தாக்காது போதலும், ஏனையோரைத் தாக்குதலும் இயல்பே' என்பதும், (3) 'சிவ ஞானிகளையும் பிராரத்தம் ஒரோருகால் தாக்குதல் போலத் தெரிவது வாசனை மாத்திரையே ஆகையால், அதுபற்றித் தோன்றும் வினை மறுபிறப்பிற்கு ஏதுவாய் வலுப்பெறுதல் இல்லை' என்பதும், (4) 'வாசனை மாத்திரத்தால் பிராரத்தம் வரும் பொழுதும் சிவஞானிகள் சலியாது நிற்றல் அக்கினித்தம்பனம் வல்லார் அக்கினியில் தீங்கின்றி நிற்றல் முதலிய உவமைகளின் வைத்து அறியப்படும்' என்பதும் (5) 'சத்துப் பிரகாசித்தபின் அசத்துக்கள் எரிமுன் இருள்போல நிலையாது ஒழிதலால், சிவனை

---

1 பெரிய புராணம் - அமர்நீதியார் - 26

அடைந்த ஞானிகள் பின்பு எவ்வாற்றாலும் பாசத்தில் பற்றுக் கொள்ளார்' என்பதும் கூறப்பட்டன.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

ஏகனாகி நிற்றலால் ஆணவ மல வாசனை ஒழிதலும், இறைபணி நிற்றலால் மாயை கன்மங்களின் வாசனை ஒழிதலும் கூறப்பட்டமையால், "மலமாயை தன்னொடு வல்வினை இன்றே" என்பது தனி ஓர் அதிகரணமாக வைத்து உரைக்கப்படவில்லை. ஆயினும், அவை பற்றிய சில விளக்கங்கள் இறுதிச் சூத்திரத்தில் "மும்மலங் கழிஇ" என்னும் அதிகரணத்தில் கூறப்படும்.

பத்தாம் சூத்திரம் முடிந்தது.

பதினோராம் சூத்திரம்[1]

சூத்திர பாடம்

காணுங் கண்ணுக்குக் காட்டும் உளம்போல்
காண உள்ளத்தைக் கண்டு காட்டலின்
அயரா அன்பின் அரன்கழல் செலுமே.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என் நுதலிற்றோ எனின், பரமேசுரனது சீபாதங்களை அணையுமாறு உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

கருத்துரை விளக்கம்

முன் சூத்திரத்தில், 'ஆன்மா எந்த ஒன்றையும் அறிதல், விழைதல், செய்தல் என்பவற்றைத் தன் இயல்பில் செய்யாது இறைவனது அருள் வழியே செய்தல் வேண்டும்' எனக் கூறினமையால், ஆன்மா அறிவு இச்சை செயல்கள் அற்றதாகியே விடுகின்றது. இந்நிலை திருக்களிற்றுப்படியாரிலும்,

சிவன்முதலே யன்றி முதலில்லை என்றும்
சிவனுடைய(து) என்னறிவ(து) என்றும் - சிவன்அவன(து)
என்செயல தாகின்ற தென்றும் இவையிற்றைத்
தன்செயலாக் கொள்ளாமை தான்.[2]

எனக் கூறப்பட்டது. 'அங்ஙனமாயின், முத்திநிலையாவது பௌத்தர் கூறுகின்ற - ஆலய விஞ்ஞானம் - என்பது போலன்றோ ஆகின்றது' என்னும் ஐயத்தை, அங்ஙனம் ஆகாமை கூறி நீக்குகின்றது இச்சூத்திரம் என்பதாம்.

எனவே, ஆன்மாவின் அறிவிச்சை செயல்கள் பாசங்களை விடுத்து பதியின் பால் செயற்படுதலைக் கூறுதலால், ஆன்ம லாபமாகிய 'பாசநீக்கம், சிவப்பேறு' என்னும் இரண்டனுள், பாச நீக்கம் முன்சூத்திரத்தில் கூறப்பட்டமையால், எஞ்சி நின்றி சிவப் பேற்றினை இச்சூத்திரம் கூறுவதாகவும் அமைகின்றது.

---

1 நாவலர் பதிப்புப் பாடம் 'பதினொராம் சூத்திரம்'. சமரசப் பதிப்புப் பாடம் 'பதினோராம் சூத்திரம்'

2 வெண்பா - 64

சிவப் பேற்றில் ஆன்மா அத்துவித நிலையை எய்துதலும் இங்குக் கூறப்படு கின்றது. அதனானே, முன் சூத்திரத்தில் ஆணவம், மாயை, ஆகாமியம் இவற்றின் வாசனை நீங்குதல் கூறப்பட, எஞ்சி நின்ற பிராரத்த வாசனை நீங்குதலும், **கைமுதிக நியாயத்தால்** பெறப்படும்.

கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை என ஞானத்தின் படிகள் நான் கனுள் கேட்டல் முதலிய மூன்றும் முறையே எட்டு ஒன்பது பத்தாம் சூத்திரங்களிற் கூறப்பட்டமையால், எஞ்சிநின்ற நிட்டையின் இயல்பும் இப்பதினோராம் சூத்திரத்திற் கூறப்படுகின்றது.

மேற்கூறிய ஐயத்தை இச்சூத்திரம் நீக்குதலால் முன்சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்தோடு இஃது இயைபுடையதாகின்றது. இஃது அசங்கைபற்றிய இயை பாகும்.

பாச நீக்கத்தின்பின் சிவப்பேறாகிய பயனை இச்சூத்திரம் உணர்த்துதலால், இஃது இவ்வியலோடு இயைபுடையதாகின்றது. இது முறைமை பற்றிய இயைபாகும். முன் சூத்திரத்தில் 'ஏகனாகி இறைபணி நிற்க' எனக் கூறினமையால், ஆன்மாச் சிவனோடு அங்ஙனம் ஏகனாகி நிற்றற்குரிய சம்பந்தம் யாது எனவும், முன் சூத்திரத் தில் 'வல்வினை' என்றது ஏற்புழிக்கோடலால் ஆகாமியத்தை மட்டும் குறித்தமை யால் ஏனைப் பிராரத்த வினை பற்றறக் கழிதல் எவ்வாறு எனவும் எழும் அவாய் நிலையை இச்சூத்திரம் நிரப்புதலால் இது முன்சூத்திரத்தோடு இயைபுடையதா கின்றது. இ∴து அவாய் நிலை பற்றிய இயைபாகும்.

ஓர் ஐயம்:

'முன் சூத்திரத்தில் கூறியபடி ஆன்மாச் சிவனோடு ஏகனாகி இறைபணியில் நிற்றற்குமேல் செய்யப்படவேண்டிய சாதகம் யாதும் இல்லை. ஒளிவந்த இடத்து இருள்நீங்குதலும், பொருள்கள் விளங்குதலும் ஒருகாலத்தே நிகழ்தல் அல்லது இரண்டிற்கும் வேறு வேறு காலம் வேண்டுவதில்லை. அதுபோலப் பாசம் நீங்கிய பொழுதே ஆன்மா சிவனை அடைவதன்றிப் பிறிதொரு நிலை இல்லை. அதனால் பாச நீக்கத்தையும், சிவப்பேற்றையும் ஒருங்கே ஒரு சூத்திரத்திலே கூறுதலே முறை யாதல் அன்றி, இரண்டையும் இரண்டு பொருளாக வைத்து வேறு வேறு சூத்திரங் களில் கூறுவதில் பொருள் இல்லை. வடமொழிச் சிவஞான போதத்திலும் பாசநீக்கம், சிவப்பேறு என்னும் இரண்டும் பத்தாம் சூத்திரத்திலேதான் கூறப்பட்டன.[1]

ஆகவே, இங்கு இவ்வாசிரியர் பாச நீக்கத்தையும், சிவப்பேற்றையும் வேறு வேறு சூத்திரங்களில் கூறியது என்னை?' எனின்,

---

1 ''மலமாயாத்ய ஸம்ஸ்ப்ருஷ்டோ பவதி ஸ்வாநு பூதிமாந்''

அதற்கு விடை:

இவ்வாறு மலைவு எய்துதல் நுட்பம் உணராமையாலேயாகும். அனுபவநிலை 'துரியம்' என்றும் 'துரியாதீதும்' என்றும் இருவகைப்படும். துரியத்தில் அனுபவிப்பவன் அனுபவிக்கப்படும் பொருளில் தன்னை இழந்து தான் அதுவாய் நிற்றல் கூருவதில்லை. அந்நிலை கூடுவதே 'அதம்' அல்லது 'துரியாதீதம்' எனப்படும்.

இருள் நீங்கியவுடன் பொருள்கள் விளங்குமாயினும், கண்ணொளி அப் பொருளைக் கண்டு அக்காட்சியில் ஒன்றுபட்டு நிற்கும் என்றல் இயலாது. பொருள்கள் விளங்குவது போல்வது 'துரியநிலை' கண்ணொளி அப்பொருட்காட்சியின் வடிவாய் அதில் ஒன்றுபட்டு நிற்றல்போல்வது துரியாதீத நிலை, அதனால், முன் சூத்திரத்தில் கூறியபடி ஆன்மா சிவனோடு ஏகனாகி, அவனது பணியில் நிற்குமாயின், அப் பொழுது அவனது அருள் விளக்கம் நன்கு நிகழ்ப் பாசங்கள் நீங்கி, ஆன்மாச் சிவ னோடு பொருந்துவதாகும். (இப்பொருத்தமே தசகாரியங்களில் ஒன்பதாவதாகிய **சிவயோகமாகும்**.)

இந்நிலை, **அருள் விளக்கமேயன்றி, ஆனந்த விளக்கம் அன்று**. ஏனெனில், ஆனந்தம் அனுபவத்திலே தோன்றுவதாகும். எனினும், ஆனந்தத்தின் தோற்றம் நிகழ்தலால் அதனை "சுகப்பிரவை" என்பர். (பிரபை-ஒளி) இது, சூரியன் உதிப்பதற்கு முன் அருணோதயம் தோன்றுதல் போல்வதர்கும். ஆகவே, பாசநீக்கம் சிவப்பேறு இரண்டும் இரண்டு பயன்களேயல்லது ஒன்றல்ல. அதனால், ஒவ்வொரு பயனுக்கும் ஒவ்வொரு சாதகம் இன்றியமையாததாகின்றது. அவற்றுள் 'ஏகனாகி இறைபணி நிற்றலாகிய சாதகத்தையும், அதன் பயனாகிய பாச நீக்கத்தையும் பத்தாம் சூத்திரத் திலும், அயரா அன்பாகிய சாதகத்தையும், அதன் பயனாகிய சிவப்பேற்றையும் பதினோராம் சூத்திரத்திலும் ஆசிரியர் கூறியதே முறையாகும்.

வடமொழிச் சூத்திரத்துள், 'பாச நீக்கம் மட்டுமே முத்தி; அதற்குமேல் பெறக் கடவதொன்றில்லை' எனக் கூறும் சமயத்தாரது கொள்கை பொருந்துவதன்று எனக் காட்டுதற்குப் "பாச நீக்கம் பெற்றோன் சுவரநுபூதி உடையன் ஆவன்" எனப் பதினோராம் சூத்திரத்திற்குத் தோற்றுவாய் மட்டுமே செய்யப்பட்டது. விளக்கங்கள் பலவும் பதினோராம் சூத்திரத்தில்தான் கூறப்பட்டன. ஆகவே, மொழி பெயர்த்த ஆசிரியர் தக்கவாறே மொழி பெயர்த்தாரல்லது மாறுபட மொழி பெயர்த்தாரல்லர் என்க.

வடமொழியில் பத்தாம் சூத்திரத்திற் சொல்லப்பட்ட "சுவாநுபூதிமான் ஆவன்" என்னும் தொடரையும் இவ்வாசிரியர் பதினோராம் சூத்திரத்திற் சேர்த்து "அரன்கழல் செலும்" என மொழி பெயர்த்துக் கூறியது முன்பு ஒன்பதாம் 'சூத்திரத்

தின் தொடங்கிய **ஆன்ம சுத்தி** பத்தாம் சூத்திரத்திற் சென்று முடிந்தது போலச் சுவாநுபூதிமான் ஆதல் இப்பொழுது பத்தாம் சூத்திரத்தில் தொடங்கிப் பதினோ ராம் சூத்திரத்தில் வந்து முடிகின்றது என்பதைத் தெரிவித்தற்கேயாகும்.

இந்நுட்பம் உணரமாட்டாதார் ''பத்தாம் சூத்திரம் பாசட்சயம் பண்ணு மாறு உணர்த்திற்று'' எனவும், "பதினோராம் சூத்திரம் பரமேசுரனது சீபாதங்களை அணையுமாறு உணர்த்திற்று'' எனவும் ஆசிரியர் கருத்துரைகளில் தெளிவாகக் கூறி யிருப்பதையும் நோக்காது, துரியம், துரியாதீதம் என்னும் இருநிலைகளும் பத்தாவதாகிய ஒருசூத்திரத்தில் தானே கூறப்பட்டனவாகக் கருதிக்கொண்டு, இப் பதினோராம் சூத்திரமும் இனி வர இருக்கின்ற பன்னிரண்டாம் சூத்திரம் போலவே அனைந்தோர் தன்மையாகிய **சீவன் முத்தரது இயல்பைக்** கூறுவதாக உரைப்பர். அவ்வாறு உரைப்பன எல்லாம் போலியுரைகளாதலை அறிந்து கொள்க.

பத்தாம் சூத்திரத்தில், ''சுவாநுபூதிமான் ஆவன்'' எனக் கூறியதனைப் பதி னோராம் சூத்திரத்தில் ''பத்தி செய்க'' என வந்ததற்குப் பின்னர்க் கூட்டியுரைத் தலே வடமொழிச் சிவஞான போதத்திற்குக் கருத்து என்பது உணரத்தக்கது. ஏனெனில், பத்தி செய்யாத வழிச் சுவாநுபூதிமான் ஆதல் கூடாமையால்.

இச்சூத்திரத்தின் திரண்டபொழிப்பு

காட்டக் காண்பதாகிய கண்ணுக்கு, அஃது உருவத்தைக் காணுமாறு அதனோடு உடன் இயைந்து நின்று, அதற்கு அதனைக் காட்டித் தானும் அதனைக் காண்கின்ற ஆன்மாவைப்போல, அறிவிக்க அறிவதாகிய ஆன்மாவிற்கு அது பொருள் களை அறியுமாறு அதனோடு உடன் இயைந்து நின்று அறிவித்து அவற்றைத் தானும் அறிந்து வருதலாகிய உபகாரத்தை இறைவன் ஆன்மாவிற்கு எப்பொழுதும், அஃதாவது 'பெத்தம், முத்தி' என்னும் இருநிலைகளிலும் செய்துவருதலால், அவ்வாறு அவன் செய்து வருகின்ற கைம்மாறு கருதாத பெருங்கருணையை ஆன்மாத் திணைப் பொழுதும் மறவாது உணர, அதனானே பெருகி எழுகின்ற அன்பின் வழியாக அது அவனது திருவடியை யடைந்து, அவனது ஆனந்த அனுபவத்தை, அஃதாவது சிவானந்த அனுபூதியை அடையும்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

உவமையில் "காணும்'' என வந்து அடைபற்றிப் பொருளிலும் 'அறியும் உள்ளத்தை' என அடைவருவித்தும், பொருளில் 'கண்டு' என வந்த வினைபற்றி

உவமையிலும் 'காணும் உளம்போல்' என்னும் வினை வருவித்தும் உரைத்துக் கொள்க.

'கண்டு காட்டல்' என்பதனை ''வேர்த்து வெகுளார்''[1] என்பதை, வெகுண்டு வேரார்' என மாற்றிக் கொள்ளுதல் போலக் காட்டிக் காண்டலின் என மாற்றிக் கொள்க. (''காட்டக்கண் டிகுந் தன்மை உடைய கண்ணுக்கு- ஏயும் உயிர் காட்டிக்கண் டிடுமா போல- ஈசன் உயிர்க்குக் காட்டிக் கண்டிடுவன்'' என்பதும் சிற்றுரையில் எடுத்துக் காட்டப்பட்டது.)

அயராமை – மறவாமை.

''அயரா அன்பு'' என்பது, 'அயராமையால் தோன்றுகின்ற அன்பு' எனப் பெயரெச்சத் தொடர் காரணகாரியப் பொருட்டாய் நின்றது, 'ஆறு, சென்ற வெயர்' என்பது போல, இதுபற்றியன்றோ வழி நூலாசிரியர்.

''இத்தை – ஆயும் அறிவுடையனாய் அன்பு செய்க'' என்றார்.[2]

இக்குறிப்பின்படி அமைத்தால் சூத்திரம், ''காணும் கண்ணுக்குக் காணக் காட்டிக் காணும் உளம் போல் அறியும் உள்ளத்திற்கு அறிய அறிவித்து அறிதலின் அயராமையான் உண்டாகின்ற அன்பினால் (ஆன்மா) அரன் கழலில் செல்லும்'' என அமையும்.

'உள்ளத்திற்கு' என்பது ''உள்ளத்தை'' என வந்தது உருபு மயக்கம்.

அயராமைக்குச் செயப்படுபொருளாகிய 'உபகாரத்தை' என்பது வருவிக்கப் பட்டது. (''அரன்கழல் செல்லும்'' என்னும் பயனிலைக்கு 'ஆன்மா' என்பது முன் சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்து இறுதி வெண்பாவிற் கூறிய குறிப்பினால் தோன்றா எழுவாயாய் வந்து இயைந்தது.)

'அயராமை அறிவாற்றலின் செயலாயும், அன்பு செய்தல் விழைவாற்றலின் செயலாயும், அரன்கழல் செல்லுதல் செயலாற்றலின் செயலாயும் நிகழ்தலால் ஏகனாகி இறைபணி நிற்பார்க்கு அறிவிச்சை செயல்கள் செயற்படாது, பௌத்தர் கூறும் ஆலயவிஞ்ஞானம் போல ஆதல் இல்லை' என முதலில் குறித்த ஐயம் நீக்கப் பட்டது.

ஏகனாகி இறைபணி நிற்பார்க்கு அறிவு முதலிய மூன்று ஆற்றல்களும் சிவ மாகிய ஒரு பொருளைப்பற்றியே முன்னும் பின்னுமாகக் காரண காரியத் தொடர்ச்சி யாய் செயற்படுதல் உணரத்தக்கது.

---

1 நாலடியார்–

2 சிவஞான சித்தியார் – சூ. 11-1

இவ்வாறு ஆன்மாவின் அறிவு இச்சை செயல் மூன்றும் முதல்வன் ஒருவனையே பற்றிப் பிறிதொன்றிற் செல்லாது நிற்றலே அந்த நிலையும், நிட்டையுமாம் ஆகையால், அவற்றது இயல்பு இச்சூத்திரத்தாற் கூறப்பட்டதாம்.

இந்த அதீத நிலையாகிய நிட்டையில்தான் ஆன்மாச் சிவனோடு அத்துவிதமாய் நிற்கும் நிலையை உண்மையிலே பெறுவதாகும். இதனையே உமாபதிதேவர், "அறிவொளி போற் பிறிவரும் அத்துவிதம்" என்றார்.[1] அத்தொடரில் 'அறிவு' என்றது ஆன்ம அறிவையும், 'ஒளி' என்றது கண்ணின் ஒளியையும் என்க.

முன் சூத்திரத்தில் 'ஆன்மா இறைவனோடு ஏகனாய் நிற்றல் வேண்டும் எனக் கூறிய பொழுது, ஏகனாய் நிற்கும் முறையை உவமைகள் பலவற்றால் பலவகையாக எடுத்துக்காட்டி, 'அவற்றுள் எந்தமுறையில் ஏகனாய் நிற்றல் வேண்டும்' என ஐயம் நிகழ்த்தப்பட்டது. அதற்கும் இச்சூத்திரத்தில் காணுங் கண்ணுக்கு காட்டும் உளம்போல" எனக் கூறிய இந்த உவமையானே 'இவ்வாறு பிறிவரும் அத்துவிதமாய் நிற்றல் வேண்டும்' என விடைகூறப்பட்டதாம்.

அத்துவிதத்தின் இயல்பு இரண்டாம் சூத்திரத்து முதல் அதிகரணத்தில் விளக்கப்பட்டமை இங்கு நினைவு கூரத்தக்கது.

ஐந்தாம் சூத்திரத்திலும் அத்துவிதம் ஒருவாறு குறிப்பிடப்பட்டது. எனினும் அந்த இரு சூத்திரங்களுக்கு மேலாக இச்சூத்திரத்தில் 'இறைவன் ஆன்மாவுடன் அத்துவிதமாய் நின்று காட்டும் உபகாரம் மட்டும் அன்றி, காணும் உபகாரத்தையும் செய்கின்றான்' எனக் கூறினமை சிறப்பாக உணரத்தக்கது.

முதல் அதிகரணத்தில், **"அவனும் அவற்றது விடயத்தை யுணரும்"** என ஆசிரியர் உரை கூறுவதால் இச்சூத்திரத்தில் காட்டும் உபகாரம் மட்டும் அன்றி, இறைவன் காணும் உபகாரத்தையும் செய்தல் கூறப்பட்டமை விளங்கும். காட்டும் உபகாரத்தைச் செய்தல் இரண்டாம், ஐந்தாம் சூத்திரங்களிற் கூறப்பட்டமையால், அதனையே இங்கும் கூறினால், கூறியது கூறல் என்னும் குற்றமாதலோடு, அதனாற் பயனுமில்லையாகும். ஆகவே, காணும் உபகாரத்தையே இங்குக் கூறப்புகுந்தவர் இரண்டு உபகாரத்தையும் செய்தலைத்தழுவும் அளவிற்குக் காட்டும் உபகாரத்தையும் இங்கு உடன் சேர்த்துக் கூறியதன்றி, அஃதுஒன்றை மட்டும் கூறுதல் இங்கு கருத்தன்றாம். அதனால், "கண்டுகாட்டலின்" என்பதை 'காட்டிக் காண்டலின்' என மாற்றிவைத்துப் பொருள் கொள்ளுதலே ஆசிரியர் கருத்ததால் தெளிவு.

இஃதறியாதார், 'கண்டு காட்டலின்' எனக்கூறியதனால் காட்டும் உபகாரம் மட்டுமே இங்குக் கூறப்பட்டது' என உரைப்பர். அது பொருந்தாமை அறிந்து கொள்க.[2]

---

1 சிவப்பிரகாசம். 7

2 இவ்வாறு உரைக்கும் உரைகள் எவை எனத் தெரியவில்லை.

'வடமொழிப் பதினோராம் சூத்திரத்தில், "காட்டுவான்" என்பது மட்டும் கூறப்பட்டதே 'அன்றி; காண்பான்' என்பது கூறப்படவில்லையே' எனின், அச்சூத்திரத்தில் காட்டுவான் என்று மட்டும் கூறாமல், "காட்டுவானும்"[1] என உம்மை சேர்த்துக் கூறப்பட்டமையாலும், அவ்வும்மை எதிரது தழீஇ நிற்றலாலும், அதனானே 'காண்பானும்' என்பதும் கொள்ளவைத்தமையாலும் அதில், 'காண்பான்' என்பது கூறப்படவில்லை என்றல் பொருந்துவதன்றாம். (ஓரிடத்துக் கூறப்பட்ட உம்மை மற்றோரிடத்திலும் சென்றியையும் என்பது கருத்து.)

அவ்வும்மையின் கருத்தறியமாட்டாதவர் பாடத்தை வேறுபடுத்தி ஓதுவர்.[2] அது பொருந்தாமை இந்நூலால் விளங்கும்.

('இறைவன் காட்டும் உபகாரத்தையேயன்றிக் காணும் உபகாரத்தையும் செய்து வருகின்றான்' என்பதற்கும், அவ்வுபகாரமும் ஆன்மாவிற்கு இன்றியமையாதது என்பதற்கும் திருவிசைப்பாவில்,

"தொண்டனேன் நினையுமா நினையே"

"விரும்புமா விரும்பே"

"தொடருமா தொடரே"

"நுகருமா நுகரே"[3]

என வந்துள்ள தொடர்களைச் சிற்றுரையில் மேற்கோளாகக் காட்டினார். மற்றும்

"அறிவானும் தானே அறிவிப்பான் தானே" என்று ஓதிய அம்மை பின்னும்,

"அறிவாய் அறிகின்றான் தானே"[4]

என ஓதியதையும் எடுத்துக்காட்டினார்.

அம்மை திருவந்தாதியில் முதலில் "அறிவான்" என்றது ஆன்மாவிற்கு அறிவித்தற் பொருட்டுத்தான் அறிதல் எனவும், பின்பு "அறிவாய் அறிகின்றான்" என்றது ஆன்மாவைப் புலன்களில் அழுந்தச் செய்தற் பொருட்டுத் தானும் அப்புலன்களை அறிதல் எனவும் விளக்கினார். இம்மேற்கோள்களே ஆன்மாவின் சித்தாந்த அத்துவித முத்திநிலையை முற்றாக உணர்த்துவன என்க.

---

1 "த்ருபேரா தர்பரயிதா சாத்மா தஸ்மா தர்பரயிதா ஸ்ரீவ:"
2 அவர் எவ்வாறு ஓதுவர் என்பது தெரியவில்லை.
3 திருப்பதிகம் - 1
4 திருமுறை 11 - அற்புதத்திருவந்தாதி - 20

இச்சூத்திரம் இரண்டு அதிகரணங்களையுடையது:-

1. காணுங் கண்ணுக்குக் காட்டும் உளம்போல் காண உள்ளத்தைக் காட்டிக் காண்டல்

2. அதனை அயரா அன்பின் அரன்கழல் செலுமே.

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

'இறைவன் உயிருக்குக் காட்டுதல் மாத்திரம் அன்றித் தானும் உடன்நின்று பொருள்களைக் காண்பானாயின் அவனும் உயிர்களைப்போல அப்பொருள்களால் விகாரம் எய்துவன். அதனால் அவன் பொருள்களைக் காணுதலும் செய்வன் எனக் கூறுதல் பொருந்தாது' என **ஈசுர அதிகாரவாத சைவர்** முதலியோர் கூறுவர். அவர் கூற்றை மறுத்து, 'இறைவன் காணும் உபகாரத்தையும் செய்வன்' என நிறுவுவது இம்முதலதிகரணம்.

ஆன்மாவிற்கும், இறைவனுக்கும் இடையேயுள்ள அத்துவித சம்பந்தம் இந்தக் காணும் உபகாரத்தினால்தான் நிறைவுறுவதாகின்றது. அதனால், இண்டாம், ஐந்தாம் சூத்திரங்களில் காட்டும் உபகாரத்தைக் கூறும் முகத்தால் ஒருவாறு பொதுவாகக் கூறப்பட்ட அத்துவிதம் இச்சூத்திரத்தில் தான் முற்றாக விளக்கப்படுகின்றது என்பதும் உணர்க.

மேற்கோள்

ஈண்டு அவனும் அவற்றது விடயத்தை உணரும் என்றது.

இதன் விளக்கம்

அவன் - இறைவன்.

"அவனும் உணரும்" என உம்மைகொடுத்து ஓதியது, ஆன்மாக்கள் உணர்தலே யன்றி, என இறந்தது தழுவுதற்பொருட்டு.

விடயம் - புலன்.

உணரப்படும் புலன்களை உணர்கின்ற ஆன்மாக்களுக்கு உரியனவாகக் கூறியது அறிதற்கிழமைபற்றியாம். இவ்வறிதற்கிழமைப் பொருளையும் ஆறாம் வேற்றுமையுடையதாய் வரும் என்பதை அவ்வேற்றுமைபற்றிக் கூறிய சூத்திரத்தில் அன்ன பிறவும்' ("பிறவு அன்ன") என்றதனாற் கொள்ளப்படும்.

ஆன்மாவிற்குப் பெத்தநிலையில் புலனாவது உலகம்; முத்திநிலையில் புலனாவது சிவம், எனவே, இருநிலையிலும் இருவகைப்புலன்களையும் ஆன்மா உணர்தற்பொருட்டுச் சிவன், தானும் உடன் நின்று உணர்வான் என்பது இம்மேற் கோளாற் கூறப்பட்டது.

'கண் சடமாகையால் அது தானே ஒன்றையும் காணமாட்டாது. மேலும், காணுதலால் வரும் பயன் கண்ணுக்கின்றி ஆன்மாக்கேயாம். இக்காரணங்களால், கண் ஒன்றைக்காணும்பொழுது ஆன்மாவும் உடன்நின்று காண்கின்றது. ஆனால், ஆன்மாக்கள் உணர்தலின் பயன் ஆன்மாவுக்கன்றி, இறைவனுக்கு இல்லை. ஆகையால், கண் காணும் பொழுது ஆன்மாவும் உடன் நின்று காணுதலை உவமையாகக் காட்டி, "இறைவனும் அவற்றது விடயத்தை உணரும் என்றல் பொருந்துமாறு இல்லை" என அவர் (ஈசுர அதிகாரவாதிகள் முதலியோர்) நிகழ்த்தும் தடையை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

இவ்வான்மாக்கள் அவனை இன்றியமைந்து ஒன்றையும் விடயியா ஆகலான்.

'ஆன்மாவின் அறிவு கண்ணொளி போன்றது. அஃதாவது கண்ணொளி காணுந்தன்மையுடையதாயினும் விளக்கொளி ஞாயிற்றின் ஒளி முதலியவற்றுள் யாதேனும் ஓர் ஒளியோடு கூடியன்றித் தானே விளங்கிப் பொருள்களைக் காண மாட்டாதது போல, ஆன்மா அறியுந்தன்மையுடையதாயினும் அவ்வறிவு தானே விளங்காது, விளக்குகின்ற ஒரு துணையைப் பெற்றே விளங்கும் என்பது மேல் பல இடங்களிலும் கூறப்பட்டது. அதனால், உயிர்களுக்கு இறைவன் அவற்றினது அறிவை விளக்குவதாகிய காட்டும் உபகாரம் இன்றியமையாதது என்பது இனிது தெளியப் பட்டது.

இனி, விளக்கொளி முதலிய ஒளிகள் கண்ணொளியில் மட்டும் பொருந்தி னால் போதாது. கண்ணாற் காணப்படும் பொருளிலும் அவ்வொளி சென்று பொருந்துதல் வேண்டும் என்பது, கண் ஒளியிலே இருப்பினும் அது இருளிலுள்ள பொருளைக் காணமாட்டாமையால் விளங்கும். அதுபோல இறைவன், ஆன்மாவின் அறிவை விளக்குதலாகிய காட்டும் உபகாரத்தை மட்டும் செய்தாற் போதாது; அவ்வறிவு சென்று அறியும் பொருளையும் தான் உடனின்று அறிதலாகிய காணும் உபகாரத்தைச் செய்தலும் இன்றியமையாததேயாம். அதுபற்றியே 'அவனும் அவற்றதுவிடயத்தை உணரும்' என மேற்கோளிற் கூறப்பட்டது. இதுபற்றியே புடைநூல் ஆசிரியர்,

"விளக்கொளி கலந்தவற்றைக்
கண்ணொளி அகல நின்றே கண்டிடும்; வேறு காணா;
கண்ணொளி விளக்கின் சோதி கலந்திடும்"[1]

என்றார்.

ஆசிரியர் இங்கு ஏதுவாகக் கூறிய இப்பொருள் பற்றியே வழிநூல் ஆசிரியர், கீழ்க்காணும் செய்யுளைக் கூறியுள்ளார்:-

"எவ்விடத்தும் இறையடியை யின்றியமைந்தொன்றை
அறிந்தியற்றி டாஉயிர்கள்; ஈசன் றானும்
செவ்விதினில் உளம்புகுந்து செய்தியெலாம் உணர்ந்து
சேட்டிப்பித் தெங்குமாய்ச் செறிந்து நிற்பன்;
இவ்வுயிர்கள் தோற்றும்போ(து) அவனையின்றித் தோற்றா;
இவற்றினுக்(கு) அமுதல் எழுத்துக்கெல்லாம்.
அவ்வுயிர்போல் நின்றிடுவன்; ஆதலால் நாம்
அரனடியை அகன்றுநிற்ப தெங்கே யாமே"[2]

இச்செய்யுளில், "எவ்விடத்தும்" என்றது, 'பெத்தம், முத்தி ஆகிய இரு நிலைகளிலும்' எனவும், "நாம் அரனடியை அகன்று நிற்பது எங்கே ஆம்" என்றது, 'உயிர்கள் சிவனது அருள் இன்றித் தாம் தனியே நின்று அறிவது எங்கே உள்ளது! ஓரிடத்தும் இல்லை' எனவும் கூறியவாறு.

"இறை அடியையின்றி அமைந்து ஒன்றை உயிர்கள் இயற்றிடா" எனவும், "ஈசன்றானும் எங்குமாய்ச் செறிந்து நிற்பன்" எனவும் கூறியன அறியப்படும் பொருளை நோக்கியாம். அதனால், 'இறைவன் இல்லாமல் உயிர் தான்மட்டும் தனியே நின்று ஒன்றையும் அறிதல் இயலாது; ஆதலால், அதன் நிலைமையையறிந்து இறைவன் உயிர் எந்த ஒன்றை அறியினும், செய்யினும் அந்த அறிதல், செய்தல் அனைத்திலும் நீங்காது உடனாகியே நிற்பான்' என்பது விளங்கிற்று.

இனி, "இவ்வுயிர்கள் தோற்றும்போது அவனையின்றித் தோற்றா" எனவும், "அ உயிர்போல் நின்றிடுவன்" எனவும் கூறியன, உயிர்கள் ஒன்றை அறியும்படி அவற்றின் அறிவை விளக்கி நிற்றலை நோக்கியாம்.

இங்ஙனம் இச்செய்யுளில் இவ்விரு கருத்தையும் கொள்ளாது, உயிர்களின் அறிவை விளக்கி நிற்றலாகிய ஒரு கருத்தை மட்டுமே கொள்ளின் ஒன்றையே இரு காற்கூறியதாய், 'கூறியது கூறல்' என்னும் குற்றத்தை இதற்கு உண்டாக்கிவிடும்.

---

1 சிவப்பிரகாசம் - 58
2 சிவஞான சித்தியார் - சூ-11.7

'அங்ஙனமாயின் பெத்தத்தில் உயிர்க்குப் பொறி முதலியவை வழியாகப் புலப்படும் பொருள்கள் பல ஆதலின், **"அவனும் அவற்றது விடயத்தை உணரும்"** என்றது பெத்த நிலைக்குப் பொருந்தும்; முத்தி நிலையில் ஆன்மாவிற்குப் புலனாவது யாதும் இன்மையின், அது முத்தி நிலைக்கு ஏலாதன்றோ' எனின், 'இங்ஙனம் மறுதலைத்தல் சித்தாந்திகளிடத்து நிகழாது, ஏனெனில், முத்தியில் ஆன்மாவுக்குப் புலனாவது எதுவும் இல்லை' எனக் கூறுவன எல்லாம் பிற மதங்களே. சைவ சித்தாந்தம் அவ்வாறு கூறாது, 'உயிர்க்குப் பெத்தத்தில் புலனாவது உலகம்' எனவும், 'முத்தியிற் புலனாவது சிவம்' எனவும் கூறுதல் மேலேயும் குறிப்பிடப்பட்டது.

'பெத்தத்தில் உயிருக்கு உளவாகும் போகம் அனைத்தும் **அசுத்த போகங்களாக**, முத்தியில் அதற்கு உண்டாகும் போகம் **சுத்த போகம்**' என்பதை உண்மை விளக்க நூல்,

"சுத்த அநு போகத்தைத் துய்த்த அணு" [1] எனக் கூறுதல் காணலாம். "ஒன்றி நின்று உணரும் உண்மை"[2] என்னும் சிவப்பிரகாசத்தில் "உண்மை" என்றதும் முத்திநிலையில் மெய்ப்பொருளின் அனுபவம் உளதாதலைக்குறித்ததேயாம். சிவாகமங்களில் சில இடங்களில் "முதல்வனும் தன் 'ஆனந்தத்தைத் தானே அனுபவிப்பன்" எனக் கூறப்படுவதற்கும், ஆன்மாக்கள் தனது ஆனந்தத்தை அனுபவித்தற் பொருட்டாக அவற்றோடு உடனின்று தனது ஆனந்தத்தை அனுபவிப்பன்' என்பதே கருத்தாகும்.

இக்கருத்தினை உணர்ந்து கொள்ளாது **சிவாத்துவித சைவர்** முதலியோர் "முதல்வனும் தனது ஆனந்தத்தைத் தான் அனுபவிப்பன்" என்பர். அனுபவித்தல் என்பதற்கு 'அதுவதுவாய் அழுந்தி நிற்றல்' என்பதே பொருளாகையாலும், அவ்வாறு அழுந்தி நிற்றல் ஆன்மாவின் இயல்பே அல்லது முதல்வனது இயல்பு அன்று ஆகையாலும், முதல்வன் ஆனந்தமயன் ஆகலின், அந்த ஆனந்தத்தை அவன் வேறு நின்று பிறிதாக அனுபவிக்க வேண்டாமையாலும் முதல்வன் செய்யும் செயல்களில் ஒன்றேனும் தன் பொருட்டாகாது எல்லாம் ஆன்மாக்களின் பொருட்டே ஆகையாலும், அவர் கூறுவனவெல்லாம் உண்மையேகாமை அறிந்து கொள்க!

இலக்கணக் குறிப்பு:

"விடயியா என்றது பெயரடியிற் பிறந்த எதிர்மறை வினை; "அமைந்து விடயியா" என்றதனைக் "கந்தித்துச் சுழலும்"[3] என்றாற் போலக் கொள்க. வினை எச்சம் எண்ணுப் பொருளில் வந்தது என்பது இதற்குக் கருத்து. உம்மை முற்றும்மை. **(இழிவு சிறப்பாகக் கொள்ளுதல் பொருந்துவது போலும்**. இவை சிற்றுரைக் குறிப்புகள்.)

"அமைந்து விடயியா" எபன்து "உரத்தித் தரியாது" என்னாற் போல வேறு வினையாய் நின்றமையின் 'இன்றி' என்பது அந்த இரண்டனோடும் கூட்டி உரைக்கப்பட்டது.

---

1 வெண்பா - 50
2 செய்யுள் - 87
3 சிவஞானசித்தியார் சூ. 10 - 6

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'ஐந்தாம் சூத்திரத்தில் ''காந்தம் கண்ட பசாசத்தவையே'' என்பதனால்– காந்தக் கல்லினது சந்நிதி மாத்திரத்தில் இரும்பு தொழிற்படுதல் போல இறைவனது சந்நிதி மாத்திரத்தில் உலகம் தொழிற்படுதலால், அத்தொழிற்பாடுபற்றி இறைவன் விகாரம் எய்துதல் இல்லை எனக் கூறப்பட்டது. சுருதிகளும் இறைவனை 'நிருவிகாரி' என்று கூறுகின்றன. அங்ஙனமாக ஆன்மாக்களது புலன்களை இறைவன் உடனின்று உணர்வானாயின் அவனும் ஆன்மாக்களைப் போல அப்புலன்களால் விகாரம் எய்துபவனே ஆவன் அன்றோ' என எழும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

ஐந்தையும் ஒக்க உணரா(து) அவற்றுணர்வ(து)
ஐந்தும்போல் நின்றுணரும் ஆகலான் - ஐந்தினையும்
ஒன்றொன்றாப் பார்த்(து) உணர்வ(து) உள்ளமே; எவ்வுலகும்
ஒன்றொன்றாப் பார்க்கும் உணர்ந்து.

இதன் பொருள்

உள்ளம் உணர்வது - ஆன்மாவானது ஐம்புலன்களை உணரும் பொழுது, ஐந்தும் போல் நின்று அவற்று உணரும் – அப்புலன்கள் ஒவ்வொன்றிலும் அதுபோல் அழுந்தி அவற்றின் தன்மைத்தாய் நின்றே அவற்றை உணரும்.

ஆகலான் – அதனால் (அ∴து)

ஐந்தையும் ஒக்க உணராது - ஐந்து புலன்களையும் ஒருகாலத்திலே ஒருங்கே உணர மாட்டாது.

ஒன்று ஒன்றோ பார்த்து உணர்வது – ஒவ்வொரு புலனாகவே ஆராய்ந்து அறிவதாகும்.

ஒன்று - எஞ்ஞான்றும் ஒருபெற்றித்தாய் உறபதாகிய முதற்பொருள்.

எவ்வுலகும் ஒன்றா உணர்ந்து பார்க்கும் - உலகம் முழுவதையும் ஒருங்கே நோக்கி உணரும்.

விளக்கம்

'இத்தகைய வேறுபாடு பெரிதாகையால், ஐம்புலன்களை உணரினும் ஆன்மாவைப் போல முதல்வன் விகாரி ஆதல் இல்லை' என்பது **குறிப்பெச்சம்**.

இலக்கணக் குறிப்பு:

இவ்வெண்பாவில், ''ஐந்து'' என்பதும், ''ஒன்று'' என்பதும் மீட்டும் மீட்டும் ஒரு பொருளிலே வந்தது **சொற்பொருட் பின்வருநிலை யணி.**

''அவற்று உணர்வது'' என்பதில், 'வற்று' என்னும் சாரியை வந்தது 'ஐ' என்னும் உருபு வராது தொக்கது. 'இரண்டாம் வேற்றுமைப் புணர்ச்சியில் சாரியை வந்தால் ஐ உருபு மறையாது வெளிப்படையாக வரல் வேண்டும்'[1] என்பதே இலக்கணம். ஆயினும் அதற்கு மாறாக, சாரியை வந்த பொழுது ஐயுருபு மறைந்தது, அச்சூத்திரத்தில் இலேசினால் கொள்ளப்படும்.

''உணர்வது'' - என்பது தொழிற் பெயராய் நின்றது, ''உறங்குவது போலும் சாக்காடு''[2] என்பதில், ''உறங்குவது'' என்பது போல.

''உணர்வது'' - என்பதில், 'உணர்வதன்கண்' - என ஏழாம் உருபு விரிக்க; இவ்வாறு தொழிற்பெயரில் வரும் ஏழாம் வேற்றுமை,

'வினைசெய்யிடத்தில் வரும் ஏழாம் வேற்றுமை'' எனப்படும்.[3]

''உணர்வது உணரும்'' என இயைத்துக்கொள்க.

சிற்றுரையில் இவ்வாறு கொள்ளாது, ''உணர்வது உணரும் - அஃதாவது, உணரற்பாலதனை உணரும்'' என உரைத்தார்.

''ஏகாரம் (''உள்ளமே'' என்னும் ஏகாரம்) சிவத்தைப் பிரித்தமையால் பிரிநிலை, ''ஒன்று'' என்பது குறிப்பேதுவாய் நின்ற பெயர் என்பனவும் சிற்றுரைகள்.)

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

இங்குக் கூறியபடி ஆன்மாக்களுக்குப் புலனாகின்றஅவற்றையே இறைவனும் அந்த ஆன்மாக்களோடு உடனாயிருந்து உணர்வன் எனக் கூறினால், 'ஏனையவற்றை அவன் உணரமாட்டான்' என்பதாகின்றது. அங்ஙனமாயின், பத்தாம் சூத்திரத்து இரண்டாம் அதிகரணத்தில் ஞானிகளது பிராரத்த வினை இறைவன் சந்நிதியில் அவரது உடல் ஊழாய் வந்துபோகுமல்லது, உயிரைத்தாக்காது எனவும், ஓரோர்கால் தாக்கினும் அது முன்னை வாசனை அளவேயாய் ஒழியும் எனவும் கூறியதெல்லாம் பொருந்தா அன்றோ! ஏனெனில், அந்தப் பிராரத்த வினையை இறைவன் தானே அறிந்து போக்காவிடில் அவை தாமாகவே அவ்வாறு கழியமாட்டா ஆதலின் என

---

1 ''சாரியை உள்வழித் தன்னுருபு நிலையீலும்''.- தொல். எழுத்து தொகை மரபு.

2 திருக்குறள் - 339

3 தொல். சொல், வேற்றுமையியல்.

எழும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார். (சிற்றுரையில் இவ்வெடுத்துக்காட்டின் கருத்தை வேறுவகையாகக் குறித்தார். அது வருமாறு:

"ஆன்மா ஐம்பொறியை விடயிட் புழிப்போல முதல்வனை விடயிப்புழியும் முதல்வன் அவ்வாறு உடனின்று தன்னைத் தான் விடயிப்பன் எனில், **'ஆன்மச் சிரயம்'** என்னும் குற்றமாம் ஆதலின்.......... 'அவனும் அவற்றது விடயத்தை யுணரும்' என்றல் யாண்டும் செல்லாது என்பாரை நோக்கி ....அதனை (மேற்கோளிற் கூறியதை) வலியுறுத்துதல் நுதலிற்று."

வெண்பா

ஏகமாய் நின்றே இணையடிகள் ஒன்றுணரப்
போகமாய்த் தான்விளைந்த பொற்பினான் - ஏகமாய்
உள்ளத்தின் கண்ணானான் உள்குவார் உள்நிற்றை
உள்ளத்தாற் காணானோ உற்று.

இதன் விளக்கம்

"இணையடிகளில் நின்றே ஏகமாய் ஒன்று உணர எனவும், 'உள்குவார் உள்நிற்றை உள்ளத்தான் உற்றுக் காணானோ" எனவும் கூட்டிப் பொருள் கொள்க.

முன் சூத்திரத்திற் கூறியவாறு, 'நாம்' என ஒன்று இல்லை. எல்லாம் அவனே' என்பதாக அவனது இணையடிகளின் கண் நின்று எல்லாவற்றையும் உணர்பவராகிய சிவஞானிகள் பிராரத்தத்திற்கு ஈடாக வந்து பொருந்தும் புலன்களையும் அவ்வாறு உணர்வர் ஆகையால், அந்தப்புலன் இன்பங்களும், அவர்கட்குச் சிவானந்தமாய் வினையும், அதனால் அதனை அனுபவிக்கின்ற அனுபவம் அவர்கட்கு உலக அனுபவம் ஆகாது, சிவானுபவமேயாகும். அவ்வாறு அந்தச் சிவானுபவத்தை அனுபவித்தற்குச் சிவன் தானும் உடனின்று தனது ஆனந்தத்தைத் தான் உணர்வான் ஆகையால், மேற்கோளில் "அவனும் அவற்றது விடயத்தை உணரும்" என்றது எல்லா இடத்துக்கும் பொருந்துவதே ஆகும்.

உலகபோகமே சிவபோகமாகி விடும்பொழுது 'பிராரத்த வினை அவர்களைத் தாக்காது' என்பது சொல்லாமே அமைகின்றது என்பதாம்.

இறைவன் உயிர்களின் அறிவுக்கறிவாய் இருந்து அவற்றின்அறிவை விளக்குதல் **'பெத்தம், முத்தி'** என்னும் இருநிலைகளிலுமே யாகையால், உயிர்கள் அறிவனவற்றை இறைவன் தானும் உடனின்று அறிதல் எக்காலத்திலும் ஒழிதல் இல்லை என்பதை விளக்குதற்கு "ஏகனாய் உள்ளத்தின்கண் ஆனான் உள்குவார் உள்நிற்றை உள்ளத்தான் உற்றுக் காணானோ" என்றார்.

உள்ளம் - ஆன்மா, கண் - அறிவு, போகமாய்த்தான் விளைதல் பெத்தம், முத்தி இருநிலைகளிலும் உள்ளதே என்பதுபற்றியே, "சிவபோகமாய்' 'அல்லது, 'பர போகமாய்' எனக் கூறாமல், "போகமாய்" எனப் பொதுப்படக் கூறினார். பொற் பினான் - பொலிவுடையவன்.

இணையடிகளில் ஏகமாய் நின்றே எல்லாவற்றையும் காண்பவர்களுக்கு அக்காட்சியால் விளைகின்ற பயன் யாதாயினும், அது சிவானந்தமாகியே திகழும். இதனை,

"பெற்றசிற் றின்பமே பேரின்பமாய்"[1]
உடம்புடைய யோகிகள்தாம் உற்றசிற் றின்பம்
அடங்கத்தம் பேரின்பத்(து) ஆக்கில்"[2]

"காணும் கரணங்கள் எல்லாம் பேரின்பமெனப்
பேணும் அடியார்[3]"

என இவை போலவரும் திருவாக்குகளால் விளங்கும்.

(இங்கு முன்னுரையில் கூறப்பட்டதற்கு ஏற்ப அமைந்தது இவ்வுரை; ஆயினும், சிற்றுரையில் கூறப்பட்ட முன்னுரைக்கு ஏற்ற பொருள் இங்கு அமைய வில்லை. அத்தகைய பொருள் சிற்றுரையிற் கூறப்பட்டது.

கண், கண்ணாடியில் தன்னேயேதான் காணுதல் போல, இறைவன் உயிர்களுக்கு எதிர்ப்புலமாய்த் தோன்றுமிடத்துத் தன்னையே தான் அனுபவிப்பான் எனக் கூறினமையால், இஃது 'ஆன்மாச்சிரயம்' என்னும் குற்றம் ஆகாது என்பதாம்.

கண்ணாடியில் தோன்றும் எதிர் விம்பம், விம்பமே யன்றி வேறல்ல என்பது ஆகமங்களின் கொள்கையாதல் இரண்டாம் சூத்திரபாடியத்தில் கண் இந்திரியத்தைப் பற்றிக் கூறுமிடத்தில் விளக்கப்பட்டது.

இனி, மற்றொரு கருத்தையும் சிற்றுரையிற் கூறினார். அஃதாவது, 'பெத் தத்தில் சிவன், ஆன்மாவாய்நின்று புலன்களை உணர்வதால் அங்ஙனம் உணரப்படும் பொருள்கள் யாவும் இறைவனுக்காகாது ஆன்மாவிற்கே உரியனவாயின. முத்தியில், ஆன்மாச்சிவனாய் நின்றே எல்லாவற்றையும் உணர்வதால், அவன் ஒழிந்த மற்றைய எல்லாப் பொருள்களும் சிவனுக்கே ஆயின' என்பது.)

பெத்தநிலையிலும் எல்லாவற்றையும் சிவனே உடனாய் நின்று என்று கொள்ளுதல்பற்றியே,

1 திருவுந்தியார். 33
2 திருக்களிற்றுப்படியார். 76
3 சிவஞானசித்தியார் - சூ. 2 : 5,26

"யாதொரு தெய்வம் கொண்டீர் அத்தெய்வமாகி யாங்கே
மாதொரு பாகனார்தாம் வருவர்"

எனவும்

"அங்கு நாம் செய்யும் செய்திக்கு
ஆணைவைப்பால் அளிப்பன்"

எனவும் வழிநூல் ஆசிரியர் கூறினார்.

'உலகத்தில் ஒன்றை ஈவாரும் ஏற்பாரும் அதனைச் சிவார்ப்பணமாகக் கருதுதல் வேண்டும். அங்ஙனம் கருதாது பிறருடைய பொருளாகவும், செயலாகவும் கருதுதல் குற்றமாம்' எனச் சிவாகமங்கள் கூறுவதும் மேற்கூறிய கருத்துப்பற்றியே யாகும்.

("இதனுள் - அவனும் அவற்றது விடயத்தை உணரும் - என ஞானம் பற்றியே கூறினார் ஆயினும், **"எத்திறம் ஞானம் உள்ளது அத்திறம் இச்சை செய்தி"**[1] என்ப ஆகலின், ஏனைய இச்சை செய்திகட்கும் இஃது ஒக்கும்" என்னும் சிற்றுரையும் இங்கு நோக்கத் தக்கது.)

இலக்கணக் குறிப்பு:

"இணையடிகள்" என்பதில் ஏழாம் வேற்றுமை வாக்கியத்தின் இறுதியில் தொக்கது.

"ஐயும் கண்ணும் அல்லாப் பொருள்வயின்
மெய்யுருபு தொகா இறுதியான"[2].

என்பது இலக்கணமாகலின்.

"உணர" என்னும் செயவெனெச்சம் 'மழை பெய்யக் குளம் நிறையும்' என்பது போலக் காரணப் பொருட்டாய் நின்றது.

'விளையும்' என எதிர் காலத்தாற் கூற வேண்டியதனைத் தெளிவுபற்றி "விளைந்த" என இறந்த காலத்தாற் கூறினார்.

(சிற்றுரையில் இங்கு, "இணையடிகள் உணருந்தோறும் போகம் மேன்மேல் விளைதல்,

---

1 சிவஞானசித்தியார் சூ.1. 62
2 தொல் - சொல் - வேற்றுமைமயங்கியல்

'புணர்ந்தால் புணருந்தொறும் பெரும் போதும்
பின்னும் புதிதாய்
மணந்தாழ் புரிகுழலாள் அல்குல்போல
வளர்கின்றதே"[1]

என அப்பொருள் மேல் (சிற்றின்பத்தின் மேல்) வைத்து ஓதிய திருவாக்கானும் அறிக" என உரைத்தார்.

"செயற்கைப் பொருளை ஆக்கமொடு கூறல்"
"ஆக்கந்தானே காரண முதற்றே"[2]

என்பன இலக்கணம் ஆதலின், செயற்கைப் பொருள் ஆக்கமும், காரணமும் அடுத்து வந்தன.

'விளைந்த பொற்பினான்' என்றதனால் போகம், சிவபோகமாய் விளைதல் விளங்கும். (ஆகவே, அதுசெயற்கையாயிற்று).

(சிற்றுரையில், "சேற்று நிலம் மிதித்துச் சென்றானுக்கு, வன்னிலம் போலப் பரபோக விளைவு செயற்கைப் பொருளாய் நிற்றலின், ஆக்கமும், காரணமும் அடுத்து வந்தது" என உரைத்தார். இங்கு அவ்வாறு உணராமையால், விளைகின்ற சிவ போகத்தை உண்மையில் செயற்கை என்றே கருதினாரோ என எண்ண வேண்டி யுள்ளது.)

இவ்வெண்பாவிற்குப் பிறவாறு உரைக்கும் உரையை இங்கு மறுத்துள்ளார். அது வருமாறு:

'ஆன்மா ஏகமாய் நின்று இணையடிகளை உணரவே போகமாய் விளைந்த பொற்பை உடையான். அதுவேயுமன்றி ஆன்மாவுக்கு, 'கண்' எனப்படும் அறிவும் ஆயினான் ஆகலான் அம்முதல்வன் உள்குவார் உள்கிற்றை உள்ளத்தாற் காணானோ என்று உரைப்பாரும் உளர். அஃது இங்கு எடுத்துக்கொண்ட பொருட்கு யாதும் இயைபில்லதாய், வெற்றெனத் தொடுத்தலால் முடியும்.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது

---

1 திருச்சிற்றம்பலக் கோவையார் - 9
2 தொல் - சொல் - கிளவியாக்கம்.

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில் "அவனும் அவற்றது விடயத்தை உணரும்" எனக்கூறி யதனானே பிற சமயத்தார் எல்லாம் கூறும் முத்திகளை 'முத்தியல்ல' என மறுத்து, சித்தாந்த முத்தியாகிய சுத்தாத்துவித நிலையை உணர்த்தியபொழுது, 'அந்நிலையைப் பெறுதல் எவ்வாறு' என எழும் அவாய் நிலையை நிரப்பும் முகத்தால், 'பாச நீக்கம், சிவப்பேறு' என்னும் ஆன்மலாபம் இரண்டனுள் முன் சூத்திரத்திற் கூறிய **பாச நீக்கம்** போக, எஞ்சி நின்ற **சிவப் பேற்றை** அடையுமாறு உணர்த்துவது இவ்விரண்டாம் அதிகரணம்.

(சிற்றுரையில் "ஏகனாகி நின்றார்க்கு அவ்வியைபுபற்றி அறிவு இச்சை செயல்கள் மூன்றும் ஆண்டு (சிவம் ஒன்றினையே) விடயிக்குமாறு யாங்ஙனம் என்பாரை நோக்கி நிட்டையின் இயல்பு உணர்த்துவது இவ்வதிகரணம்" என இங்கு முன்னுரை கூறியுள்ளார்.

மேற்கோள்

இனிப் பத்தியினான் மறவாது ஏத்த அவனது சீபாதத்தை அணையும் என்றது.

இதன் விளக்கம்

'இங்குப் பத்தியினான் மறவாது' எனக் கூறினாராயினும், சூத்திரத்தில் "அயரா அன்பின்" எனக் கூறினமையால் அதற்கு அங்கு "அயராமையால் விளைந்த அன்பினால்" எனப் பொருள் கூறியவாறே இங்கும் "மறவாத பத்தியினான்" என மொழி மாற்றி 'மறவாமையால் விளைந்த பத்தியினால்' எனப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டும்.

'ஏத்துதல்' என்பது இங்கு அருளின் வழிப்பட்டு நிற்றலைக் குறித்தது.

'அன்பு, பத்தி, காதல் என்பன பொருளால் சிறிது சிறிது வேறுபாடு உடைய வாயினும், பொதுவாக அவை இச்சை மீதூர்வதையே குறிக்கும். அறிவு போல இச்சை செயல்களும் ஆன்மாவின் குணமேயாகையால் ஆன்மா உள்ள இடங்கள் எல்லாம் அவை மூன்றும் நிகழவே செய்யும். அதனால், ஆன்மாவிற்குப் பத்தி மிகுதல் பரமுத்தி யிலும் உள்ளதேயாம்.

இவ்வுண்மை உணரமாட்டாதார் 'பத்தியாவது சீவன் முத்தி நிலையை அடைதற்கு மேற்கொள்ளப்படும் ஒரு சாதகமே' எனக் கருதிக் கொண்டு, சீவன் முத்தி,

பரமுத்தி இவற்றையெல்லாம் தாம் அறிந்தவாற்றால் பலபட விரித்துக் கூறுவர். 'இச்சை நிகழாதாயின் அனுபவம் நிகழாது' என்பதை அவர் அறியார்.

சீவன் முத்தி நிலையைப்பற்றி ஆசிரியர் அடுத்துவரும் சூத்திரத்தில் கூறுவாராய், இச்சூத்திரத்தில் பரமுத்தி நிலையே கூறினார் ஆகலின், பரமுத்தியில் பத்தியில்லையாயின் அதனை அடுத்த சூத்திரத்தில் கூறுதல் அல்லது, இச்சூத்திரத்தில் கூறார் என்பது உணர்க.

(ஒருபொருளை அறிந்தவுடனே, அதன்மேல் இச்சை எழுதல் இயல்பு.ஆனால் இச்சை நிகழ்ந்தவுடனே அதனைப் பெறுதல் என்பது முடிவதில்லை. அங்ஙனமாகப் பத்தி செய்த அளவிலே முதன்வனது சீபாதத்தை அணைதல் கூடாது ஆகையால், "பத்தியினால் ஏத்த அணையும்" என்றது எங்ஙனம் பொருந்தும் என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

(சிற்றுரையில், 'பத்தியினால் மறவாது ஏத்தினும் (ஆன்மா) அவனது சீபாதத்தை அணைதல் பரமுத்தியிலன்றி இயலாது' என்பாரை நோக்கி மேற்கோளிற் கூறியதனை ஏதுவால் சாதிக்கின்றார் என உரைத்தார்.)

ஏது

அவன் அந்நியமின்றிச் செய்வோர் செய்திப்பயன் விளைத்து நிற்றலான்.

இதன் விளக்கம்

"அவன் அன்னியமின்றி" என்றதனால், இறைவன் 'பெத்தம், முத்தி'என்னும் இரு நிலைகளிலும் உயிர்களின் வேறாய் நில்லாது, அவற்றோடு உடனாகியே நிற்பன் என்பது கூறப்பட்டது. இதனால் அவன் ஒவ்வோர் உயிரும் அவ்வப்பொழுது செய்கின்ற செயல்களின் தன்மையை அவ்வப்பொழுதே அறிதல் பெற்றப்பட்டது.

'செய்வோர் செய்திப் பயன்விளைத்தல்' என்றதனால், அந்தந்த உயிர் செய்யும் செயல்களில் அதுதவற்கு ஏற்ற பயனை அளித்தல் பெறப்பட்டது. ஆகவே, முத்தி நிலையையடைந்த சீவன்முத்தர் தன்னை மறவாது நிற்கின்ற பத்தியினால் அதற்கு உரிய பயனை இறைவன் அப்பொழுதே அவர்கட்குத் தருவான் ஆகையால், பத்தியினால் மறவாது ஏகத்தியவுயிர் அப்பொழுதே அவனது சீபாதத்தை அணைதற்குத் தடையில்லை - என மேற்கூறிய தடைக்கு விடைகூறப்பட்டதாம்.

('செய்வோர் செய்திப் பயன் விளைத்தல்' என்பதற்குச் சிற்றுரையில் சில செயல்களுக்கு உரிய பயனை அப்பொழுதே அளித்தாலும், சில செயல்களுக்கு அவற்றிற்குரிய பயனைக் காலம் நீட்டித்து அளித்தலும் செய்வன் இறைவன்' என்பது பட உரைத்தார்.)

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

பெத்தம், முத்தி - இருநிலைகளிலும் இறைவன் உயிர்களோடு உடனின்று உபகரித்தல் உண்மையாயின், அங்ஙனம் உபகரித்தல் எவ்வாற்றாலேனும் சிறிதாயினும் ஏனையோர்க்கும் புலனாதல் வேண்டும். அங்ஙனம் புலனாகாமை என்னை என்னும் ஐயத்தினை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்,

வெண்பா

அருக்கன்நேர் நிற்பினும் அல்இருளே காணார்க்(கு)
இருட்கண்ணே பாசத்தார்க்(கு) ஈசன் - அருட்கண்ணால்
பாசத்தை நீக்கும் பகல்அலர்த்தும் தாமரை போல்
நேசத்தின் தன்உணர்ந்தார் நேர்.

இதன் விளக்கம்

இவ்வெண்பாவை 'அருக்கன் நேர் நிற்பினும் காணார்க்கு அல் இருளே; (அதுபோல) பாசத்தார்க்கு ஈசன் நேர்நிற்பினும் இருட்கண்ணே' எனவும்,

"பகல் அலர்த்தும் தாமரைபோல் நேசத்தின் தன் உணர்ந்தார் நேர் அருட்கண்ணால் பாசத்தை நீக்கும்" எனவும் கூட்டிப் பொருள் கொள்க.

'பகலவன், படலத்தால் ஒளியிழந்த கண்ணிலும், படலமின்றி ஒளியோடு விளங்குகின்ற கண்ணிலும் ஒப்பக் கலந்து நின்றான் ஆயினும், அவனது கலப்பு, ஒளி யிழந்த கண்ணிற்குத் தோன்றமாட்டாது, இராக்காலத்தில் தோன்றுகின்ற இருளாகியே நிற்கும். அதுபோல, 'பெத்தர், முத்தர்' என்னும் இருதிறத்தாரிடத்திலும் இறைவன் ஒப்பக் கலந்து நின்றான் ஆயினும், பாசம் நீங்கிய முத்தர்க்கு அன்றி, அதனையுடைய பெத்தர்க்கு அவன் பாசமேயாய்த் தோன்றுவான்.

பகலவன் தனது கதிர்களால் பக்குவம் எய்திய தாமரை அரும்பின் கூம்பு தலை நீக்கி அதனை மலரச் செய்தல்போல, அன்பினால் தன்னை மறவாது உணர்கின்ற பக்குவமுடைய முத்தர்கட்கே இறைவன் தனது அருள் நோக்கத்தினால் அவர்களது பாசத்தை நீக்கி, அப்பாசங் காரணமாக இருந்த ஏகதேச அறிவு நீங்கி வியாபக அறிவு விளங்கச் செய்வன்.

அதனால், முத்தர்களிடத்தில் விளங்குகின்ற விளக்கம், பெத்தர்களுக்குப் புலனாவதில்லை என்பதாம்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

இவ்வெண்பாவின் முற்பகுதியில் எடுத்துக்காட்டுவமை வந்தது.

அல் - இரவு. இஃது அக்காலத்திலுள்ள இருளைக் குறித்தது. ''காணார்'' என்பதும் காணமாட்டாரது கண்ணைக் குறித்தது. ''பாசம்'' என்பதும் அதனால் ஆகிய ஏகதேச அறிவைக் குறித்தது. ''பகல்'' என்பதும் அதனை உண்டாக்குகின்ற ஞாயிற்றைக் குறித்தது. ஆகையால், இவை நான்கும் ஆகுபெயர்கள்.

''உணர்ந்தார்'' என்பது, 'உணர்தற்குரிய பக்குவத்தை எய்தியவர்' எனப் பொருள் தந்தமையால் இதில் காரணம், காரியமாக உபசரிக்கப்பட்டதாம்.

வெண்பாவின் ''ஈற்றில் தோன்வன்'' என்பது சொல்லெச்சமாய் எஞ்சி நின்றது.

பிற்பகுதியில், பொருளில் பாசத்தை நீக்குதல் கூறப்பட்டமையால், உவமையில் கூம்புதலை நீக்குதலும், உவமையில் அலர்த்துதல் கூறப்பட்டமையால் பொருளில் அறிவை விரிவடையச் செய்தலும் கொள்ளப்பட்டன.

(சிற்றுரையில் ''காணார், பகல்'' என்ற இரண்டை மட்டுமே ஆகு பெயராகக் கூறினார். ''அல் இருள்'' என்பதுபற்றி, ''திணிந்த இருள்'' என்பார் ''அல் இருள்'' என்றார். எனவே அவற்றை அங்கு 'ஒரு பொருட் பன்மொழி' அல்லது 'மீமிசைச் சொல்' எனக் கருதியதாகத் தெரிகின்றது.

''தன்னை'' என்னும் இரண்டன் உருபு விகாரத்தால் தொக்கது.

''ஏழாம் வேற்றுமைப் பொருட்கண் வரும் 'நேர்' என்பது உருபு மயக்கமாய் நான்காவதை உணர்த்திற்று''.

என்பனவும் அவ்வுரையிலுள்ள இலக்கணக் குறிப்புக்கள்.

வெண்பாவின் முடிவில், ''ஆகலான் உடம்பு உன்வழியும் அவர் பாசத்தாரல்ல என்பதைக் குறிப்பெச்சமாக வருவித்துரைத்தார். அவ்வாறு வருவித்து உரைத்த தற்குக் காரணம், சீவன் முத்தர் ஏனையோர் போலவே மக்கள் உடம்பையுடையவர் ஆகையால், அவருக்கு உளதாகின்ற அருள் விளக்கம் ஏனையோர்க்கும் புலனாதல் வேண்டும் என முன்னர் அவ்வுரையில் எழுப்பப்பட்ட தடைக்கு விடை அமைதற் பொருட்டேயாகும்.)

இவ்வெண்பாவில் இங்ஙனம் கூறியதனானே ஆன்மாவுக்கு முத்தி நிலையில் அறிவு செயற்படுமாறும் கூறப்பட்டதாம்.

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

முன் வெண்பாவில் சிறப்பாகக் குறிக்கப்பட்ட அருட்கண்ணினது உபகாரம் ஒருகாலத்தில் புதியதாய்த் தோன்றிப் பின்னொரு காலத்தில் இல்லதாய் ஒழியாது; இயல்பாகவே என்றும் உள்ளதே என்பதனை உணர்த்தும் முகத்தான் முத்தி நிலையில் ஆன்மாவுக்கு 'அன்பு' எனப்படுகின்ற இச்சை செயற்படு மாற்றினை இவ்வெடுத்துக் காட்டால் விளக்குகின்றார்.

("நேசத்தின் தன் உணர்வும் சீவன் முத்தர்க்குப் பாசத்தை நீக்கி அறிவை அலர்த்துதல் பரமுத்தியின் அன்றி யில்லை என முரணிக்கூறும் வாதிகளை நோக்கிப் பாசத்தை நீக்கி அறிவை அலர்த்தும் முறைமை இவ்வாறு என்று உணர்த்தி, அதனை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் வலியுறுத்துகின்றார்'' என்பதாகச் சிற்றுரையிற் கூறினார்)

வெண்பா

மண்ணும் இருளை மதிதுரந்த வாறன்பின்
மன்னும் அரனே மலம்துரந்து - தன்னின்
வலித்திரும்பைக் காந்தம் வசம்செய்வான் செய்தல்
சலிப்பில் விகாரியலன் தான்.

இதன் பொருள்

மன்னும் இருளை மதி துறந்தவாறு - கண்ணில் நிலைபெற்றுள்ள இருளை வளர்பிறைச் சந்திரன் நாள்தோறும் சிறிதுசிறிதாகப் படிமுறையால் ஒட்டுதல் போல.

அன்பில் மன்னும் அரனே - ஆன்மாவைத் தனது திருவடியில் சேர்த்துக் கொள்வதில் தனக்கு உள்ள இச்சை மிகுதியால் தொன்று தொட்டே அதனோடு அத்துவிதமாய் நிலை பெற்றிருக்கின்ற இறைவனே.

மலம் துரந்து - அந்த ஆன்மாவைப் பற்றியுள்ள ஆணவமலத்தை நீக்கி. காந்தம் இரும்பை தன்னில் வலித்து வசம் செய்வான் செய்தல் சலிப்பு இல்-காந்தக்கல் இரும்பைத் தன்னிடத்தில் ஈர்த்துத் தன்னை விட்டு விலகிப் போகாதவாறு தன்வசமாகவே இருக்கும்படி செய்தல் போலச் செய்வது அவனிடத்தில் ஒரு போதும் தளர்ச்சியடைதல் இல்லை. (அவ்வாறு செய்தலால் அவன் விகாரம் உறுவானோ எனின்) தான் விகாரி அலன் - காந்தக் கல் தன் சத்தி மாத்திரத்தால் இரும்பைத் தன் வசம் செய்தல் போல தன் சத்திமாத்திரத்தானே அவ்வாறு செய்யும் அம்முதல்வன் விகாரியாவானல்லன்.

விளக்கம்

மதி எனப் பொதுப்படக் கூறினாராயினும், இங்கு ஏற்புழிக் கோடலால் வளர்பிறைச் சந்திரனே கொள்ளப்படும்.

"அந்த அருள்உனக்குஇங்கு ஆதாரமாய் அல்லில்
இந்து எனவே எறித்திட்டு"[1]

என்னும் துகளறு போதத்திலும் 'இந்து' எனப்பட்டது வளர்பிறைச் சந்திரனையே யாகும்.

இலக்கணக் குறிப்பு

'அன்பின் மன்னும் அரனே' - என்னும் ஏகாரம் மலத்தைத் துரத்துதற்குக் காரணம் 'அன்பு' எனப்படும் இச்சையே யன்றிப் பிறிதில்லை என்னும் பொருளைத் தருதலால் பிரிநிலை. ("மலம் துரத்தல் உயிரின் செயலான் ஆவதன்று என்பதுபட நின்றமையின் ஏகாரம் பிரிநிலைக்கண் வந்தது" எனச் சிற்றுரையிற் கூறினார்). 'வான்,பான், பாக்கு' என்பன தொழிற் பெயர் விகுதியாயும் வருதலை "கரப்பாக்கு அறிந்து"[2] என்றதனாலும் அறியலாம். அம்முறையில் 'வான்' என்பது இங்குத் தொழிற்பெயர் விகுதியாய் வந்தது. "செய்வான் போலச் செய்தல்' என உவமஉருபு விரித்துரைக்க.

செய்பவனது சலிப்பின்மை செய்கைமேல் ஏற்றிக் கூறப்பட்டது. 'செய்தற் கண்' என ஏழன் உருபு விரித்து, 'அவனுக்கு ஒரு ஞான்றும் சலிப்பில்லை' எனச் சிற்றுரையிற் கூறினார். 'சலித்தல்-வேசறுதல்' என்பதும் சிற்றுவை. 'சலிப்பில்லை' எனக் கூறியதனால், 'சலிப்பில்லாது எஞ்ஞான்றும் செய்பவன் விகாரம் உறுவான் அல்லனோ' என ஐயம் நிகழும் ஆகலின் அதனையும் 'விகாரியலன்' என எடுத்துக் கூறினார்.

'தான்' என்பது எழுவாய் இசையெச்சத்தோடு நின்றமையால் அதற்கு மேற்கூறியவாறு வருவித்து உரைக்கப்பட்டது.

அரனது அருளை 'அன்பு' என்றமையால், அவனது இச்சா சத்தியானே முத்தி நிலையில் ஆன்மாவிற்கு அதனது அன்பாகிய இச்சை மீதூர்தலும் பெறப்பட்டது. அதனானே ஆன்மாவின் அறிவு இச்சை செயல்கள், இறைவனது அறிவு இச்சை செயல்களின்றி அமையா என்பதும் பெறப்படும்.

---

1 வெண்பா - 36
2 திருக்குறள் - 1127

எடுத்துக் காட்டு - 3

முன்னுரை

முன்வெண்பாவில், 'காந்தம் இரும்பைத் தன்வசமாகச் செய்தல் போல இறைவன் உயிர்களைத் தன்வசமாகச் செய்வான்' எனக் கூறினமையால், 'பரமுத்தியில் சிவமும், ஆன்மாவும் காந்தமும், இரும்பும் போலத்தான் நிற்பார்களோ' என்பது முதலாக ஆன்மா பரமுத்திநிலையில் இறைவனோடு இரண்டறக் கலத்தல் பற்றி நிகழும் ஐயங்களை நீக்கும் முகத்தால் 'அரன்கழல் செலும்' என்றபடி முத்தி நிலையில் ஆன்மாவின் செயலாற்றல் செயற்படுமாற்றினை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் விளக்குகின்றார்.

(சிற்றுரை முன்னுரையில் இவ்வாறு கூறாது, "உயிருக்குக் குணம் போல அநாதியாயுள்ள சகசமலம் அவ்வுயிரினின்றும் வேறாய்த் துரக்கற்பாலது அன்றாதலின், (முன்வெண்பாவில்) "மலம் துரந்து" என்றது அமையாது-என்னும் **பாடாண சைவரை நோக்கி** அதனை (மலம் துரக்கப்படுதலை) **அருந்தாபத்தி அளவையான்** வலியுறுத்துகின்றார்" எனவுரைத்தார்.)

வெண்பா

நசித்தொன்றின் உள்ளம் நசித்தலால் ஒன்றா;
நசித்திலதேல் ஒன்றாவ தில்லை - நசித்துமலம்
அப்பணைந்த உப்பின் உளம் அணைந்து சேடமாம்;
கப்பின்றாம் ஈசன் கழல்.

இதன் விளக்கம்

'முன்வெண்பாக்களில் கூறியவாறு ஆன்மா வியாபக அறிவு விளங்கிச் சிவனோடு ஒன்றாகும்' எனின், அப்பொழுது, முன்ஏகதேசமாய் இருந்த அறிவு கெட்டு ஒன்றாகுமோ? அவ்வறிவு கெடாமலே ஒன்றாகுமோ? என ஐயம் நிகழும்.

அதற்கு, 'அவ்வறிவு கெட்டு ஒன்றாகும்' எனின், (உள்ளம் நசித்து ஒன்றின்) அறிவு ஆன்மாவின் குணம் ஆகையால், குணம் கெட்ட வழிக் குணியும் கெடும்; அதனால் கெட்டது ஒன்றாதற்கு வழியில்லை. (நசித்தலால் ஒன்றாது).

'கெடாது ஒன்றாகும்'எனின், கெடாது நின்ற ஒரு பொருள் அவ்வாறு கெடாது நின்ற மற்றொரு பொருளோடு ஒன்றுமாறு இல்லை.

இவ்விரண்டும் இல்லையாயின், வேறு எவ்வாற்றால் ஒன்றாகும் எனின், ஏகதேச அறிவைச் செய்கின்ற ஆணவமலம் மட்டுமே கெட, அதனால் ஆன்மா

வியாபக அறிவைப் பெற்றுச் சிவனோடு ஒன்றாய், அவனுக்கு அடிமையாகிவிடும் (மலம் நசித்து உளம் அணைந்து சேடம் ஆம்).

அஃது எவ்வாறு எனின், இறைவனது திருவடி ஆன்மாவிற்கு வேறாய்ப் பிரிந்து நிற்றல் எக்காலத்தினும் இல்லையாகையால், (ஈசன் கழல் கப்பு இன்றாம்.)

இந்நிலை, தண்ணீரைச் சேர்ந்த உப்பு தான் கெடாது தனது கடினத் தன்மைமட்டும் நீங்கி அத்தண்ணீரோடு ஒன்றாவது போல்வதாம். (அப்பு அணைந்த உப்பின்.)

(சிற்றுரையில், ''ஆன்மாக் கெட்டொன்றுமோ, கெடாதொன்றுமோ? எனக் கடாயினார்க்குக் கெட்டு ஒன்றுமெனின், ஆன்மாக் கெட்டுப்போகலான் ஒன்றை மாட்டாது; கெடாது ஒன்றுமெனின், கெடாதவழி இருபொருளாய் நிற்றலின் ஒன்றாமாறில்லை. ஆகலான், **அருத்தாபத்தி அளவையானே.** அப்பு அணைந்த உப்பின் மலம் நசித்து உளம் ஈசன் கழல் அணைந்து சேடம் ஆம்; கப்பு இன்று ஆம் - ஆன்மாவுக்கு மீளக் கவர்ச்சியில்லை) என உரைத்தார்.

இலக்கணக் குறிப்பு

'ஒன்றாது' என்பதில் - துவ்விகுதி விகாரத்தாற்றொக்கது. 'நசித்து' என்பது காரணப் பொருளில் வந்த செயவென் எச்சத் திரிபு.

உப்பு தண்ணீரோடு கலந்த பின்பும் அதன் சுவை வேறாய் நாவிற்குப் புலனாகுமாயினும் 'அப்பு அணைந்த உப்பின்' என்னும் உவமை உப்புத் தண்ணீரிற் கலந்த பொழுது தன் கடின குணம் நீங்கிக் கண்ணிற்குப் புலனாகாத அளவிற்கு ஒருபுடை உவமையாகக் கூறப்பட்டது. உப்பின் கடின குணம் ஆன்மாவைப்பற்றியுள்ள ஆணவ மலத்திற்கு உவமை.

இங்கு உரையில் குறிக்கப்பட்ட வினா **வினா வெண்பாவில்.**

சிற்றறிவு முன்சிதையின் சேர்வாரின் றாம்; சிறிது
மற்றதனின் நிற்கிலருள் மன்னாவாம் - துற்றமுகில்
மின்கொண்ட சோலை வியன்மருதச் சம்பந்தா
என்கொண்டு காண்பே னியான்.[1]

எனக் கூறப்பட்டது.

சேடமாவது தனக்கெனச் சுதந்திரம் இன்றி, மற்றொரு பொருளின் இச்சை வழியே நிற்கும் பொருளாகும். முத்தி நிலையில் ஆன்மா இறைவன் அருளால் அல்லது ஒன்றையும் செய்யாது ஆகையாலும், அவன் திருவடியையே அறிந்தும், இச்சித்தும், அனுபவித்தும் நிற்கும் ஆகையாலும் அந்நிலையில் அஃது அவனுக்குச் சேடமாதல் அறிக.

---

1 வெண்பா - 6

இரண்டாம் சூத்திர இறுதி அதிகரணத்தில் "அவையுடைமை, ஆள் ஆம் நாம் அங்கு" எனக் கூறினமையால், பெத்தான்மாக்களும் பாசங்களும்கூட இறை வனுக்குச் சேடமாவனவேயாம். ஆயினும், அது பொதுநிலை. முத்தி நிலையே உண்மை நிலையாகையால், அதனை முத்தான்மாக்களுக்கே உரியதாகச் சிறப்பித்துக் கூறினார். இதனால், முத்திநிலையில் ஆன்மாவினது செயலாற்றல் செயற்படுமாறும் அஃது இறைவனது செயலாற்றலின்றி அமையாதவாறும் கூறப்பட்டன.

எடுத்துக்காட்டு - 4

முன்னுரை

'ஆணவமலம் அநாதியாயும், உயிர்க்குக் குணம்போல அநாதியே அதனைப் பந்தித்து நிற்பதாயும் உள்ளமையால் அது கெடுமாறு இல்லை' என எழும் தடையை நீக்குமுகத்தான், பெத்த காலத்தில் கருவி கரணங்களால் ஏகதேசமாய் விளங்கிய அறிவு, முத்தி காலத்தில் வியாபகமாய் விளங்கி நிற்குமாற்றை உவமை வாயிலாக விளக்கி, முன்வெண்பாவிற் கூறிய கருத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் வலியுறுத்து கின்றார்.

(சிற்றுறையில், "நான்காம் சூத்திரம் முதல் இது வரையில் கூறிப் போந்த கேவலம், சகலம், சுத்தம் என்னும் முத்திறத் தவத்தைகளினும் ஆன்மாத் தன்னியல் பிற்குக் கேடின்றியே நிற்குமென்பது உவமையின் வைத்துக் காட்டி மேலதனை வலி யுறுத்துதல் நுதலிற்று" எனக் கூறினார்).

வெண்பா

பொன் வாள்முன் கொண்மூவில் புக்கொடுங்கிப் போய்அகலத்
தன்வாளே எங்குமாம் தன்மைபோல் - முன்வாள்
மலத்தின் மறைந்துள்ளம் மற்றுலகை உண்ணும்;
மலத்திரித்துச் செல்லும் வரத்து.

இதன் விளக்கம்

பொன் - பகலவன், வாள் - ஒளி, கொண்மூ - மேகம்.

காலைவேளையில் பகலவன் மேகக் கூட்டத்துள் புகுந்து மறைந்து, பின்பு மேகங்கள் சிறிது விலகத் தனது ஒளியும் சிறிதே விளங்கி, அதன்பின் காற்று மேகக் கூட்டத்தை முழுதும் போக்கினமையால் தனது ஒளி விண்முழுவதும் விளங்கி னாற்போல, ஆன்மா அநாதியே ஆணவமலத்தில் மறைந்து தனது இருப்புத்

தோன்றாது **கேவலத்திற்** கிடந்து, பின்பு மாயா கருவிகளோடு கூடிய **சகல நிலையில்** அக்கருவிகள் ஆணவமல சத்தியைச் சிறிது நீக்கத் தனது அறிவு ஏகதேசமாய் விளங்கி உலகபோகத்தை நுகரும். அதன்பின் இறைவனது திருவருள் ஆணவத்தின் சத்தியை முற்றப் போக்கினமையால், ஆன்மா அச்சத்தியினின்றும் விடுபட்டு மேலாம் இறைவனது திருவடியை அடைந்து அதன் இன்பத்தில் அழுந்தி நிற்கும். இதுவே சுத்தநிலை.

உவமையில் 'ஒடுங்கி' எனவும் 'எங்கும் ஆம்' எனவும் சொல்லப்பட்ட வினைகள் பொருளிலும் கூட்டிக் கொள்ளப்படும். இப்பகலவ .உவமை, ஆன்மா விளக்கம் பெறும் அளவிற்குக் கூறிய ஒருபுடையுவமை என்பதை விளக்குதற்குப் பொருளில் ''உலகை உண்ணும்'', ''வரத்துச் செல்வம்'' என்னும் வேற்றுமையையும் உடன் கூறினார்.

முன்வெண்பாவில் 'மலம் நசித்து' எனக் கூறியது, ஆணவம் தான் கெடாது தனது சத்தி மடங்கி நிற்றலே என்பதை இங்கு மேகம் பகலவனை மறையாது வேறிடத்தில் சென்ற உவமையால் குறித்தார். எனவே, 'அநாதி நித்தியமாகிய ஆணவம் முத்திகாலத்தில் சத்திமடங்கி நிற்றல் அன்றிக் கெட்டொழிதல் இல்லை' என மேல் எழுப்பப்பட்ட தடைக்கு விடை கூறப்பட்டதாம்.

இலக்கணக் குறிப்பு

தன் வாளே என்னும் ஏகாரம் தேற்றம்.

'முன் வாள்' - என்பதில் 'வாள்' அறிவு என்னும் பொருளை தந்து ஆகு பெயராய், ஆன்மாவைக் குறித்தது.

''இரித்து'' என்பது,'இரிக்க' என்னும் செயவெனெச்சத்தின்திரிபு: 'மலத்தினை இரித்து' என்பதிலுள்ள இரண்டாம் வேற்றுமை உருபு விகாரத்தால் தொக்கது.

இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் ஆன்மா முழுமையாக விடுதி பெற்று இறைவன் திருவடியை அடையுமாறு நிறுவப்பட்டது.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

பதினோராம் சூத்திரம் முடிந்தது.

பன்னிரண்டாம் சூத்திரம்

சூத்திர பாடம்

செம்மலர் நோன்றாள் சேர லொட்டா
அம்மலங் கழீஇ அன்பரொடு மரீஇ
மாலற நேயம் மலிந்தவர் வேடமும்
ஆலயந் தானும் அரனெனத் தொழுமே.

கருத்துரை

என்பது சூத்திரம். என்னுதலிற்றோ எனின், அசிந்திதனாய் நின்ற பதியைச் சிந்திதனாகக் கண்டு வழிபடுமாறு உணர்த்துதல் நுதலிற்று.

கருத்துரை விளக்கம்

அசிந்திதன் - சிந்தனைக்கு அப்பாற்பட்டவன்,
சிந்திதன் - சிந்தனைக்கு அகப்படுபவன்.

எனவே, 'சிந்தனைக்கு அப்பாற்பட்டு நிற்கும் இயல்பினையுடைய இறைவனைச் சிந்தனையுள் அகப்படக் கண்டு வழிபடும் முறையை உணர்த்துதல் இச்சூத்திரத்தின் கருத்து' என்றதாயிற்று.

சிந்தனைக்கு அப்பாற்பட்டவனை மாயா காரியங்களாகிய கருவிகரணங்களின் வழிக் காண்டல் இயலாது. அதனால், அக் கருவிகளினின்றும் நீங்கிய முத்தர்களே அவனை நேரிற்காணுதல் கூடும். அங்ஙனம் காண்பவர்கள் பின்பு தாம் கருவி கரணங்களின் வழிப்பட்டபொழுதும் அவனைக் காணுதல் கூடும். ஆகவே, அசிந்திதனாய் நின்ற பதியைச் சிந்திதனாகவும் கண்டு வழிபடுதல் சீவன் முத்தர்க்கே இயல்வது ஆதலின், அம்முறையைக் கூறும் இச்சூத்திரம் சீவன் முத்தரது இயல்பைக் கூறுவதே யாகும்.

முத்திநிலையை எய்தினோர் உடம்போடு கூடிநிற்குங்காலும் "**சீவன் முத்தர்**" எனப்படுவர். உடம்பு நீங்கியவழி அவர் இறைவனோடு இரண்டறக்கலந்து, "**பரமுத்தர்**" ஆவர்.

எனவே, சீவன் முத்திக்கும், பரமுத்திக்கும் உள்ள வேறுபாடு உடம்போடு இருத்தலும், உடம்பின்றி இருத்தலுமே ஆகும். சீவன் முத்தரை, "**அணைந்தோர்**" எனத் தமிழில் சித்தாந்த நூல்கள் கூறும். ஆகையால், இச்சூத்திரம் சீவன் முத்தர் இயல்பு அல்லது அணைந்தோர் தன்மையைக் கூறுவதாகும்.

முன் சூத்திரத்தில், 'முத்தரது அறிவு, இச்சை, செயல் என்னும் மூன்றும் இறைவனிடத்திலே ஒருங்கே செல்லும்' என்பது கூறப்பட்டது. 'சீவன் முத்தர்க்கு உடம்பு நிற்றலால் அது காரணமாக அறிவு இச்சை செயல்கள் ஒரொருகால் புறத்தி லும் செல்லும் ஆகையால், அங்ஙனம் செல்லுதல் அவர்க்குப் பந்தமாகாது வீடாதல் எங்ஙனம்' என்னும் அவாய் நிலையை இச்சூத்திரம் நிரப்புதலால், முன்சூத்திரத்து இறுதி அதிகரணத்தோடு இஃது இணைபுடையதாகின்றது. இஃது **அவாய் நிலைபற்றிய இயைபாகும்**.

'பெத்தத்தின் நீங்கி முத்தி நிலையை எய்தினோர் அதற்குமேல் இவ்வுலகில் செய்ய வேண்டுவது ஒன்றுமில்லை' என வாதிக்கின்ற சில சமயத்தாரது வாதங் களைக் காரணம் காட்டி மறுத்தலால், முத்திநிலை பற்றிக் கூறிய முன்சூத்திரத்தோடு இஃது இயைபுடையதாகின்றது. இஃது **ஆசங்கை பற்றிய இயைபாகும்**.

முன்சூத்திரம் முத்தி நிலை பற்றிக் கூறியதனால், அந்நிலையை அடைந்து விட்ட சீவன் முத்தர் இவ்வுலகில் நிற்கும் முறையைக் கூறுதலால், பயனியலாகிய இவ்வியலோடு இச்சூத்திரம் இயைபுடையதாகின்றது இது **முறைமைபற்றிய இயை பாகும்**.

சூத்திரத்தின் திரண்ட பொழிப்பு

(முன் சூத்திரத்திற் கூறியபடி "அயரா அன்பின் அரன் கழலை அணைந்த சீவன் முத்தன்) அந்நிலையிலும் அலர்ந்த செந்தாமரை மலர்போலும் அவனது திருவடியிலே அணைந்து நிற்க ஒட்டாது சோர்வுற்று விலகும்படி செய்யும் தன்மையன வாகிய 'மும்மலம்' என்னும் அழுக்கை, 'ஞானம்' என்னும் நீரால் சிறிதும் இன்றி நீங்குமாறு கழுவுதலைச் செய்து, மேலும் தன்னைப் போல அயரா அன்பின் அரன் கழலை அணைந்த சீவன் முத்தர்களோடு கூடியிருந்து, கழுவி நீக்கப்பட்ட மலங்களின் வாசனையால் உண்டாகும் மயக்கம் நீங்குதற்பொருட்டு அன்பு மிக்க அந்தச் சீவன் முத்தர்களது திருவேடத்தையும் சிவன் கோயிலில் உள்ள திருமேனிகளையும் 'சிவன்' எனவே கண்டு அவற்றை வழிபட்டுக்கொண்டிருப்பான்.

விளக்கம்

எனவே, 'சீவன் முத்தராயினாரது இயல்பு இதுவே' என்பது பெறப்பட்டது.

இச்சூத்திரம் முத்தி நிலையை எய்தினாரது இயல்பையே கூற எழுந்தது ஆகலின், இதன்கண் 'அன்பர்' என்றதும் அவரையே குறித்தது. இ∴து, 'ஏற்புழிக் கோடல்' என்னும் உத்தி.

"அம்மலம் கழீஇ" - என்றதனால், 'சீவன் முத்தர்க்கு உடம்பு நிற்றல் காரணமாக அவரது அறிவு புறத்தே செல்லுங்கால் அஃது இவ்வாறு செயற்படும்'

என்பதும், 'அன்பரொடு மரீஇ' என்றதனால், 'அவரது இச்சை புறத்தே செல்லுங்கால் அஃது இவ்விடத்தே செல்லும்' என்பதும், 'தொழும்' - என்றதனால், 'அவரது செயல் புறத்தே செல்லுங்கால் அஃது இவ்வாறு நிகழும்' என்பதும் கூறப்பட்டன. அதனால், 'சீவன் முத்தர்க்கு உடம்பு நிற்றலால் அதுபற்றி அவரது அறிவு இச்சை செயல்கள் புறத்தே செல்லுதல் தவிர்க்க முடியாதது ஆதலின், அது காரணமாக அவர் மீளவும் பந்தம் உறாது நிற்றல் எவ்வாறு' என்னும் வினாவிற்கு விடை போந்தது,

சிவஞானியரும், சிவவேடத்தவரும், சிவன் கோயிலில் உள்ள திருமேனிகளும் 'சிவன்' என்னும் ஒருபொருளே யன்றி, வேறு வேறு பொருள்கள் அல்ல ஆகையால், எத்திறம் ஞானம் உள்ளது அத்திறம் இச்சை செய்தி'[1] என்றபடி 'அறிவு எத் தன்மைத்தாய் நின்றது, அத்தன்மையவாயே இச்சையும், செயலும் நிற்கும்' என்பதற்குச் சீவன் முத்தர்க்குக் கூறிய இவ்வியல்பும் மாறாகாமை விளங்கும்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'நோன் தான்' என்பது வினைத்தொகை. 'நோனும் தான்' என்பது பொருள். நோன்றல் – சுமத்தல்[2]. 'இறைவன் தன்னை அடைந்தாரைச் சுமப்பவன்' (தாங்குபவன்) என்பதை **உமாபதி தேவர், "எடுத்துச் சுமப்பானை"**[3] என்றார்.

"நேயம் மலிந்தவர்" என்றதும்முன்பு **"அன்பர்"** – என்றவரையே ஆகையால், அஃது 'அவர்' என்னும் சுட்டுப்பெயர் அளவாய் நின்றது.

"நேயம் மலிந்தவர்" என்ற அதனானே, 'அது பற்றி நிகழும் வழிபாடுகளையும் உடையவர்' என்பது பெறப்பட்டது.

இச்சூத்திரம் முத்தி நிலையை அடைதற்கு உரிய வழியைக் கூற எழாது முத்தி நிலையை அடைந்தோரது இயல்பையே கூற எழுந்தது ஆதலின், "தொழுக"– என விதியாகக் கூறாது, "தொழும்" என நிகழ்ச்சியாகக் கூறினார். இவ்வியல், 'சாதன இயல்' ஆகாது, 'பயன் இயல்'ஆய் இருத்தலும் நினைவு கூர்தற்கு உரியது.

இங்ஙனமாயினும், "கழீஇ, மரீஇ, தொழும்" என்ற விதியாகவே வைத்து உரைக்கின்றார். அதற்குக் காரணம், சீவன் முத்தர்பால் இயல்பாய் நிகழ்கின்ற இவை அவர்க்கு ஒரு பெரும் பயனைத் தருகின்ற சாதனமாகவும் அமைதல் பற்றியாம். இது பாலைப் பிறபொருளொடு கலந்தும், தனியாகக் கொண்டும் உண்ணுதல்

---

1 சிவஞான சித்தியார் – சூ.1.52

2 நோற்றல் – தவம் செய்தல். அதற்குப் பகுதி 'நோல்' என்பது, இதற்குப் பகுதி 'நோன்' என்பது.

3 திருவருட்பயன் – 65

செல்வர்கட்கு இயல்பிலே நிகழ்கின்றது. அவர்கள் ஒரு குறிக்கோள் கொண்டு **அதனை உண்பதில்லை.** தங்கள் வாழ்க்கை நிலையில் தாங்கள் இயல்பாகவே அதனை உண்கின் றார்கள். ஆயினும் அவ்வுணவு அவர்கட்கு நோய் வாராது தடுக்கும் மருந்தாக, இயல்பிலே அமைகின்றது. அதுபோன்றதே இதுவும்.

'செல்லும்' என்பது 'செய்யும்' என்னும் முற்றாய், 'செல்வான்' எனப் 'பொருள் தருதல் போல, இங்கு, "தொழும்" என்பது 'செய்யும்' என்னும் முற்றாய் தொழுவான்' எனப் பொருள் தந்தது.

"கழீஇ" என்பது நீருக்குரிய வினை ஆகையால், 'இங்கு நீராவது ஞானம்' என்பது **குறிப்பாற் பெறப்பட்ட உருவகமாகின்றது'** அதனால் இது **குறிப்புருவகம்.** இதனானே இதனால் நீக்கப்படுகின்ற மும்மலங்களும் 'அழுக்கு' என உருவகிக்கப் பட்டனவாம்.

"ஆலயந்தானும்" என்பதில் 'தான்' அசை.

இச்சூத்திரம் **மூன்று அதிகரணங்களை உடையது.**

1. செம்மலர் தோன்றாள் சேர வொட்டா
   அம்மலங் கழீஇ.
2. அன்பரொடு மரீஇ.
3. மாலற நேயம் மலிந்தவர் வேடமும் ஆலயந்தானும் அரன் எனத் தொழும்.

இங்ஙனமாயினும் இவற்றது ஒழிபாக ஓர் அதிகரணமும் இறுதியில் உரைக்கப்படு கின்றது. அதனையும் கூட்டினால், **நான்கு அதிகரணங்களாகும்.**

முதல் அதிகரணம்

முன்னுரை

'இச்சூத்திரம் - சிவன் முத்தர்களது அறிவிச்சை செயல்கள் புறத்துச் செல்லுங்கால் அவை எவ்வாறு செயற்படும் - என்னும் வினாவிற்கு விடை கூறுவதாய் உள்ளது' என்பது கருத்துரை விளக்கத்தில் சொல்லப்பட்டது.

'அறிவு, இச்சை, செயல்' என்னும் மூன்றனுள் முதலாவதாகிய அறிவு சீவன் முத்தர்க்குப் புறத்தே செல்லுங்கால் எவ்வாறு செயற்படும்' என்பதை விளக்கு வது **இம்முதல் அதிகரணம்.**

மேற்கோள்

ஈண்டு ஆணவம், மாயை, கான்மியம் என்னும் மலங்களைக் களைக என்றது.

இதன் விளக்கம்

கன்மத்தினது காரியம் கான்மியம். 'காரண கன்மம், காரிய கன்மம் - எனக் கன்மம்' இருவகைப்படும் என்பதும், 'காரண கன்மம் - மூலகன்மம் - எனப் படும்' என்பதும், காரிய கன்மமே - புண்ணியம், பாவம் - என இருதிறப்பட்டு உயிரைப் பந்திக்கும்' என்பதும் **இரண்டாம் சூத்திர பாடியத்தில்** கூறப்பட்டது. எனவே, பந்திப்பது காரிய கன்மமே ஆகையால், அதனையே இங்கு ஆசிரியர் சுட்டிக் கூறினார். ஏனையவை வெளிப்படை.

இனி இவ்விடத்தில் யோகிகள் பிறர் உரை வேறாதலை எடுத்துக் கூறினார். ஆயினும் அவ்வுரையை இவர் மறுக்கவில்லை. அதனால் 'அவ்வாறு கொள்ளுதல் கூடு மாயினும் அது சிறப்பில்லாததாம்' என்பது யோகிகளது கருத்தாகின்றது. அவர் எடுத்துக் காட்டியது வருமாறு:-

"- காமியம் - எனப் பாடம் ஓதி, "இனிச்செய் கன்மம் மூல மலம் ஞானத் தால் இடிப்பன்"[1] என வழிநூலாசிரியர் ஓதுதலின் ஈண்டு மல மாயைகளோடு வைத்துக் களைய நின்றது **ஆகாமிய வினை மாத்திரையே** யாகலான், அதுவே ஈண்டு எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டதாகலின் **காமியம் என்பது தலைக்குறை** என்றுரைப்பாரு முளர்".[2]

'பத்தாம் சூத்திரத்தில் கூறியபடி, ஏகனாகி இறைபணி நின்றவர்கட்கு மல மாயை தன்னொடு வல்வினை இன்றாம் ஆதலின் அவற்றை, 'மீளக்களைக எனக் கூறுதல் என்னை' என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

அவைதாம் ஞானத்தை உணர்த்தாது, அஞ்ஞானத்தை யுணர்த்துமாகலான்.

இதன் விளக்கம்

"உணர்த்தாது", "உணர்த்தும்" என்றது, 'உணர்தற்கு ஏதுவாகாது உணர் தற்கு ஏதுவாம்' எனப் பொருள் தந்தது. எனவே, மலம் மாயை கன்மம் என்பன

---

1 சிவஞான சித்தியார் - சூ. 8-10.

2 இவ்வாறுரைக்கும் உரை இது எனத் தெரியவில்லை. எடுத்துக்காட்டு வெண்பாவிலும் இவர் "கான்மியம்" எனக் கொண்ட பாடத்தை, 'காமியம்'எனக் கொண்டுள்ளா அவ்வுரையாளர் எனத் தெரிகின்றது.

சீவன் முத்தரது அறிவைத் தாக்காது வலியடங்கி நிற்றவேயன்றி, அழிந்தொழிய வில்லையாகையால், 'அவை அவரிடத்தும் ஒரொருகால் எவ்வகையிலேனும் உண்மை ஞானம் நிகழ்தற்கு ஏதுவாகாது, அஞ்ஞானம் நிகழ்தற்கு ஏதுவாய் வந்து நுழையும்' என்ற தாயிற்று.'அவை அங்ஙனம் ஆகையால்,ஏகனாகி இறைபணி நின்றோரும் அவை எவ்வாற்றாலும் பிழையாதவாறு நீக்குதல் வேண்டும் என்பதே இங்கு 'அவற்றைக் களைய' என்றதற்குப் பொருளாயிற்று' என்றபடி.சிவப்பிரகாசத்தில் ஆணவ மலத்தை **"அந்நியமானவை உணர்த்தி, அநந்நியமாய் நிறைந்த அறிவு அறியாமையினாலும்"**[1] என்பதிலும் 'உணர்த்தி' என்றது 'உணர்தற்கு ஏதுவாகி' என்றும், 'அறிவை அறியா மைக்கு ஏதுவாய் நிற்றலானும் என்றுமே பொருள் தருவனவாகும்.

இங்கு "அஞ்ஞானம்" என்றது, ஒற்றை மற்றொன்றாக உணர்கின்ற விபரீத ஞானத்தை.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'அங்ஙனமாயின் மலமாயை கன்மங்கள் அஞ்ஞானத்திற்கு ஏதுவாய்ச் சீவன் முத்தரிடத்து எவ்வகையில் நுழைந்து, எவ்வகையில் அவரைத் தாக்கும்' என்னும் ஐயத் திற்கு எடுத்துக்காட்டால் விடைகூறுகின்றார்.

வெண்பா

புண்ணிய பாவம் பொருந்தும்இக் கான்மியமும்
மண்முதல் மாயைகாண் மாயையும் - கண்ணிய
அஞ்ஞானம் கட்டும்இவ் வாணவமும் இம்மூன்றும்
மெய்ஞ்ஞானிக் காகா விடு.

இதன் விளக்கம்

கான்மியம் - காரிய கன்மம். அது ஆகாமியம், சஞ்சிதம், பிராரத்தம் என மூன்றாகி வரும். அவற்றுள் இங்குக் குறிக்கப்பட்டது பிராரத்த கன்மம். அது புண்ணிய பாவங்களின் பயனாயும், பின்னும் புண்ணியபாவங்கள் தோன்றுதற்குக் காரணமாயும் நிகழும். அதனால் "புண்ணிய பாவம் பொருந்தும் இக்கான்மியம்" என்றார்.

'புண்ணிய பாவமாய்' என ஆக்கச் சொல் வருவிக்க. "இக் கான்மியம்" என்றது, 'இவ்வுடம்பிற்குக் காரணமாய் நின்ற பிராரத்தம்' என்றபடி,

1 செய்யுள் - 36

சீவன் முத்தர்க்கு மலங்கள் நீங்கினும் உடம்பு நீங்காமையால், அஃது உள்ள வரையில் அதனோடு தொடர்புடைய பிராரத்த கன்மம் "**இங்குளி வாங்கும் கலம் போல**[1] வாசனையால் ஒரோவழி அவர் உணர்வைத்தாக்கும். அத்தாக்குதலால் எங்கும் சிவமாகக் காண்கின்ற அவர்கட்கு அக்காட்சி சிறிது மறைந்து, பிருதிவி முதலாக மோகினி ஈறாகச் சொல்லப்படுகின்ற கருவிகளின் காரியமாகிய உலகம் காட்சிப்படும். அதனையே "மண்முதல் மாயைகாண் மாயை" என்றார்.

மாயை இரண்டனுள் முன்னது வித்தியா தத்துவத்திற் சொல்லப்படுகின்ற மாயையைக் குறித்தது. பின்னது பொதுவாக மாயா மலத்தைக் குறித்தது. எனவே, "மாயைகாண் மாயை" என்றது, 'மாயை ஈறாகக் காணப்படுகின்ற மாயை' எனப் பொருள் தந்தது.

உலகம் காட்சிப்பட்ட பொழுது 'எல்லாம் அவனே' என்னும் மெய்உணர்வு மறைந்து, 'யான், பிறர்' என்னும் தற்போத உணர்வு தோன்றும். இஃது ஆணமலத்தின் காரியம், அது பற்றியே "கண்ணிய அஞ்ஞானம் காட்டும் இவ்வாணவமும்" என்றார்.

கண்ணல் - சுட்டியறிதல்.

'யான், பிறர் என்னும் தற்போதம் நிகழுமாயின், நல்லனவாதல், தீயனவாதல் - யாதானும் ஒருவகை முயற்சி தோன்றவே செய்யும். அம்முயற்சி பிராரத்த வினையை நுகர்தற்குத் துணையாய் நிற்கும். 'முயற்சி இன்றிப் பிராரத்தத்தை நுகர்தல் இயலாது' என்பதை வழிநூலாசிரியர், "**பிற்செயாது அனுபவிப்பது இன்று**" எனக் கூறி, அதனைத் தொடர்ந்து. "**பின் தொடரும் செய்தி**" என்றார்.[2] அவர் கூறியவாறு பிராரத்த நுகர்ச்சிக்குத் துணையாய் நின்ற முயற்சி அடுத்த பிறப்பிற்குக் காரணமாகி நின்ற ஆகாமியம் ஆகிவிடும் ஆகையால், அந்நிலை சீவன் முத்தர்க்கு வருமாயின் அவர் ஏனையோர் போல மீண்டும் பிறப்பிற்கு ஆளாவர் என்பது பற்றி, "இம்மூன்றும் மெய்ஞ்ஞானிக்கு ஆகா; விரு" என்றார். எனவே சீவன் முத்தர்கள் மும்மலங்களைக் களைய வேண்டும் என இவ்வதிகரணத்திற் கூறியதற்கு இதுவே காரணம்' என்பது விளங்கிற்று.

'இவற்றை அவை தோன்றும் பொழுதே களையாவிடின் வலுப்பெற்றுக் கேடு விளைவிக்கும்' என்பதற்கு யோகிகள், "**களையுநர் கைகொல்லும் காழ்த்த விடத்து**"[3] என்னும் திருக்குறள் தொடரை எடுத்துக்காட்டினார்.

---

1 இந்நூல் சூ. 10. அதி. 2. வெண்பா - 3

2 சிவஞான சித்தியார் சூ. 2.11

3 குறள் - 879

'பிராரத்தம் முதலியன முறையே மேற்கூறியவாறு நிகழுமாயின், அவற்றைச் சீவன் முத்தர் எங்ஙனம் நீக்க இயலும்' என்னும் வினாவிற்கு விடையாகப் பின்வரும் கருத்துக்களைக் கூறியுள்ளார்.

பார்க்கும் இடமெல்லாம் பரமாய்த் தோன்றாமல் 'யான்' என்றும், 'பிறர்' என்றும், 'உறவுப் பொருள்' என்றும், 'பகைப்பொருள்' என்றும் இவ்வாறாகத் தோன்றுதல், வியாபக வுணர்வை விகுத்து, ஏகதேசமாய் உணர்கின்ற கட்டுணர்வான் ஆயிற்று என்பதனை முதற்கண் ஊன்றியுணர்த்து, 'இச்சுட்டறிவிற்குக் காரணம் பிராரத்தத்தால் விளைத்த விருப்பு வெறுப்புக்களே' எனவும், 'அவ்விருப்பு வெறுப்புக்குக் காரணம் சிவஞானத்தின் வழி நில்லாது இன்பத்துன்பங்களாய்த் தோன்றுகின்ற நுகர்ச்சியை எய்த எழுந்த தற்போதமே, எனவும் முறை அறிந்து, அந்தத் தற்போதத்திற்குக் காரணமாகிய அஞ்ஞானத்தினின்றும் நீங்கிச் சிவஞானமாகிய மெய்ஞ்ஞானத்துள் அழுந்தி நிற்றல் வேண்டும். அவ்வாறு நிற்பின்'' சிவாநுபவம் சுவாநுபூதிகமாம்''[1]

''ஓங்குணர்வினுன்னடங்கி யுள்ளத்துள் இன்பொருங்கத்
தூங்குவர்மற் றேதுண்டு சொல்''[2]

எனப் புடைநூலாசிரியர் இந்நிலையையே எடுத்துக் கூறினார்.

'ஏதுவின் மும்மலங்களுமே அஞ்ஞானத்தை உணர்த்துவனவாகக் கூறியிருக்க, இவ்வெண்பாவில்-ஆணவம் ஒன்றே அஞ்ஞானம் காட்டும் - எனக் கூறியது முரணாம் அன்றோ' எனின், அஞ்ஞானத்தை உணர்த்துதல் மாயைக்கும் கன்மத்துக்கும் ஆணவ மலத்தின் சேர்க்கையால் உண்டாகின்ற செயற்கையே யன்றி இயற்கை அன்று; ஆணவமலத்திற்கே அஃது இயற்கை, அதுபற்றியே இங்கு அவ்வாறு கூறப்பட்டது.

முதல் அதிகரணம் முடிந்தது.

இரண்டாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் அதிகரணத்தில் 'மும்மலமாகிய அழுக்கை ஞானமாகிய நீரால் கழுவுக, எனக் கூறினமையால், 'சீவன் முத்தரது அறிவு புறத்தே நிகழுங்கால் இம்முறையால் நிகழும்' என்பது கூறப்பட்டது. அதனையடுத்து, 'அவரது இச்சை புறத்தே நிகழுங்கால் இம்முறையில் நிகழும்' என்பதை இவ்வதிகரணம் கூறுகின்றது.

1 சிவஞான சித்தியார். சூ. 8-34
2 திருவருட்பயன் - 91

மேற்கோள்

இனிச் சிவ பத்தர்களோடு இணங்குக என்றது.

இதன் விளக்கம்

இங்கு 'சிவபத்தர்' என்றது, முன்சூத்திரத்தில் இரண்டாம் அதிகரணத்தில் கூறியபடி, **பத்தியினால் மறவாது ஏத்தி, முதல்வனது சீபாதத்தை அணைந்தோரை**

இணங்குதல் - நட்புச் செய்தல்.

''சிவபத்தர்களோடு இணங்குக'' எனக் கூறியதனால் 'ஏனையோர்களோடு இணங்கற்க' என்பதும் பெறப்பட்டது.

'திருத்தொண்டராவார் - **பல்லுயிர் அனைத்தையும் ஒக்கப் பார்க்கும் இயல்புடையோர்**[1] எனச் சொல்லப்படும் பொழுது, இவ்வாறு சிலர் மாட்டு விருப்பும் சிலர் மாட்டு வெறுப்பும் கொண்டுநிற்றல் முறையாகுமோ' என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

அல்லாதார் அஞ்ஞானத்தை யுணர்த்துவர் ஆகலான்.

இதன் விளக்கம்

முன் அதிகரணத்திற் கூறியபடி மும்மலங்களும் அஞ்ஞானத்தை உணர்த்துதல் யாதேனும் ஒரு வாய்ப்பு நேரும் பொழுதேயாம். சிவபத்தர் அல்லாதவர் தாம் அஞ்ஞானத்தையுணர்த்துவதற்குத் தாமே சில வாய்ப்புக்களையுண்டாக்கி, அவை வழியாக அஞ்ஞானத்தை யுணர்த்துவர். ஆகையால், மும்மலங்களிலும் இவர் கொடியராயிருத்தல் இயல்பாகலின் இவரை அம்மலங்களினும் மிகுதியாக அஞ்சி, விட்டொழிதலே மெய்ஞ்ஞானியர்க்குத் தக்கது என்பது கருத்து.

'இவர் எவ்வகையில் அஞ்ஞானத்தை உணர்த்துவர்' என்பதை வாதவூரடிகள் கீழ்க்காணுமாறு விரிவாக அருளிச் செய்தார்.

''தெய்வம் என்பதோர் சித்தம் உண்டாகி
முனிவி லாததோர் பொருளது கருதலும்
ஆறு கோடி மாயா சத்திகள்
வேறு வேறுதம் மாயைகள் தொடங்கின;

1 திருமுறை - 11. திருவிடை மருதூர் மும்மணிக்கோவை - 7

ஆத்த மானார் அயலவர் கூடி
நாத்திகம் பேசி நாத்தழும் பேறினர்;
சுற்றம் என்னும் தொல்பதக் குழாங்கள்
பற்றி அழைத்துப் பதறினர் பெருகவும்,
விரத மேபர மாகவே தியரும்
சரத மாகவே சாத்திரம் காட்டினர்;
சமய வாதிகள் தத்தம் மதங்களே
அமைவ தாக அரற்றி மலைந்தனர்''[1]

''மகவெனப் பல்லுயிர் அனைத்தையும் ஒக்கப்பார்த்தல்'' என்பதற்குக் கருத்து, 'எவ்வுயிர் துன்பப்படக்கண்டாலும் அத்துன்பம் தமக்கு வந்தது போலக் கொண்டு, அதற்கு இரங்குதல்' என்பதேயன்றி, அவைகளோடு கூடித் தாமும் அவை போல வாழவேண்டும்' என்பதன்று.

'நான்பெற்ற இன்பம் பெறுக இவ்வையகம்'[2] என்றதும் இக்கருத்தினாலே தான். அதனால், சிவஞானிகள் அஞ்ஞானியர் கூட்டத்தை விட்டு அகலுதல் அவர்க்கு முறையாவதன்றிக் குற்றமாகாது என்க.

எடுத்துக்காட்டு

முன்னுரை

'அங்ஙனமாயின் சீவன் முத்தர் சிவபத்தரல்லாதாரை விட்டு விலகுதல் பொருந்தும்; சிவபத்தர்களோடு இணங்கி இருக்கவேண்டுதல் எதன் பொருட்டு என்னும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக் காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

**மறப்பித்துத் தம்மை மலங்களின் வீழ்க்கும்
சிறப்பிலார் தம்திறத்துச் சேர்வை - அறப்பித்துப்
பத்தர் இனத்தாய்ப் பரனுணர்வினால் உணரும்
மெய்த்தவரை மேவா வினை.**

இதன் விளக்கம்

''தம்மை'' என்றது சீவன் முத்தரை. அவரைச் சிவபத்தர் அல்லாதார் மறப்பித்தலாவது, மும்மலங்களும் நீங்கினமையால் இறைவன் எக் காலத்திலும் தம்மோடு

---

1 திருவாசகம் - போற்றித் திருவகவல் - 42 - 53
2 திருமந்திரம் - 85

அத்துவிதமாய் உடன் நின்று, காட்டியும் கண்டும்உபகரித்துவரும் பெருங் கருணையை இடையறாது கடைப்பிடித்து நினைத்திருக்கின்றஅந்நிலையை மாற்றி அதனை மறந்து வேறொன்றினை நினைத்து அவ்வழியில் செல்லுமாறு செய்தல்.

''மலங்கள்'' என்றது மும்மலங்களின் வழியால் வருகின்ற பிறவியை, எனவே, ''மலங்கள்'' என்பது ஆகுபெயர்.

''வீழ்க்கும்'' எனக்கூறிய குறிப்பால், 'பிறவியைக் குழியாக உருவகம் செய்தார்' என்பது விளங்கும். இவ்வாறு வரும் உருவகங்கள் **குறிப்பு உருவக மாகும்.**

இறைவனது கருணையை மறவாது உணர்கின்ற நிலை ஞானமாகிய கண்ணைப் பெற்றவர்களுக்கே கூடும். அதனைப் பெற்றவர் சீவன் முத்தர், 'அவர்களைச் சிலர் மறப்பிக்கின்றார்கள்' என்றால், 'அவர்களது ஞானக்கண்ணை இழப்பிக்கின்றார்கள்' என்பதே கருத்து. கண்ணுடையோர் குழியில் விழாது விலகி, நல்ல வழியிலே செல்வர். கண்ணில்லார் அவ்வாறின்றுக் குழியிலே சென்று வீழ்வர். அது போலப் பிறவியாகிய குழியினின்றும் விலகிச் செல்லுகின்ற சீவன் முத்தரை ஏனையோர் அவர்கள் ஞானக் கண்ணை இழப்பித்துப் பிறவியாகிய குழியிலே வீழ்த்துவர் என்றற்கு ''மறப்பித்துத் தம்மை மலங்களின் வீழ்க்கும் சிறப்பிலார்'' என்றார். திறம் – கூறுபாடு; 'குழாம்' என்றபடி.

சேர்வை – சேர்க்கை.

ஞானம் இல்லாத உலகரோடு பழகிய பழக்கம் நெடுநாட்களாக வினை காரண மாக வந்துகொண்டிருக்கின்றது. அந்தப் பழக்கம் சிவபத்தர்களை விட்டு நீங்காது அவரது கூட்டத்தோடு எப்பொழுதும் இணங்கி இருந்தாலன்றி நீங்காது. ஆகையால், ''சிறப்பிலார் தந்திறத்துச் சேர்வை அறப் பித்துப் பத்தர் இனத்தாய்'' என்றார்.

'சிறப்பு' என்பது பத்தியைக் குறித்தது.''பித்து'' என்றதும் அன்பினை. அன்பு பித்துப் போலுதலின் அவ்வாறு கூறப்பட்டது.

'பத்தர் இனத்துப் பித்தாய்' என மாறுக. ''பித்து'' என்றது, அதனையுடை யார் மேல் நின்றது. எனவே, ''பித்தாய்'' என்றது, 'பித்தராய்' எனப் பொருள் தந்தது.

ஏதுவில் 'அல்லாதார்' என்றதனையே இங்கு ''மறபித்துத் தம்மை மலங்களின் கிழ்க்கும் சிறப்பிலார்'' என அனுவதித்துக் கூறியது, சிவபத்தர் அல்லாதாரது இழி வினை யுணர்த்தும் முகத்தால் சிவபத்தர்களது உயர்வினை உணர்த்துதற் பொருட் டாம். அஃதாவது, ஞானக் கண்ணை எப்பொழுதும் மறையாது விளங்கச் செய்து, பிறவியாகிய குழியினின்றும் விலக்கித் திருவருளாகிய நல்வழியிலே செலுத்திச் சிவானந்தப் பெரு வாழ்வில் வாழ வைத்தலாம்.

சிவஞானத்தால் சிவனை மறவாது நினைந்துச் செய்யும் தவமே உண்மைத் தவமாக, ஏனைத் தவங்கள் எல்லாம் மும்மலங்களின் காரியமாய்ப்போகும் என்பதை உணர்த்துதற்கு, "பரன் உணர்வினால் உணரும் மெய்த்தவர்" என எடுத்துக் கூறினார்.

"வினை" என்றது பிராரத்த வினையை. "வினை" என்னும் பால்பகா அஃறிணைப் பெயர் இங்குப் பன்மையாய் நின்று, "மேவா" என்னும் பன்மை வினை கொண்டு முடிந்தது.

சிவபத்தர் கூட்டத்திலே அன்புடையவர்களாய், அவரது, மனம், சொல், செயல் என்பவற்றின் வழியே தங்களுடைய மனம் சொல் செயல்களைச் செலுத்தி நிற்பார்க்கு உலகியல் உணர்வு மாறிச் சிவானுபூதி உணர்வே மேம்பட்டு நிகழும். அஃது அங்ஙனம் நிகழவே, உடம்பைப் பற்றிநிற்கும் பிராரத்த வினைகள் அவரை வாதிக்கமாட்டா. அவை வாதியாது ஒழியவே, உலகரிடத்து அன்பு செல்லாது, அவர்களோடு உள்ள தொடர்பு பற்றறக் கழியும் என்பது பற்றி, "சிறப்பிலார் தந்திறந்துச் சேர்வை அற..................மெய்த்தவரை மேவா வினை", என்றார். எனவே, வீட்டுணர்வை நீங்காது நிலை பெறுத்தும் சிவபத்தர்களோடு இணங்கினாலன்றி, ஏனையோரோடு உள்ள தொடர்பு நீங்காது என்பதாம். இவ்வாறு இவ்வதிகரணத்தால் சிவபத்தர்களிடத்தே சீவன் முத்தர்க்கு இச்சை நிகழ்தல் விளக்கப்பட்டது.

இரண்டாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

மூன்றாம் அதிகரணம்

முன்னுரை

முன் இரண்டு அதிகரணங்களிலும் முறையே, சீவன் முத்தரது அறிவும், இச்சையும் புறத்துச் செல்லுங்கால் எவ்வெவ்வாறு செல்லும்' என்னும் வினாக்களுக்கு விடைகூறியபின், 'எஞ்சிய கிரியை புறத்துச் செல்லுங்கால் எவ்வாறு செல்லும்' என்னும் வினாவிற்கு விடை கூறுகின்றது இம்மூன்றாம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனிப் பத்தரது திருவேடத்தையும் சிவாலயத்தையும் பரமேசுரனெனக் கண்டு வழிபடுக என்றது.

இதன் விளக்கம்

சிவபத்தரது திருவேடம் அவர் போன்ற சிவபத்தரைக் காமக் கிழத்தியர் வடிவில் காணப்படும் ஆடை, சாந்து, அணிகலன் முதலாயின காமுகரைக் காட்சி

மாத்திரத்திலே வசீகரித்தல்போல வசீகரிக்கின்ற சிறப்புடைமை நோக்கி, 'சிவபத்தரை வழிபடுக' என்று ஒழியாது, "சிவபத்தரது திருவேடத்தை 'வழிபடுக" என்றார். எனினும், பரமேசுவரன் எனவே காணப்படுபவர் சிவபத்தரேயாகையால், இங்ஙனம் கூறியது உபசார வழக்காம். திருவேடத்தின் இயல்பை,

"தூயவெண் ணீறு துதைந்தபொன் மேனியும் தாழ்வடமும்
நாயகன் சேவடி தைவரு சிந்தையும் நைந்துருகிப்
பாய்வது போலன்புன் நீர்பொழி கண்ணும் பதிகச்செஞ்சொல்
மேயசெவ் வாயும் உடையார் புகுந்தனர் வீதியுள்ளே"[1].

"சிந்தை இடையறா அன்பும் திருமேனி தன்னில் அசைவும்
கந்தை மிகையாம் கருத்தும் கைஉழ வாரப் படையும்
வந்திழி கண்ணீர் மழையும் வடிவிற் வெளிதிரு நீறும்
அந்தம் இலாத்திரு வேடத்(து) அரசும் எதிர்வந் தணைய".

"கண்ட கவுணியக் கன்றும் கருத்திற் பரவுமெய்க் காதல்
தொண்டர் திருவேடம் நேரே தோன்றிய(து) என்று தொழுதே"[2]

என்பவற்றாலும், அது மேற்கூறியவாறு அன்பரை வசீகரித்தலை,

"சேலுங் கயலுந் திளைக்குங் கண்ணாரிளங் கொங்கையிற் செங்குங்குமம்
போலும் பொடியணி மார்பிலங்கும் என்று புண்ணியர் போற்றிசெப்ப"[3]

என்பதனாலும் அறியலாம். காண்டல் – ஐயுறவின்றித் தெளிதல்.

'எங்கும் சிவமாய்க் காணுதலே சிவஞானியர்க்கு இயல்பாய் இருக்க, அதனை விடுத்து, "திருவேடத்தையும், சிவாலயத்தையும் பரமேசுவரன் எனக் கண்டு வழிபடுக" எனக்கூறியது எங்ஙனம் பொருந்தும் – என்னும் ஐயத்தை ஏதுவால் நீக்குகின்றார்.

ஏது

அவன்மற் றிவ்விடங்களிற் பிரகாசமாய் நின்றே அல்லாதவிடத்து அப்பிரகாசமாய் நிற்றலான்.

---

1 பெரிய புராணம். திருநாவுக்கரசர் – 140
2 பெரிய புராணம் – திருஞானசம்பந்தர் - 270, 271
3 திருமுறை – 9. திருப்பல்லாண்டு – 8

இதன் பொருள்

இறைவன் எங்கும் வியாபகமாய் நிற்பினும் தன் அடியார், திருக்கோயில் உள்ளிருக்கும் திருமேனி இவை இரண்டிடங்களில் மட்டுமே அவன் தயிரில் நெய் போல இனிது விளங்கி, இவையல்லாத மற்ற இடங்களில் எல்லாம் பாலில் நெய் போல விளங்காது நிற்றலால் (இவ்விரண்டிடங்களில் மட்டுமே வழிபடுக எனக் கூறப் பட்டது)

'மற்று அப்பிரகாசமாய் நிற்றலால்' என இயைத்துக் கொள்க.

(எனவே, 'மற்று' வினைமாற்றாயிற்று. சிற்றுரையில் [1]இதனை 'உரையசை' எனக் குறித்தார்.

இன்னும், சிற்றுரையில் திரு உருத்திரத்துள் எல்லாப் பொருளையும் சிவ னாகவே குறித்து வணக்கம் கூறியிருத்தலால், அவற்றுள் இரண்டிடங்களை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு அவ்விடங்களில் வழிபடுக என்றல் பொருந்தாது என்னும் ஐயத் தையும் குறிப்பிட்டு, அதற்கு, 'திருவுருந்திரத்துள் அவ்வாறு கூறியதற்குக் கருத்து, 'எல்லாப் பொருள்களிலும் அவன் கலந்துள்ளான்' என்பதேயாகையால், அதுபற்றி ஐயமில்லை, என்னும் விடையையும் கூறியிருக்கிறார்.

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'மேற்கூறிய இரண்டனுள் அடியாரிடத்தில் இறைவன் தயிரில் நெய் போல இனிது விளங்கி நிற்றலும், ஏனையோர் இடத்து 'அங்ஙனம் விளங்காது நிற்றலும் எவ்வாறு' என எழும் வினாவிற்கு இவ்வெடுத்துக்காட்டால் விடை கூறுகின்றார்.

வெண்பா

தன்னுணர வேண்டித் தனதுருவைத் தான்கொடுத்துத்
தன்னுணரத் தன்னுள் இருத்தலால் - தன்னுணரும்
நேசத்தார் தம்பால் நிகழும் ததிநெய்போல்
பாசத்தார்க் கின்றாம் பதி.

இதன் பொருள்

மன மொழி மெய்களைக் கடந்து நிற்பவனாகிய இறைவன் இவ்வுலகத்தார் தன்னை உணர்ந்து, மன மொழி மெய்களால் வழிபட்டு உய்தல் வேண்டித் தனது வேடத்தைத் தனக்கு அடியராயினார் மேற்கொள்ளும் உரிமையைக் கொடுத்து உலகத்

தார் உணரச் செய்தலாலும், அவ்வடியவர் அவ்வேடத்தை மேற்கொள்ளுதலோடு சிவோகம் பாவனையால் தன்னை உள்ளவாறு உணரச் செய்தலாலும், அகத்தும், புறத்தும் அவர் தன்னை ஒரு குறியின்கண் வைத்து உணர்ந்து, பின்னர்க் குறியிரந்து எங்குமாய் உணர்கின்ற பொழுது அவரைத் தனது வியாபகத்துள் அடக்கி நின்றலாலும் இங்ஙனம் தன்னைப் பலவாற்றால் உள்ளவாறு உணர்கின்ற தன் அடியாரிடத்தில் தயிரின் நெய் போல இனிது விளங்கி நிற்பான். ஏனையோர்க்கு இத்தன்மைகள் எல்லாம் இல்லாமையால், அவர்களிடத்தில் பாலின் நெய் போல விளங்காமலே நிற்பான்.

விளக்கம்

இதனுள் ''பதி'' என்பதை முதலில் கூட்டி உரைக்க, ''பாசத்தார்க்கு'' என்பது 'பாசத்தார்கண்' எனப் பொருள் தருதலால் **உருபு மயக்கம்**, இரண்டாம் அடியில் ''தன்னுணர'' என்பதின் பின் 'செய்து' என்பது சொல்லெச்சமாய் எஞ்சி நின்றது, 'இருத்தல்' என்பதில் 'இருத்து' என்பது பகுதி.

'தன்னை' என்னும் இரண்டாவது உருபு மூன்றிடத்தும் விகாரத்தால் தொக்கது.

'நேசத்தார்' என்பதனை வாளா கூறாது, தன் உணரும் என அடைகொடுத்துக் கூறினமையால், தன்னை உணர்தலும், அவரிடத்துத்தான் விளங்கி நிற்றற்கு ஒரு காரணம் ஆதல் குறிக்கப்பட்டது.

இன்மை, இங்கு விளங்காமையைக் குறித்தது. 'கொடுத்து, செய்து, இருத்தலால் தயிர் நெய்போல் நிகழும்' என விளங்குதற்கு மூன்று காரணங்கள் வெளிப்படையாகக் கூறப்பட்டன. 'உணரும் நேசத்தார்' என்றதனால் ஒரு காரணம் குறிப்பால் கூறப்பட்டது.

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

'சங்கமம், தாவரம் என்னும் இரண்டிடங்களில் சங்கமமாகிய அடியார்களிடத்தில் இறைவன் மேற்கூறிய காரணங்களால் தயிரில் நெய் போல இனிது விளங்கி நிற்பன் என்பது விளங்கிற்று. ஆயினும், தாவரமாகிய திருக்கோயில் திருமேனிகளில் இறைவன் அங்ஙனம் விளங்கி நிற்பன் என்பது எவ்வாற்றால் பெறப்படும்' என நிகழும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

கண்டதொரு மந்திரத்தால் காட்டத்தில் அங்கிவே(று)
உண்டல்போல் நின்றங் குளதாமால் - கண்டவுருத்
தானதுவாய் அன்றானான் தானதுவாய்த் தோன்றானோ
தானதுவாய்க் காணுந் தவர்க்கு.

இதன் விளக்கம்

'இறைவன் எல்லாப் பொருள்களிலும் கலப்பினால் அவையேயாயும், பொருள் தன்மையால் அவை அனைத்திற்கும் வேறாயும் நிற்கும் இயல்புடையன்' என்பது இரண்டாம் சூத்திரத்தில் விளக்கப்பட்டது. அந்நிலையில் மேலான ஞானத்தை எய்தாதவர்கள் திருக்கோயில் உள்ளிருக்குத் திருமேனிகளில் வேறுபட்டு நிற்பவனாகவே இறைவனைக் கருதுவர். அதனால் அவர்கட்கு இறைவன் விறகில்தீப் போல அத்திருமேனிகளில் விளங்காதே நிற்பான். ஆயினும், விறகில் உள்ள தீ அதனைக் கடைந்த காலத்தில் வெளிப்பட்டும், ஏனைக் காலங்களில் வெளிப்படாதும் இருத்தல் போல, அவரவரும் தாம் அறிந்த மந்திர ரூபமாக அத்திருமேனிகளைக் கண்டு வழிபடும் பொழுது, இறைவன் அத்திருமேனிகளில் விளங்கியும், மந்திரவடிவாய்க் காணாதபொழுது அவன் அவற்றில் மறைந்தும் நிற்பான். உயர்ந்த ஞானத்தைப் பெற்றோர் எல்லாப் பொருள்களிலும் இறைவன் அவையேயாய்க் கலந்து நிற்கின்ற கலப்பு ஒன்றினையே கருதி எங்கும் சிவமாகக் காண்கின்ற முறையில் திருக்கோயில் உள்ளிருக்கின்ற திருமேனிகளையும் அவராகவே கண்டு வழிபடுவர். அதனால், அவன் அவர்கட்கு மந்திர சாந்நித்தியம் இல்லாமலே எக்காலத்திலும் விளங்கி நின்று அருள் புரிவான். ஆகையால், அடியவர்களிடத்தில் அவன் விளங்குதல் போலவே திருக் கோயிலுள் இருக்கும் திருமேனிகளிலும் சீவன் முத்தர்க்கு விளங்கியிருப்பான்.

''மந்திரத்தால் உளதாமல்'' - எனப் பொருட்கள் கூறப்பட்டமையால், உவமையிலும் அதற்கேற்ப, 'காட்டத்தில் அங்கி கடைந்தவழி உண்டல்போல்' என வருவித்துரைக்கப்பட்டது. உண்டல் - உண்டாதல். அஃது இங்கு, 'விளங்குதல்' எனப் பொருள் தந்தது. ''மந்திரத்தால் உளதாமால்'' என்றதனால், 'மந்திரம் இல்லாத பொழுது விளங்கான்' எனப் பொருளிலும் 'கடையாதவழி விளங்காது' என உவமையிலும் கொள்ளுதல் பெறப்பட்டது.

இனி, ''தான் அதுவாய்க் காணும் தவர்க்குத் தான் அதுவாய்த் தோன்றுவான்'' என்றதனால், 'தான் அதுவாய்க் காணாத ஏனையோர்க்குத் தான் அதுவாய்த் தோன்றான், 'அதனின் வேறாகவே தோன்றுவான்' என்பதும் பெறப்பட்டது.

''தான் அதுவாய் அன்றானான்'' என இறைவனது இயல்பினை இங்கு எடுத்துக் கூறியது, 'அவன் அவரவரது பாவனைக்கு ஏற்ப விளங்கியும், விளங்காதும் நிற்பன்' என்பது உணர்த்துதற்காம்.

தான் அதுவாய் அன்றாதல் சங்கமத்திற்கும் ஒக்குமாயினும் அதனைத் தாவரத்திற்கே கூறியது தாவரத்தில் இறைவன் இனிது விளங்கி நிற்றற்கு இஃது ஒன்றே காரணம் ஆதல் நோக்கியாம். சங்கமத்தில் இறைவன் அதுவேயாய் நிற்றற்குப் பிற காரணங்களும் மேற் கூறப்பட்டமை காண்க. இது தாவரம், சங்கமம் இரண்டிற் கும் பொருந்துதல் வருகின்ற அதிகரணத்தில் காணப்படும்.

'கடைந்தவழி வேறு உண்டாய், அல்லாதவழி அங்ஙனம் அன்றாய்' என உவமையிற் கூறப்பட்ட இயல்புகளைப் பொருளில் **எதிர்நிரல் நிறையாக** வைத்துப் பொருத்திக்கொள்க.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'மந்திரத்தால் உளதாம்' - என இயைத்து முடிக்க. இம்முடிபில் **'காணா தார்க்கு'** என்பது சொல்லெச்சமாய் எஞ்சி நின்றது.

ஆல், அசை. ''ஆனான்'' என்பது வினையாலணையும் பெயர். ஓகாரம் எதிர்மறை.

(**சிற்றுரையில்**, ''பொருண்மை பற்றி, ''உளது'' எனவும், 'அன்று' எனவும் கூறினார்'' எனக் குறித்துள்ள குறிப்புக் காணத் தக்கது. தோன்றான் என வந்த உயர்திணைச் சொற்களோடு இவை இயையாமை பற்றி அக்குறிப்புக் கூறப்பட்டது-)

இவ்வாறு, 'இவ்வதிகரணத்தால் சீவன் முத்தரது செயல் புறத்து நிகழுங்கால் இம்முறையில் நிகழும்' என்பது விளக்கப்பட்டது.

மூன்றாம் அதிகரணம் முடிந்தது.

நான்காம் அதிகரணம்

முன்னுரை

சென்ற மூன்று அதிகரணங்களிலும் சீவன் முத்தர்க்குரிய ஒழுக்கம் கூறப் பட்டது. ஆயினும், அவ்வொழுக்கங்கள் அவர்கட்கு இயல்பாகவே உளவாமாதலின் அவற்றை, 'அவை இவ்வகையினவாம்' என அநுவதித்துக் கூறலே முறையாகும். அவ் வாறன்றி, 'களைக, இணங்குக, வழிபடுக' என்று இவ்வாறு கட்டளையாக ஓதியது என்னை என்னும் ஐயத்தை நீக்குதற்கு அவற்றின் ஒழிபாய் எழுந்தது இந்நான்காம் அதிகரணம்.

மேற்கோள்

இனி இவ்விடங்களில் வழிபடுக என்றது.

இதன் விளக்கம்

"இவ்விடங்கள்" என்றது, மேற்கூறிய பத்தரது திருவேடமும், சிவாலயமும் ஆகியவற்றை.

"வழிபடுக" என்பதை இங்கு எடுத்தல் ஓசையால் கூறல் வேண்டும். அங்ஙனம் கூறவே, 'இவ்வாறு கட்டளையாகக் கூறியதும் இன்றியமையாமை பற்றியே என்னும் பொருள் தோன்ற மேற்கூறியவாறு ஐயம் நிகழ்த்துவோரை மறுத்ததாக இத்தொடர் அமையும்.

'வழிபடுக' என்பது உபலக்கணமாகக் கூறப்பட்டமையால், "களைக இணங்குக" என்பனவும் இதனுடன் வருவித்துக் கொள்ளப்படும்.

விதிகள் எய்தாதனை எய்துவிப்பனவாய் அமையும்பொழுதே பயனுடையன வாகும். அவ்வாறன்றி முன்பு எய்தியதனையே எய்துவிப்பனவாய்வரின், பயனுடையன வாகா என்னும் தடைக்கு ஏதுவால் விடைகூறுகின்றார்.

ஏது

நரம்பு நாடி முதலானவற்றைத் தானதுவாய் வரும் புருடன் அவையாகாவாறு அப்புருடனுமாகலான்.

இதன் விளக்கம்

உடம்பில் உள்ள நரம்பு, நாடி, இறைச்சி, எலும்பு முதலிய தாதுக்களில் உயிர் அதுவதுவாய் வேற்றுமையின்றிக் கலந்து நிற்குமாயினும், 'உண்மையில் உயிராவது யாது – நாடியோ, என்போ, நரம்பு சீக் கோழையோ–[1] என்று இவ்வாறு "வைம்மறியாப் பார்க்கும்பொழுது"[2] உயிர் அவற்றின் வேறாயும் நிற்கும் ஆகையால் மேற்கூறிய வாறு (மேற்கோள் கொள்ளப்பட்டது.)

(இவ்வேது ஒட்டணியாய் நின்றது. அதனால், இது நிலம், நீர், நெருப்பு முதலிய தத்துவங்கள் எல்லாவற்றிலும் இறைவன் அதுவதுவாய் வேற்றுமையின்றிக் கலந்து நிற்பினும், அவனது உண்மைநிலை("வானோ புனல்பார் கனல் மாருதமோ"[3]) யாது என ஆராய்வார்க்கு அவன் அவற்றின் வேறுமாவான்' என்னும் பொருளைத் தந்தது. ஆகவே, இறைவன் அவையேயாய் நிற்கின்ற நிலையை நோக்குங்கால் சீவன் முத்தர்க்குச் சிவபத்தரது திருவேடமும் திருக்கோயிலினுள் இருக்கும் திருமேனிகளும் சிவமேயாய்த் தோன்றித் தம்மை அவர் வழிபடும்படிச் செய்யும். ஆயினும், சிவன் அவற்றின் வேறாகும் நிலையை நோக்குமிடத்து அவற்றை அவர் வழிபடாது

---

1 இந்நூல் சூ. 9. அதி. 1
2 நாலடியார் – 42
3 கந்தர் அனுபூதி

ஒழியவும் செய்யும். அதனால், 'சீவன் முத்தர் வேற்றுமைக் காட்சியின்றி, ஒற்றுமைக் காட்சி ஒன்றையே கொண்டு இவ்விடங்களில் வழிபடல் வேண்டும்' என வலியுறுத்துதற் பொருட்டு மேற்கூறியவாறு "வழிபடுக", "களைக", "இணங்குக" எனக் கட்டளை யாகவும் விதித்தல் இன்றுயமையாததே என்றபடி.

விதிகள யாவும் ஒருதன்மையன அல்ல. 'எய்தாததனை எய்துவிப்பதும், எய்தியது இகநது படாமைக்காப்பதும், எய்தியதனை ஒருமருங்கு மறுபபதும் என மூன்றுவகைப்படும்.[1] அவற்றுள் இங்குக் கூறிய விதிகள் எய்தியது இகந்துபடாமைக் காப்பனவாம். (ஒற்றுமைக் காட்சி உளள பொழுது எய்தியது வேற்றுமைக் காட்சி தோனறும் பொழுது இகநதுபடும். அதனால், இவ்விதிகள் ஆங்ஙனம் இகந்துபடாமைக் காததன. சூத்திரத்திலும் 'தொழும்' என்று ஒழியாது, "தொழுமே" எனத் தேற்றே காரம் புணர்த்தி ஓதியதும் இக்கருத்துப்பற்றியேயாகும்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

"வாறு" என்பது உவமஉருபாய் வந்தது. ('ஆறு' என்னாது 'வாறு' என்றே குறிக்கப்பட்டுள்ளது. சிற்றுரையிலும், இவ்வாறே காணப்படுகின்றது. திருமந்திரத்தி லும் 'வாறு' என வந்துள்ளது.) 'முதலானவற்றை' என்பது 'முதலானவற்றின்கண்' எனப் பொருள் தருதலால் உருபு மயக்கம்.

எடுத்துக்காட்டு - 1

முன்னுரை

'இறைவன் அதுவதுவாய்க் கலந்து ஒன்றாகியும், அவற்றின் வேறாகியும் நிற்றல் எல்லாப் பொருள்களுக்கும் ஆகையால் எல்லாப் பொருள்களையும் சிவனாகக் கண்டு வழிபடுதலே பொருத்தமாயிருக்க, அவ்வாறு விதியாமல், பத்தரது திருவேடத் திலும், திருக்கோயிலினுள்ளிருக்கும் திருமேனிகளிலும் மட்டுமே, 'அவ்வாறு வழிபடுக' என விதித்தது எங்ஙனம் பொருந்தும்' என்னும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

அதுஇது என்ற(து) அது வல்லான் கண்டார்க்(கு)
அது இது என்றதையும் அல்லான் - பொது வதனில்
அத்துவிதம் ஆதல் அகண்டமும் தைவமே;
அத்துவிதி அன்பின் தொழு.

---

1 இது முதற் சூத்திர பாடியத்தில் விளக்கப்பட்டது.

இதன் பொருள்

அத்துவிதி – உண்மையான அத்துவித ஞானத்தைப் பெற்றுள்ள மாணவனே கண்டார்க்கு – இறைவன், உயிர்ப்பொருள், உயிர் அல்பொருள் ஆகிய எல்லாவற்றிலும் அத்துவிதமாய் நிற்கும் நிலையை அறியப்பெற்றோர்க்கு. 'அது இது என்றது (அல்லான்)' – கண் அருக்கன்போல அதுவும் இதுவும் என வேறுபடுத்திச் சொல்லப்படுகின்ற பேத சம்பந்தம் உடையவனும் அல்லனாய். 'அது. (என்றது) அல்லான்' – உடலில் உயிர்போல அதுவே என்று ஒற்றுமைப்படுத்திச் சொல்லப்படுகின்ற அபேத சம்பந்தம் உடையவனும் அல்லனாய். 'அது இது என்றதையும் அல்லான்' – குண குணிபோல் அதுவாகிய இது என்று வேற்றுமைப்படுத்தியும் ஒற்றுமைப்படுத்தியும் சொல்லப்படுகின்ற போதா பேத சம்பந்தம் உடையவனும் அல்லனாய்.

பொதுவில் – மூன்றற்கும் பொதுவாகிய.

அத்துவிதம் ஆதல் – ஆன்ம போதமும் கண்ணொளியும் போல உடனாய் நிற்கும் சம்பந்தம் உடையன் ஆகையால்.

அகண்டமும் தைவமே-எல்லாப் பொருளும் அவன்வடிவே ஆம். (ஆயினும்) அன்பின் தொழு-சிறப்பாக அன்பு விளையும் இடம். மேற்கூறிய திருவேடமும் திருமேனிகளுமே ஆகையால், அவ்விடங்களிலே அவனாகக் கண்டு வழிபடுவாயாக.

''பசுவினிடத்தில் எங்கும் உருக்காண ஒண்ணாத பால், அதன் மடியிலே விம்மி ஒழுகுவது போல, எல்லாப் பொருளிலும் உள்ள இறைவன் அங்கு வெளிப்பட்டு நில்லாது, திருவேடம், திருக்கோயிலுள் இருக்கும் திருமேனி என்பவற்றில் வெளிப்பட்டு அருளுதலால், அவ்விடங்களில் மட்டுமே அன்பு விளைவதாகும். அதனால், அவ்விடங்களில் மட்டுமே மேற்கூறியவாறு வழிபடுதல் மரபாயிற்று என்பதாம்.

மாணவனை ''அத்துவிதி'' என அழைத்தது, அத்துவித ஞானத்தின் பயனை அவனுக்கு எய்துவிக்க விடுத்த குறிப்பாகும். அதனானே மேற்கூறிய விதிகளுக்குப் பயன் கூறியதும் ஆயிற்று.

இலக்கணக் குறிப்பு:

முதற்கண் வந்த ''அது இது'' என்பது உம்மைத் தொகை. இரண்டாவதாக வந்த ''அதுஇது'' என்பது இருபெயரொட்டுப் பண்புத் தொகை. ''அல்லான்'' என வந்ததை முதலில் உள்ள ''என்றது'' என்றதனோடும், ''என்றது'' என்றதை 'அது'என நின்றதனோடும் கூட்டுதல் வேண்டும். ''என்றதை'' என்பது ஐஈற்றுனிடக் குற்றுகரம்.[1]

---

1 நன்னூல்

"அல்லான்" என்பன இரண்டும் குறிப்பு வினை முற்றெச்சம். 'பொதுவது' – என்பதி லுள்ள 'அது' பகுதிப் பொருள் விகுதி. 'ஆதல்' – என்பதில் 'ஆன்' உருபு விரிக்க 'தைவம்' என்பது தேவனது உடைமை எனப் பொருள் தரும். "தைவமே" என்பதன் பின், 'ஆயினும்' என்பது சொல்லெச்சமாய் எஞ்சி நின்றது. 'அத்துவிதி' என்றது அண்மை விளி. 'அன்பு' என்றது அன்பு வினையும் இடத்தைக்குறித்தலால் ஆகு பெயர். 'அன்பின்கண்' என ஏழாம் வேற்றுமை விரித்துரைக்க அது என்பது அருவத் திருமேனியையும் இது என்பது உருவத்திருமேனியையும் குறிப்பனவாகக் கொண்டு உரை கூறுவாரும் உளர். அவர் 'அன்பின்' என்பதில் உள்ள 'இன்' என்பதை ஏதுப் பொருளில் வந்த ஐந்தாம் வேற்றுமை உருபாகக் கொள்வர்.

எடுத்துக்காட்டு - 2

முன்னுரை

'இறைவன் எல்லாப் பொருள்களிலும் அதுவதுவாய்க் கலந்து அவையேயாய் நிற்றலை உணரும் அத்துவித ஞானம் ஒன்பதாம் சூத்திரத்திற் சொல்லியபடி, அசத் தாயுள்ள பிரபஞ்சங்களைஅசத்தெனவே கண்டு கழிப்பதனானே நிலை பெறுமாகலின், அதன்பொருட்டு அங்குக் கூறியதன் மேலும் சிவபத்தரை வழிபடுதல், திருக்கோயிலில் உள்ள திருமேனியை வழிபடுதல் ஆகியவற்றை இங்கு விதித்தலாற் பயன் என்னை' என எழும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

வினையால் அசத்து விளைதலான் ஞானம்
வினைதீரி னன்றி விளையா – வினைதீர
ஞானத்தை நாடித் தொழவே அதுநிகழும்;
ஆனத்தால் அன்பின் தொழு.

இதன் விளக்கம்

இங்கு "வினை" என்றது பிராரத்துவத்தை அதுவும் அதன் வாசனையையே குறித்தது. அசத்தாவன மண்முதல் மாயை ஈறாகச் சொல்லப்படுகின்ற முப்பத்தொரு தத்துவங்களின் காரியமாகிய அசுத்தப் பிரபஞ்சங்கள்.

'வினை தீரின் அன்றி ஞானம் விளையா' என மாற்றிக் கொள்க.

'ஞானம்' என்றது ஆகுபெயராய், அதனையுடைய சிவபத்தரைக் குறித்தது.

'ஆனதனால்' என்பது 'ஆனத்தால்' என மருவிற்று, 'பெற்றதனால்' என்பது, "பெற்றத்தால்"[1] என மருவியதுபோல்.

இங்ஙனமாகவே, 'பிராரத்தவாசனை காரணமாகவே உயிர்களுக்குச் சிவம் மறைய, அசத்தாகிய பிரபஞ்சம் காட்சிப்படும். ஆகவே, அந்த வாசனை நீங்கினாலன்றிப் பிரபஞ்சம் மறைந்து, சிவமே காட்சிப்படுகின்ற அத்துவித ஞானம் நிலை பெறமாட்டாது. ஆகையால், அந்த வாசனை பற்றறக் கழிதற் பொருட்டு அந்த ஞானம் நிலை பெற்றுள்ள சிவபத்தரைத் தேடிச் சென்று அவரை வழிபடுதலாலே அந்த ஞானம் மறையாது நிலைபெற்று விளங்கும். அங்ஙனமாதலால் மாணவனே, நீ சிவபத்தரைத் தேடிச் சென்று, அவனை அன்போடு வழிபடுவாயாக' என்பது இவ் வெண்பாவின் பொருளாகும்.

ஓர் ஐயம்:

"மேற்கூறிய ஒன்பதாம் சூத்திரத்திற்றானே - மலவாசனை நீங்கி ஞானம் சலியாது நிலைபெறுதற்பொருட்டு அஞ்செழுத்தை விதிப்படி உச்சரிக்க - எனக்கூறப் பட்டதனால், அஞ்செழுத்தை அவ்வாறு உச்சரித்தலே அதற்குப் போதுமானது. புடை நூலாசிரியரும் தமது சிவப்பிரகாச நூலில்,

"பந்தமா னவையறுத்துப் பௌதிகம் உழுலும் எல்லைச்
சந்தியா தொழியா திங்குத் தன்மைபோல் வினையும் காரும்;
அந்தம் ஆதிக ளில் லாத அஞ்செழுத்தருளி னாலே
வந்தவா றுரைசெய்வாரை வாதியா பேதி யாவே"[2]

எனக் கூறினார். அதனால், அதற்கு அஞ்செழுத்தை உச்சரித்தலே அமையும்' எனின்

அதற்கு விடை:

அஃது உண்மை அஞ்செழுத்தை அவ்வாறு உச்சரித்தலும் இங்குக் கூறப் பட்ட வழிபாடுகளை உடன்கொண்டே நிகழ்தல் வேண்டும் என்பது பற்றியே அஞ் செழுத்தை உச்சரிக்கும்படி விதித்த அவ்விடத்திற்றானே கீழ்க்காணுமாறு ஒரு சில பாடுகளும் விதிக்கப்பட்டன. அவை வருமாறு:

அஞ்செழுத்தால் உள்ளம் அரனுடைமை கண்டரனை
அஞ்செழுத்தால் அற்சித்து இதயத்தில் - அஞ்செழுத்தால்
குண்டலியில் செய்து ஓமம் கோதண்டம் சானிக்கில்
அண்டனாம் சேடனாம் அங்கு[3].

---

1 திருக்குறள் - 524
2 செய்யுள் - 90
3 இந்நூல் சூ. 9-அதி.3

ஆகவே, அஞ்செழுத்தை விதிப்படி உச்சரித்தலோடு இங்குக் கூறப்பட்ட வழி பாடுகளையும் இன்றியமையாது செய்தல் வேண்டும் என்பதாயிற்று.

மேலும் ஓர் ஐயம்:

அங்ஙனமாயின் "அஞ்செழுத்தை விதிப்படி உச்சரிக்க" என்னும் விதியையும் ஒன்பதாம் சூத்திரத்திற் கூறாமல் இவ்விடத்தில் இவ்வழிபாடுகளோடு சேர்த்தே யன்றோ கூறுதல் வேண்டும் எனின்,

அதற்கு விடை

அதுவும் உண்மையே. சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன் முதலிய நூல்களில் "இன்புறுநிலை" என்னும் சீவன் முத்தி நிலை கூறிய பின்பு அணைந்தோர் தன்மைக்கு முன்பு வைத்தே "**அஞ்செழுத்தருள் நிலை**" கூறப்பட்டது. அதனால் இவ்வாசிரியர்க்கும் அஃதே கருத்து என்பது தெளிவு. எனினும், அவ்விடத்தில் அஞ்செழுத்தை எவ்வாறு உச்சரித்தல் வேண்டும் என்னும் அவாய் நிலையை இவ்விடத்தில் நிரப்பப்புகுந்தால், ஒன்பதாம் சூத்திரத்தில் கூறிய பொருளை மீட்டும் இங்குக் கூறவேண்டி வரும். அது சுருங்கக் கூறும் இந்நூற்கு முறையாகாது. ஆகையால், அஞ்செழுத்தினை உச்சரிக்கும் முறைமை அவ்விடத்தில் எளிதில் விளங்கும்படி, "**விதிப்படி**" என ஒரு சொல்லால் மாட்டெறிந்து முடித்தார். ஆகவே, விதிப்படி அஞ்செழுத்து உச்சரித்தலையும் இவ் விடத்தில் வைத்ததாகவே கொண்டு மேற்கொள்ளப்படும்.

இலக்கணக் குறிப்பு:

'வினை' என்னும் ஒருசொல், பிராரத்தம் என்னும் ஒரு பொருளிலே பல முறை வந்தது **சொற்பொருட் பின்வருநிலையணி**. 'விளையாது' என்பதில் 'அவ்விகுதி' விகாரத்தால் தொக்கது, "உண்ணாகழியும்' ' என்புழிப்போல ("உண்ணாகழியும்" என்னும் இம்மேற்கோள் எவ்விடத்தது என்பது விளங்கவில்லை. சிற்றுரையில் இம் மேற்கோள் காட்டப்படவில்லை.

எடுத்துக்காட்டு - 3

முன்னுரை

'இங்குக் கூறிய இவ்வழிபாடுகளும் ஒரு பயன் நோக்கிச் செய்யப்படுவனவாயின் வேள்வி முதலிய ஏனைய வழிபாடுகள் போல - 'பயன் வேண்டா - என்னும் கருத்தினாலோ, அல்லது - கூடும்போது செய்வோம் - என்னும் கருத்தினாலோ இடையறவின்றிச் செய்யாது, நேர்ந்தபொழுது இவை செய்யப்படலாம் போலும்' என எழும் ஐயத்தை இவ்வெடுத்துக்காட்டால் நீக்குகின்றார்.

வெண்பா

தன்னை அறிவித்துத் தான்தானாச் செய்தானைப்
பின்னை மறத்தல் பிழையலது – முன்னவனே
தானேதா னாச்செய்யும் வைதமென்றுந் தைவமே;
மானே தொழுகை வலி.

இதன் விளக்கம்

இறைவன் தன்னை ஒருசிறிதும் அறியமாட்டாது கிடந்த உயிருக்குப் பகலவனைக் காணாதுகிடந்த குருட்டுக் கண்ணிற்கு அக்குருட்டினை நீக்கினாற்போல் அறியாமையை நீக்கித் தன்னை இனிது உணர உணர்த்தி, எத்துணையும் எளிய அவ்வுயிரை எத்துணையும் அரிய தானாம் வண்ணம் செய்தருளிய பெரியதோர் உதவியை அதன்பின்னரும் அவ்வுயிர் மறக்குமாயின், அது முன்பு அறியாமையால் மறந்த குற்றம் போலக் கழுவாய் பெறுவது ஆகாது; உய்தியில் குற்றமே ஆய்விடும். அஃதன்றியும், இறைவனும் உயிரைத் தானாம் வண்ணம் செய்தபோதிலும் அதனால் அதற்குக் கிடைத்த பயன் ஐந்தொழில் தலைவர்களது வழிப்பட்டு எண்ணிறந்த புவனங்களிற் சென்று பிறத்தலும், இறத்தலும் செய்து உழல்வதாகிய அந்த அல்லல் இனி ஒருபொழுதும் ஒரு சிறிதும் உண்டாகாது நீங்க, என்றும் ஒரு பெற்றியாய் நின்று அவனது எல்லையில் இன்பத்தில் திளைத்திருந்தலாகிய அஃதே சுதந்திரம் உடைத்தாய் விடாது, அவனது உபகாரத்தை எதிர்நோக்கி அடிமையாகியே நிற்கும். இவ்வாற்றால் அந்நிலையிலும் அப்பெரியோனை வழிபடுதலே இச்சிற்றுயிர்க்கு உறுதி பயப்பதாகும்.

அஞ்ஞானத்தை நீக்கி, மெய்ஞ்ஞானத்தைத் தந்தவர் குருமூர்த்தியேயாயினும் **தம்முதலே குரு**'' என்பது எட்டாம் சூத்திரத்திற் சொல்லப்பட்டதாகலின் ''தான் தானாச் செய்தானை'' என்றார்.

'தான் தானாச் செய்தலாவது, எதை எதைப் பற்றினாலும் அது அதுவாம் தன்மையுடைய உயிரை சிவன் தன்னைப் பற்றச் செய்து, அதனால் தானாய் (சிவமாய்) விளங்கச் செய்தலாம். ''உயிர்தானுஞ் சிவாநுபம் ஒன்றினுக்கும் உரித்தே''[1] என்றார் வழி நூலாசிரியரும்.

பின்னைமறத்தல் என்றதனால், முன்னை மறந்ததும் பெறப்பட்டது. இங்கு, பிழை' என்றது, கழுவப்படுதற்கு உரித்தாகிய குற்றத்தை. 'அலது' என்பது, 'அன்று' என்னும் பொருளை உடைய குறிப்பு வினைமுற்று. ஏகாரங்கள் மூன்றில் முதலில் உள்ளது அசைநிலை; ஏனையவை தேற்றம். 'செய்தாலும்' என்பது 'செய்தும்' எனத் திரிந்து நின்றது.

உம்மை – உயர்வு சிறப்பு.
மான் – மகான் – பெரியோன், வடசொல்திரிபு.

---

1 சிவஞான சித்தி சூ 11 – 10

'மானை' என்னும் இரண்டனுருபு விகாரத்தால் தொக்கது.

'அம் மான்' எனச் சுட்டு வருவிக்க. வலி தருவதனை 'வலி' என்றது, காரணத்தைக் காரியமாக உபசரித்ததாம்.

'அறிந்து செய்த குற்றம் கழுவப்படாது' என்பது நோக்கி, "பின்னை மறத்தல் பிழையலது" என்றார். அன்றி,

"எந்நன்றி கொன்றார்க்கும் உய்வுண்டாம்; உய்வில்லை
செய்ந்நன்றி கொன்ற மகற்கு."[1]

என்றபடி, அறியாது செய்த பிழையாயினும் **செய்ந்நன்றி கொல்லுதல் உய்தியில் குற்றம்** ஆதல் பற்றி அவ்வாறு கூறினார் என்றாலும் பொருந்தும்.

'அலதும்' எனப் பாடம் ஓதி, 'இது பிழையாதல் அன்றியும்' என்று உரைப்பாரும் உளர்.

இம்மூன்று உதாரணங்களாலும் சிவபத்தர்களது திருவேடத்தையும், சிவலிங்கத்தையும், சிவகுருவையும் சிவமாகவே கண்டு வழிபடவேண்டுதலின் இன்றியமையாமை கூறப்பட்டது. அதனானே, இடத்துநிகழ்பொருள் சிறந்து நிற்றல் மாத்திரையேயன்றி, இடமும் சிறத்தல் வேண்டும் என்பது வலியுறுத்தப்பட்டது.

நான்காம் அதிகரணம் முடிந்தது.

சிவாகமங்களிலுள்ள ஞானபாதத்தின் பொருள் எல்லாவற்றையும், 'பொது, உண்மை' என இருவகைப்படுத்து, '**பிரமாண இயல், இலக்கண இயல், சாதன இயல், பயனியல்**' என நான்கு இயலாக வைத்துப் போதித்த இந்நூலை இவ்வாறு முடித்த பின்னர், 'இந்நூலை ஏற்றற்குரிய தகுதியுடையார் இவர்' என்பதை ஒரு வெண்பாவாற் கூறியருளுகின்றார்.

வெண்பா

**சிவம்என்னும் அந்தநர சிந்தைநேர் நோக்கப்
பவமின்றாம்; கண்வாசகத்திற் - சிவமுண்டாம்;
ஒன்றும் இரண்டும் மலத்தார்க்கிங் கொண்குருவால்
இன்றிந் நூல் மும்மை மலர்க்கு.**

இதன் விளக்கம்

சிவன் குருவாய் வந்து உன்னைத் தானாகச் செய்தமையால், 'சீவன்' எனப் படாது, 'சிவன்' எனப்படும் சிறப்பையும், வேதாந்தத்தின் மேலான சித்தாந்தத்தை அனுபவமாக உணர்ந்த சிறப்பையும் பெற்றுடைய மாணவனே! ஒரு மலம் உடைய விஞ்ஞான கலருக்கும், இருமலமுடைய பிரளயாகலருக்கும் முறையே சிவன் அவர் அறிவுக்கறிவாய் உள்நின்று அருள்நோக்கம் செய்தலானும், ஒருகால் முன்னர்த் தோன்றி அருள்நோக்கம் செய்தலாலும், பிறவிக்கு ஏதுவாகிய பசுத்தவம் நீங்கிச் சிவத்துவம் விளங்கும். அதனால், அவ்விருவர்க்கும் நூல் வேண்டுவதில்லை. ஆகவே,

1 திருக்குறள் - 110

இவ்வுலகத்தில் அனுபவமுடைய சிவகுரவரால் எடுத்துப் போதிக்கப்படுவதாகிய இச் சிவஞானபோத நூல் மும்மலமுடையராகிய சகலர்களுக்கே உரியதாகும்.

"அந்தம்" என்றது, வேதாந்தத்தை. எனவே, அதனின் மேற்பட்ட சித்தாந்தம் 'அந்த தரம்'' எனப்பட்டது. அந்த தரன் - சித்தாந்தத்தைப் பெற்றுள்ளவன். சித்தாந்தத்தைப் பெற்றுள்ளவனே! எனக் கூறாது, "அந்ததர" எனக்கூறியது. சித்தாந்தத்தின் பெருமை உணர்த்துதற் பொருட்டு.

'சிவம் என்னும் அந்ததர' என்றதனால், சித்தாந்தத்தைப் பெற்றோரது இயல்பு விளங்கிற்று. 'எனப்படும்' என்பதில் 'படு' விகுதி தொக்கு, 'என்னும்' என நின்றது. 'சிந்தை' என்றது அறிவை. சிந்தையின்கண் என ஏழாம் வேற்றுமை உருபு விரிக்க.

இறைவனது நோக்குத் திரோதான சத்தியாய் மறைத்தலைச் செய்தல் மருட் பார்வையாய் மாறி நோக்குதலாம். ஆகையால், அஃது அருட் சத்தியாய் அருளலைச் செய்தலின் 'நேர் நோக்குதல்' என்றார்.

கண், வாசகம் என்னும் தீக்கைகளைக் கூறவே, பரிசம் முதலிய ஏனைய தீக்கைகளும் இனம் பற்றி உடன் கொள்ளப்படும். பவம் - பிறப்பு, அஃது ஆகுபெயராய் 'அதற்குக் காரணமாகிய பசுத்துவத்தைக் குறித்தது. 'அனுபவமுடை சற்குரு என்பது விளங்குதற்கு, 'ஒண்குரு' என்றார். "ஒண்குருவால்" என்பதன்பின் போதிக்கப்படும் என்பது அவாய் நிலையான், வந்து இயைந்தது. "இன்று இந்நூல்" என்பது ஒரு சொல் தன்மையாய், 'இந்நூல்' எண்ணும் அளவாய் நின்றது. இனி, 'இக்காலத்தில்உரைக்கப்பட்ட'இந்நூல்' என இரு சொல்லாகவே வைத்து உரைத்தலும் பொருந்தும், "எந்தை சனற்குமரன்" என வருகின்ற வெண்பாவில் "தான் உரைத் தான் ....இன்று" எனக் கூறியவற்றானும் இஃது அறியப்படும்.

'மும்மை' என்பது இங்கு 'மூன்று' என்றே பொருள் தந்தது, "தெரிமான் தமிழ் மும்மைத் தென்னம் பொருப்பன்!" என்பதிற்போல.[1]

சிவஞானபோதநூல் வார்த்திகத்துடன் பாடியத்தின் பொருள் நிலை விளக்கம் முடிந்தது. நூலின் இறுதியில் காணப்படும் சிறப்புப்பாயிர வெண்பா வருமாறு:-

எந்தை சனற்குமரன் ஏத்தித் தொழுஇயல்பாய்
நந்தி உரைத்தருளும் ஞானநூல் - சிந்தைசெய்து
தானுரைத்தான் மெய்கண்டான் தாரணியோர் தாம்உணர
ஏதுதிருட் டாந்தத்தால் இன்று.

திருச்சிற்றம்பலம்.

---

1 பரிபாடல் - இன்று கிடைக்காத பாடலில் உள்ளது. திருக்குறள் 22-ஆம் செய்யுளில் பரிமேலழகர் உரையில் இது மேற்கோளாகக் காட்டப்பட்டது.